

# VIRTUALIA

JOURNAL

Volume 1 #1

2026



UFOP

Virtualia Journal [recurso eletrônico]. - v. 1, n. 1 (2026-). - Ouro Preto :  
Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Filosofia, Artes e  
Cultura, Departamento de Filosofia , 2026-  
1 recurso online.

Publicação continua

e-ISSN:

Disponível apenas online.

Antiga Revista Fundamento (2010-2025)

1. Filosofia - Periódicos. 2. Arte - Periódicos. 3. Tecnologia –  
Periódico. I. Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filosofia,  
Artes e Cultura. Departamento de Filosofia.


CDU: 101


Bibliotecária: Gracilene Maria de Carvalho, CRB6-3067 (SISBIN/UFOP)

## Sócrates Viajante: Algumas Figuras

**Gilberto de Melo Caldat**

Universidade Federal do Paraná - UFPR

 <https://orcid.org/0000-0003-4513-1584>

 <http://lattes.cnpq.br/2103925286785338>

[gilbertomcaldat@gmail.com](mailto:gilbertomcaldat@gmail.com)

### Resumo

Este artigo pretende apresentar o personagem do Sócrates platônico da *República* como uma espécie de viajante, utilizando-se para isso de algumas imagens de viagem que Platão lança mão logo no início de seu diálogo: a *catábasis*, a *theōriā*, as viagens náuticas, as jornadas de longa distância. Pretende-se com isso demonstrar que mesmo o sedentaríssimo Sócrates que, segundo Diógenes Laércio, não viajou senão em ocasiões de guerra, ou ainda, o Sócrates, o mais enraizadamente ateniense e dos filósofos, pode ser visto também sob o prisma de um certo nomadismo.

**Palavras-chave:** Platão; Sócrates; *República*; Filosofia; Viagens; Viajantes.

### Abstract

This article aims to present the character of Plato's Socrates in *The Republic* as a kind of traveler, using some images of travel that Plato employs at the beginning of his dialogue: the *catabasis*, the *theōriā*, nautical voyages, and long-distance journeys. The aim is to demonstrate that even the very sedentary Socrates, who, according to Diogenes Laertius, traveled only in times of war, or even Socrates, the most deeply rooted Athenian of philosophers, can also be seen from the perspective of a certain nomadism.

**Keywords:** Plato; Socrates; *Republic*; Philosophy; Travel; Travelers.

## **Introdução**

É conhecida a frase de Diógenes Laércio, em suas *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, que afirma sobre Sócrates o seguinte: “ao contrário da maioria dos filósofos, não lhe pareceu necessário viajar, a não ser em expedições militares” (LAÉRCIO. *Vidas* II, 22). Ora, se de um lado ela denota o sedentarismo consciente do ‘mais ateniense’ dos filósofos, de outro ela afirma que é prática comum ao restante deles essa espécie de nomadismo que os faz estranhos itinerantes sempre à procura do saber. Heródoto já assim o afirmava no livro I, 30, 2 de suas *Histórias*, onde Creso, referindo-se a Sólon, em uma das mais antigas referências ao termo filosofia, diz – “por amar conhecer, você muito viajou o mundo para contemplá-lo”<sup>1</sup> (*Hist.*, I, XXX) –. Além disso, são deveras famosas as viagens de Pitágoras, que teria ido ao Egito, a centralidade da metáfora do caminho para Parmênides, além das igualmente célebres viagens dos sofistas (esses sábios errantes) e de seu mais ferrenho opositor, Platão, que também, enquanto viajante, teria repetido a navegação de Pitágoras às terras sagradas do Nilo, além de se alçar mais de uma vez à Siracusa, buscando fazer, como é bem sabido, do tirano local, um filósofo à moda platônica. Inútil ainda é dizer que de Homero a Apolônio de Rodes, dos poetas errantes a Luciano de Samósata, a tradição das viagens permeia o mundo grego arcaico e clássico, assim como o mundo helenístico, suas sabedorias e literaturas, desde a épica até a filosofia e a sátira.

Sabendo disso, cabe-nos então a pergunta: será mesmo que não poderíamos colocar também o “sendentaríssimo” Sócrates na conta dos viajantes? Para nós, quiçá a resposta para isso possa ser ao menos indicada a partir de uma certa leitura já do cenário e dos livros iniciais da *República* de Platão, uma vez que ali, naquele pequeno passeio da acrópole até o porto, Sócrates perfaz, junto de Glauco, algumas figuras de viajante. Sigamos a elas.

### **1. Passeio Ao Pireu, A Catábase Socrática**

Quando Sócrates desce com Glauco a noturna colina, da acrópole ao Pireu, na passagem inicial da *República* (PLATÃO, 327a), ele de alguma forma repete os passos heroicos de Odisseu, que buscara, através de sendas desconhecidas, o caminho de volta à casa.

---

<sup>1</sup> Hós filosoféôn gen polén theôries: ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρεῖς.

<sup>2</sup> A brincadeira aqui é com a própria descrição de Diógenes Laércio, para quem só em condições de urgência bélica Sócrates teria saído de Atenas.

É bem popular a passagem em que o herói itacense desce ao Hades<sup>3</sup> para buscar, nesse espaço ignoto e invisível, a via certa para retornar até Ítaca, lugar onde clamaria novamente o trono que a ele, por direito, pertencia. De sua parte, qual um êmulo do herói homérico, o Sócrates platônico busca, ao descer ao Pireu das Bendideias<sup>4</sup> – e “encontrando” por lá a Bela Cidade invisível da Filosofia: onde se escondera a justiça, a que nenhum herói antes galgara –, uma espécie singular de dádiva/resposta para “retornar” para sua Atenas bem-amada. Tão somente com o “paradigma dadivoso” da justiça em mãos – encontrado no chão do porto – é que Sócrates, assim como Odisseu fizera em sua ilha, poderá ‘clamar’, quando de volta à célebre cidade ática onde nascera, seu lugar, sua dignidade – agora não mais sendo alvo de zombarias e xingamentos – seu ‘trono’, enfim, de rei-filósofo.

Como Odisseu descendo ao Hades, Sócrates e Glauco também devem descer (*katében*) em inaudita viagem, portanto, ao sítio escuro, um tão somente iluminado por tochas e sob os augúrios de um grande sacrifício – a figura da morte em uma hecatombe de ao menos cem bois no solo consagrado do porto – como nos lembra Planeaux<sup>5</sup>. O espetáculo estrangeiro, que não devia em nada aos já tradicionais espetáculos locais, qual nos relata o Sócrates platônico, era, como nos é bem sabido, em homenagem à deusa semibárbara Bêndis, que se por um lado evocava os rituais noturnos e orgiásticos de Dioniso, como indica Dorter<sup>6</sup>, de outro lado se ligava ao herói trácio Deloptes, herói relacionado à cura, o que com certeza, nos tempos da epidemia que assolou Atenas no início da guerra do Peloponeso, alavancou a curiosidade e a esperança dos atenienses em relação à divindade e seu festival. Jacob Howland ainda nos remete à relação da deusa com a ideia de imortalidade, seu vínculo lunar traria consigo, para o intérprete, igualmente uma representação da constante renovação solar, o ciclo de vida e morte do sol<sup>7</sup>. A imagem trazida então pela deusa e seu espetáculo, cenário inicial do diálogo, já marca, destarte, a descida de Sócrates e Glauco ao Pireu, como uma descida que ao mesmo tempo que encontrará as escuras veredas da morte, ali mesmo contemplará também o caminho da cura, da renovação, da nova vida, da imortalidade quiçá.

---

<sup>3</sup> A descida de Odisseu ao Hades é descrita no Canto XI da *Odisseia*.

<sup>4</sup> Espetáculo então ainda desconhecido dos atenienses, pois era ali festejado pela primeira vez em terras áticas.

<sup>5</sup> PLANEAUX, 2000-2001, p. 176-177.

<sup>6</sup> DORTER, 2006, p. 24.

<sup>7</sup> HOWLAND, 2018, p. 17-18.

De resto, a própria imagem do porto do Pireu, se por um lado evocava o poderio naval ateniense, o que por si só poderia lembrar a cruenta e quase permanente situação de guerra entre os gregos, de outro lado poderia evocar uma zona de transição, de partidas e chegadas, o que o ligaria também, como quer Dorter, ao mito de Er e sua própria zona transitória, onde as almas dos mortos embarcariam de uma para outra vida<sup>8</sup>. Caso nos coloquemos ainda na perspectiva daqueles contemporâneos de Platão que receberam ou ouviram, vindo diretamente do forno, o texto do filósofo, seja na Academia ou nas ruas de Atenas, compreenderemos que eles poderiam constatar facilmente, pois também contemporâneos a eles, que a maioria dos personagens presentes no diálogo tiveram suas mortes ligadas à recente guerra do Peloponeso (Sócrates, Nicerato, Céfalo, Polemarco) e algumas vezes ao próprio cenário específico do diálogo, muito possivelmente Glauco (na batalha de Muniquia).

O fato que queremos marcar aqui fica mais evidente com isso, o cenário para o qual o filósofo e seu amigo partem é também uma espécie de submundo, de mundo dos mortos, onde o vulto da morte está presente, imenso, para qualquer direção que se olhe. Assim o passeio de poucos quilômetros que separam a acrópole do Pireu se transforma, sob a pena de Platão, em uma viagem insondável, viagem parecida com aquelas de Hércules, Orfeu e Odisseu. Uma *catábise*, uma descida ao mundo dos mortos, típica de personagens heroicos, aqueles que conseguem, de alguma maneira, transpor o intransponível – “quebrar a barreira do espaço e do tempo para ir ainda vivo ao submundo” (BERNABÉ, 2015, p. 16) –, saltar, geralmente na companhia de um deus ou de uma deusa, a extraordinária fronteira que separa o humano do divino, e, depois de tal inacreditável jornada até lá, ainda assim voltar, em *anábase*<sup>9</sup>, ao mundo daqueles homens que ainda seguem bem vivos. Se Glauco desce a tal mundo na companhia do semidivino Sócrates, aquele que se fez companheiro de Apolo ao seguir a missão dada pelo oráculo, Platão desce até lá guiado pela deusa semibárbara Bêndis, cabe a ela colocar o filósofo (e a nós, que o seguimos) nesse

---

<sup>8</sup> DORTER, 2006, p. 23.

<sup>9</sup> Se '*catábise*' é o termo grego a indicar uma descida, a '*anábase*' é o termo que lhe é oposto e que indica uma subida. A *República* começa com a imagem de uma *catábise* feita por Sócrates e Glauco – desde a cidade alta de Atenas até o porto do Pireu – e termina com a imagem do retorno dos mesmos personagens, com Sócrates e Glauco perfazendo o caminho contrário, a saber, uma *anábase*, a subida de retorno de ambos desde o Pireu até a cidade alta.

caminho exótico onde enfim encontraremos seu festival, seu ciclo constante de morte e vida, seu imortal espetáculo da verdade<sup>10</sup>.

Perfila-se aí então a primeira imagem do Sócrates viajante: aquela que figura o filósofo ao lado dos heróis que conseguiram ultrapassar a barreira entre o mundo dos vivos e o dos mortos. O heroico Sócrates de Platão é, como eles, também capaz de uma *catábasis* mítica. Além disso, lembremos, é claro, que tal imagem de Sócrates prefigura o personagem ao qual ele mesmo se reportará duplamente no trecho final do diálogo: o filósofo modelar da alegoria da caverna e o mítico Er, figuras que são, nesse sentido, sob a pena platônica, duplos do próprio Sócrates descendo ao mundo dos mortos.

## 2. Passeio Ao Pireu, A *Theōriā* Socrática

*Theōriā*, em primeiro lugar, poderia ser dita, na definição de Ian Rutherford<sup>11</sup>, uma “delegação religiosa” encarregada de ir a determinados festivais, sendo seus membros participantes desses enquanto observadores. O *theōrós* ou teórico ganharia ainda, partindo dessa primeira definição, o sentido de peregrino ou delegado cívico, aquele que teria como papel fundamental o de observar, de ser, para sua cidade, o vero, o oficial espectador de festivais. Ainda segundo o intérprete, os linguistas modernos pendem de um lado a outro sobre o real sentido da palavra *theōrós*, uns preferindo o caráter de observador (em sua generalidade) e outros o especificando enquanto observador de deus. *Theōriā* ainda poderia designar, segundo ele, em alguns casos, o próprio festival ou espetáculo ou ganhar o sentido geral de observação/contemplação, para lá de seu contexto estritamente religioso. A *theōriā* poderia ser ainda aquele festival assistido por homens sem ligação oficial com as cidades-estado e que o assistiriam em caráter privado. Em Heródoto, como vimos, a *theōriā* se refere às viagens dos homens sábios, como Sólon, feitas para explorar/conhecer. Resumindo tais sentidos, Andrea Nightingale, afirma o seguinte sobre tal prática cultural:

Na prática tradicional da *theoria*, um indivíduo (chamado *theoros*) fazia uma jornada ou peregrinação com o intuito de testemunhar certos eventos ou espetáculos. No período clássico, a *theoria* tomou a forma de peregrinação aos oráculos ou festivais

---

<sup>10</sup> A expressão “espetáculo da verdade” é utilizada por Platão, na passagem 475e de sua *República*, para descrever o que o filósofo deve ser capaz de, deve amar contemplar.

<sup>11</sup> RUTHERFORD, 2013, p. 3.

religiosos. Em muitos casos, o *theoros* era enviado por sua cidade como um embaixador oficial: esse *theoros* cívico viajava para um centro oracular ou festival, lá assistia aos eventos e espetáculos, e retornava para casa com um relatório oficial de testemunha ocular. Um indivíduo poderia também fazer a viagem da *theoria* sob um caráter privado: o *theoros* privado, no entanto, responderia apenas por si mesmo e não precisaria publicizar suas “descobertas” quando retornasse para sua cidade. Tanto na sua forma cívica quanto na privada, a prática da *theoria* englobava toda a jornada, incluindo a saída de casa, o contemplar e a volta final. Mas em seu centro estava o ato de ver, geralmente focado em um objeto sagrado ou espetáculo (NIGHTINGALE, 2004, p 3-4)<sup>12</sup>.

Tendo tal prática tradicional da *theōriā* no mundo clássico em conta, não é difícil relacioná-la, o que a própria Nightingale faz, ao nosso Sócrates platônico do início da *República*. Afinal, o que Sócrates e Glauco perfazem ali é exatamente o que a autora descreve como uma *theōriā* de caráter privado: descem ao Pireu para, por curiosidade, contemplar aquele novo festival em homenagem a uma deusa semibárbara, a saber, Sócrates e Glauco perfazem ali dois *theōroi* indo em *theōriā*, em uma pequena viagem ou comitiva de viajantes, a esse festival estrangeiro de caráter religioso. Mas, ao iniciar a volta, são barrados pela força de Polemarco e seus amigos. Curiosamente essa figura da *theōriā* reaparecerá ainda com mais pungência na alegoria da caverna, onde o filósofo paradigmático imaginado por Sócrates, é “um novo tipo de *theōrós*” cívico, que sai de sua terra cavernícola para contemplar o espetáculo da verdade, tudo isso com a obrigação, o dever de voltar a ela com seu relatório de testemunha ocular em mãos. Mas permaneçamos, para aquém de tal encruzilhada, ainda no cenário inicial do diálogo, onde Sócrates claramente é um *theōrós*, um viajante curioso atrás de um inédito festival religioso.

### 3. Sócrates No Pireu, A Náutica Socrática

Nos anos 1910, João do Rio assim descreve o porto do Rio de Janeiro:

Não nos admiremos. Somos reflexos. O beco da Música ou o beco da Fidalga reproduzem a alma das ruas de Nápoles, de Florença, das ruas de Portugal, das ruas da África, e até, se acreditarmos na fantasia de Heródoto, das ruas do antigo Egito. E por quê?

---

<sup>12</sup> Tradução nossa.

Porque são ruas da proximidade do mar, ruas viajadas, com a visão de outros horizontes. Abri uma dessas pocilgas que são a parte do seu organismo. Haveis de ver chineses bêbados de ópio, marinheiros embrutecidos pelo álcool, feiticeiras ululando canções sinistras, toda a estranha vida dos portos de mar. E esses becos, essas betesgas têm a perfídia dos oceanos, a miséria das imigrações, e o vício, o grande vício do mar e das colônias... (RIO, 2008, p. 38).

Ora, se João do Rio não fala da Ática, em sua descrição, é por mera casualidade, pois obviamente o porto do Pireu devia ser, à época de Sócrates e Platão, como ainda são os portos, prenhe desses exotismos, dessas cruezas, dessa algaravia entre o sagrado e o profano, desses outros horizontes, dessas gentes em busca da nova vida e encontrando por vezes a morte, como bem descreve o autor carioca. Sócrates, por sua vez, filho de parteira e escultor, companheiro de Eurípedes, caso acreditemos em Diógenes Laércio, devia se sentir mais em casa entre esses homens rudes – de destino trágico – do Pireu, do que entre os falsos sábios da acrópole: como os nautas do Pireu, Sócrates é também uma espécie de nauta, um piloto de navio à procura de novíssimos e invisíveis horizontes, onde o filósofo, enfim, depois de sua dura jornada até lá possa se sentir em casa. Não à toa, quando cria uma parábola para falar do atroz tratamento que recebem os filósofos nas cidades (PLATÃO, 488a) e o quão deslocados ali eles se encontram, a metáfora que surge em sua imaginação é a de um navio que perde sua boa governança a partir da corrupção dos demais marinheiros, marinheiros esses que “não têm a mínima noção de que para ser piloto de verdade é preciso estudar o tempo, as estações e o céu, bem como os astros e os ventos e tudo quanto cai no âmbito de sua arte, se quiser, de fato, comandar o navio” (PLATÃO, 488d). O trabalho de Sócrates aí, no noturno Pireu, portanto, é bem governar os seus nautas (Polemárcio, Trasímaco, Glauco, Adimanto e companhia), mesmo com a força contrária que fazem, mesmo que, em sua navegação, ele deva se utilizar de correntes e ondas paradoxais para aqueles que não sabem do bom navegar, a maioria de seus concidadãos.

A imagem do filósofo-nauta em seu porto ainda obviamente nos fará lembrar da outra metáfora fundamental para o Sócrates platônico, aquela da *segunda navegação*, apresentada no *Fédon*, expressão tirada da linguagem dos marinheiros. Tal expressão, como nos diz Giovanni Reale, refere-se a um tipo de navegação mais difícil, mais exigente, a “que se leva adiante sem remos quando se fica sem vento” (REALE, 2014, p. 52), aquela que nos levará do mundo da

sensibilidade ao mundo inteligível, aquela que nos levará do porto do Pireu, pouco distante da Atenas histórica, até a eterna Bela Cidade do Sócrates platônico. Ao fim e ao cabo, mais do que Odisseu, nauta por acaso, Sócrates é o nauta que empreende conscientemente a mais difícil das navegações.

#### **4 . Um Viajante de Longas Distâncias**

Pensar é também se deslocar, ver uma vez possível a brecha da ruptura, a fresta fulcral que poderá quebrar as correntes do aqui e do agora para nos lançar no abismo sem fundo do espaço e do tempo, da infinita utopia, da eternidade invisível quicá. É um remédio sutil para a irrefreável urgência das paixões, para a violência dos preconceitos, para a aspereza das religiões e das éticas mais duras. Pensar é estar em constante espanto, não temer se abrir e ir de encontro à desconhecida maravilha ou horror, é quebrar os grilhões do hábito, é o que nos faz abismar para além do habitat comezinho que o nosso corpo ainda teima frequentar: como bem poderia meditar um pensador antigo, mesmo encarcerado, pensando eu poderei estar em qualquer lugar do mundo, a qualquer momento que eu quiser, pois assim mantenho minha íntima liberdade, podendo estar sempre em trânsito, em inaudita e pessoalíssima viagem.

E à filosofia é dado pensar, mas não qualquer pensamento, senão o mais radical, aquele que possa reunir em si o que os antigos mestres da verdade detinham, cada um em sua sacra capanga: a capacidade de julgar o presente, como os reis; a potência gloriosa ou infame da memória, como os poetas; o insondável futuro, como os profetas<sup>13</sup>. Pensamento que reúne em si, no final das contas, as facetas mais potentes da verdade: o que os pré-socráticos chamaram de *princípio* e Aristóteles de *causas primeiras*, o que Platão chamou de *forma, ideia, Bem*, o que Hegel chamaria de *espírito*. Pensamento radical acerca da origem (o que põe em movimento e destina), a saber, o mais radical deslocamento, a mais insólita viagem, a filosofia.

E dentre os pensadores radicais, o Sócrates platônico, assim como seu filósofo modelar (seu espelho ideal), está entre os mais radicais. Dentre os viajantes do pensamento, está entre os mais insólitos; dentre os itinerários possíveis, perfaz o mais difícil; dentre as abertas distâncias, perfaz a mais superlativa. E esse Sócrates que replica um viajante de longas distâncias é aquele que, depois da longa jornada, trará consigo, como costumam trazer tais viajantes,

---

<sup>13</sup> Referência ao texto clássico de Marcel Detienne: *Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*.

o poderoso mistério da alteridade<sup>14</sup>, sua metafísica verdade. E Platão assim o revela, descrevendo o itinerário socrático no início de sua *República*, um que navega desde a comezinha economia da justiça, discutida com Céfalo e Polemarco, até as mais “selvagens” invectivas de Trasímaco, as invisíveis terras bárbaras de Giges e o não-lugar de sua *Bela Cidade*. O Sócrates platônico, como os mais extraordinários nautas helenos, também soube muito bem achar nas vagas as melodias do céu<sup>15</sup>.

## 5 . Para Uma Breve Conclusão

Caso não tenha sido um viajante, no sentido estritamente histórico do termo, como tantos outros sábios e filósofos, ao menos esse Sócrates platônico da *República* nos aparece como um alguém deslocado, alguém que, por seu próprio modo de vida, por sua constante ânsia de transcendência, estava sempre a ir além das fronteiras cotidianas daquele mundo que lhe era contemporâneo. Ao caminho natural dos de seu tempo, ele perfaz o impasse, o ir sempre adiante de, a *aporia*, a encruzilhada. Como um *theōrós*, ele é um itinerante a ir, buscar contemplar o espetáculo da verdade e voltar; como um nauta, ele se alça do porto em direção às mais exóticas e inauditas paisagens, torna-se um viajante de longas distâncias; como um herói a perpetrar sua *catábase*, ele desce ao mundo dos mortos, mas, no diálogo platônico, ele eternamente de lá volta, em uma *anábase*, para uma Atenas que não é mais uma Atenas histórica, morta entre mortos, mas sim todas as cidades do mundo, de todos os lugares e tempos pós-socráticos, todas aquelas que sonham, com Sócrates, encontrar, ao mirar o infinito horizonte, o extraordinário espetáculo da mais bela e justa das cidades, lá onde se ouvirá para sempre Sócrates a dizer:

Se aceitardes meu conselho e admitirdes que a alma é imortal e capaz de suportar todos os males como todos os bens, manter-nos-emos no caminho ascendente e praticaremos de todo modo a justiça e a virtude. Só assim nos tornaremos amigos de nós mesmos e dos deuses, não apenas durante o tempo que permaneceremos nesta vida, como também depois de recebermos a recompensa da justiça, à feição dos vencedores dos jogos que recolhem de todos os lados seus troféus, e seremos felizes aqui a terra e na viagem de mil anos que já vos descrevemos (PLATÃO, 621c-d).

---

<sup>14</sup> Ao viajante de longas distâncias cabe um status diferentes não somente no enquanto da aventura de sua viagem, mas também quando de seu retorno (HELMS, 1988, p. 81).

<sup>15</sup> Referência a um verso de Castro Alves em seu *Navio Negreiro*.

## REFERÊNCIAS

ALVES, C. *O navio negreiro e outros poemas*. Rio de Janeiro: Editora Antofágica, 2022.

BERNABÉ, A. What is a Katábasis? The descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. *Les Études Classiques*, Namur, v. 83, p. 15-34, 2015.

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DORTER, K. *The transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006.

HELMS, M. W. *Ulysses' sail: an ethnographic odyssey of power, knowledge, and geographical distance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HERÓDOTO. *História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HOWLAND, J. *Glaucon's fate: history, myth, and character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2018.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PLANEAUX, C. The date of Bendis' entry into Attica. *Classical Journal*, Baltimore, v. 96, n. 2, p. 165-192, dez./jan. 2000/2001.

PLATÃO. *A República*. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

REALE, G. *Platão*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.


RIO, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.


RUTHERFORD, I. *State pilgrims and sacred observers in ancient Greece: a study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

## O Campo de Batalha Simbólico do Woke: Mídia, Publicidade e Poder

Vitor Emanuel Alves de Souza Gripp

UFF - Universidade Federal Fluminense

 <https://orcid.org/0009-0000-7628-9574>

 <http://lattes.cnpq.br/9028510842780316>

[vitorxpto@gmail.com](mailto:vitorxpto@gmail.com)

### Resumo

O artigo analisa a circulação contemporânea do termo “woke” e sua metamorfose de gesto de despertar antirracista em repertório mercadológico. A partir de uma genealogia conceitual e de três estudos de caso (Bud Light, Jaguar e American Eagle), investiga como campanhas publicitárias reconfiguram identidades, transformando diferenças em valor simbólico e simulacro. Articula-se Foucault, Deleuze, Han e Baudrillard para mostrar como a diferença pode tanto abrir linhas de fuga quanto ser reabsorvida pela lógica do capital, operando como dispositivo de poder que modula subjetividades pela positividade e visibilidade. O ensaio conclui que a política da identidade, ao entrar no mercado, corre o risco de se tornar superfície de consumo, esvaziando seu potencial emancipatório.

**Palavras-chave :** woke; mercantilização; publicidade; identidade; subjetividade; vigilância

### Abstract

This article examines the contemporary circulation of the term “woke” and its transformation from an anti-racist awakening gesture into a marketable repertoire. Through a conceptual genealogy and three case studies (Bud Light, Jaguar, American Eagle), it investigates how advertising campaigns reconfigure identities, turning differences into symbolic value and simulacra. Drawing on Foucault, Deleuze, Han, and Baudrillard, the text shows how difference can both open lines of flight and be reabsorbed by capital’s logic, functioning as a device of power that modulates subjectivity through positivity and visibility. The essay concludes that identity politics, once commodified, risks becoming a consumable surface, draining its emancipatory potential.

**Keywords:** woke; commodification; advertising; identity; subjectivity; surveillance

## **Introdução**

Entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro delineia-se um dos dilemas centrais do presente. O termo *woke*, que emergiu das lutas contra injustiças raciais como gesto de despertar para as estruturas de opressão, tornou-se também signo circulante no mercado, disputado por ativistas, críticos e corporações. O que antes nomeava um engajamento ético e coletivo passou, nas últimas décadas, a operar como categoria discursiva instável: ora bandeira de emancipação, ora insulto pejorativo, ora estratégia publicitária.

Essa trajetória não é apenas semântica, mas sintoma de transformações mais amplas na relação entre política, cultura e economia. Ao mesmo tempo em que movimentos sociais reivindicam reconhecimento e justiça, empresas e marcas apropriam-se desses discursos para convertê-los em valor simbólico. A diferença, nesse contexto, é mobilizada como força crítica, mas simultaneamente convertida em mercadoria, transformando-se em simulacro no sentido baudrillardiano — imagem que já não remete a uma origem, mas circula como valor autônomo (BAUDRILLARD, 1991).

Neste mesmo viés, Deleuze, ao pensar a diferença como potência criadora, permite compreender como tais lutas poderiam abrir linhas de fuga em relação à homogeneização do capital. No entanto, sob a lógica do sistema capitalista, essas forças tendem a ser reabsorvidas e moduladas, convertendo-se em formas de controle flexível (DELEUZE, 1992). Como aponta Han, essa captura não se dá mais pelo interdito disciplinar, mas por um regime de positividade, no qual a liberdade individual é incorporada como mecanismo de autoexploração (HAN, 2018).

O objetivo deste ensaio é explorar essa ambivalência: compreender como o *woke*, em sua circulação contemporânea, revela tanto a potência transformadora da consciência social quanto sua captura pela lógica mercadológica. Mais do que avaliar campanhas publicitárias ou disputas semânticas, trata-se de situar o debate em um campo maior: o das formas de poder e subjetivação que marcam a versão atual do capitalismo, em que emancipação e simulacro caminham lado a lado.

Percorremos esse processo em três movimentos. Primeiro, recuperamos as origens e transformações do termo *woke*, situando-o no campo de disputas políticas e culturais. Em seguida, analisamos como campanhas publicitárias de Bud Light, Jaguar e American Eagle materializam diferentes usos do *woke* e de seu reverso, o *anti-woke*, revelando tanto os limites quanto às estratégias dessa apropriação mercadológica. Por fim, à luz de Foucault, Deleuze e Han, discutimos como a identidade, ao entrar no mercado, se torna superfície de consumo e dispositivo de poder.

## 1. Genealogia do Termo *Woke*

O termo *woke* tem sido amplamente disseminado no discurso público das últimas décadas, passando de uma expressão política contra injustiças raciais a um conceito cultural central dentro da lógica da polarização. A sua evolução revela não apenas transformações lexicais, mas também tensões mais profundas entre movimentos sociais, mercados de ideias e estratégias discursivas.

Derivado do verbo inglês *to wake* (“acordar”), o termo possui raízes no *African American Vernacular English* (AAVE). Seu uso figurado, associado à consciência social, remonta à década de 1940, com registros no *Oxford English Dictionary* (OED, 2017). Em 1938, o cantor de blues Lead Belly utilizou a expressão *stay woke* para alertar contra injustiças raciais, inaugurando uma semântica de vigilância crítica diante da opressão.

A consolidação do conceito ocorreu no contexto das lutas por direitos civis dos anos 1960. Nesse período, *woke* tornou-se sinônimo de consciência racial crítica, aparecendo inclusive em registros jornalísticos, como no artigo “If You’re Woke You Dig It”, de William Melvin Kelley, publicado no *The New York Times* em 1962. Ao mesmo tempo, pensadores pós-coloniais como Frantz Fanon (*Os condenados da Terra*, 1961) e Edward Said (*Orientalismo*, 1978) expandiam a ideia de “despertar” para os sistemas de dominação cultural, política e epistêmica, conectando racismo a outras formas de violência estrutural. Assim, *woke* não apenas nomeava uma atitude individual, mas um processo coletivo de reconhecimento das estruturas opressoras e de mobilização social.

No novo milênio, com a expansão das redes digitais, o termo ganhou novo alcance. Em 2013, a fundação do movimento *Black Lives Matter* e, em seguida, o assassinato de Michael Brown em Ferguson (2014), catalisaram o uso da hashtag #StayWoke, transformando-a em chamado global de resistência e consciência. Nesse momento, *woke* ultrapassou sua origem específica na diáspora negra para abarcar uma gama mais ampla de lutas, contra o sexismo, a LGBTQIA+fobia, as desigualdades socioeconômicas e pela justiça climática. A noção adquiriu, assim, um caráter interseccional e transnacional, reverberando tanto em espaços acadêmicos quanto na cultura popular.

Entretanto, o mesmo processo de difusão que ampliou sua força política abriu espaço para sua apropriação crítica e até hostil. Desde a primeira década do novo milênio, *woke* passou a ser utilizado de forma pejorativa por setores conservadores, frequentemente associado à chamada “cultura de cancelamento” e apresentado como símbolo de um ativismo supostamente excessivo, moralista ou performativo.

Hoje, *woke* oscila entre polos contraditórios: é bandeira emancipatória, rótulo depreciativo e estratégia mercadológica. Essa multiplicidade de sentidos não é um

ruído semântico, mas expressão de um embate contemporâneo mais profundo, em que — como sugerem Deleuze (1992) e Han (2018) — forças críticas podem tanto abrir linhas de fuga quanto ser recapturadas pela lógica do controle e da positividade.

## **2. Contestação e Reconfiguração Semântica**

Nos últimos anos, *woke* tornou-se alvo de uma apropriação pejorativa, sobretudo por setores conservadores, que passaram a utilizá-lo como marcador de “excesso” de correção política e de moralismo. O termo, antes sinal de consciência crítica, foi ressignificado como insulto, designando práticas acusadas de censura, intolerância e autoritarismo cultural. Essa virada discursiva insere-se em um movimento maior de reação às pautas progressistas, no qual a linguagem da diversidade é mobilizada como símbolo de decadência ou de ameaça a valores tradicionais. Trata-se, portanto, de um processo de luta semântica que, como argumenta Foucault, revela que os discursos não apenas descrevem a realidade, mas constituem arenas de poder, onde se decide quem pode falar, em que termos e com quais efeitos (FOUCAULT, 1979).

Esse deslocamento não apenas ecoou em setores conservadores, mas também gerou debates internos à esquerda sobre os limites entre ativismo emancipatório e normatividade moral. Aqui, a crítica baudrillardiana ao simulacro ajuda a compreender como a palavra *woke* passa a funcionar como signo vazio: circula intensamente, mas desconectada de suas origens históricas, operando como imagem invertida de si mesma — emancipação transformada em caricatura (BAUDRILLARD, 1991).

Pesquisas recentes (*The Guardian*, 2025) mostram que elementos associados ao *woke* permanecem institucionalizados em políticas de diversidade, equidade e inclusão, tanto em empresas quanto em universidades. Mesmo diante de um certo esgotamento retórico, o termo continua a influenciar práticas culturais e institucionais, especialmente entre as gerações mais jovens, como a Geração Z, para quem pautas de identidade e justiça social constituem parte central da experiência política.

Paralelamente, assiste-se a uma reação organizada contra essa presença institucional. Nos Estados Unidos, decisões recentes, como a reversão das ações afirmativas pela Suprema Corte e o desmonte de iniciativas de diversidade corporativa, sinalizam o fortalecimento de uma ofensiva conservadora contra a chamada “cultura *woke*”. Nesse contexto, como lembra Deleuze (1992), as linhas de fuga abertas por movimentos sociais podem ser rapidamente recapturadas e moduladas por formas mais sutis de controle. Da mesma forma, Han (2018) indica que a disputa não se dá mais em termos de proibição, mas de colonização das

subjetividades, em que a própria linguagem emancipatória pode ser absorvida pela lógica da positividade neoliberal.

Assim, o *woke* contemporâneo encontra-se em uma encruzilhada: de um lado, sua influência se mostra persistente, enraizada nas normas culturais e institucionais; de outro, enfrenta um contra-ataque sistemático que procura esvaziar ou ridicularizar sua legitimidade. O que está em jogo não é apenas a sobrevivência de uma palavra, mas a forma como a diferença será narrada e politicamente mobilizada nas próximas décadas. Se, no campo político e discursivo, *woke* já aparece como signo ambivalente, na publicidade ele se transforma em um laboratório privilegiado dessa disputa, onde valores sociais são testados e convertidos em mercadorias.

### **3. Publicidade como Campo de Disputa Simbólica**

Vivemos hoje sob a ubiquidade das telas. A rápida evolução tecnológica tornou a internet e os smartphones parte integrante do cotidiano social. Independentemente de recortes de classe, gênero ou etnia, as redes digitais configuram-se como espaços centrais de circulação discursiva, de reconhecimento e de afirmação identitária. Nesse contexto, o conteúdo consumido, produzido e compartilhado nas plataformas digitais constitui um recorte privilegiado para a análise das dinâmicas subjetivas e sociais contemporâneas. A publicidade, em particular, deve ser compreendida não apenas como reflexo dessas transformações, mas como dispositivo ativo de produção de sentidos (FOUCAULT, 1979).

Se a genealogia do termo *woke* revela uma disputa semântica e política, sua penetração no universo publicitário mostra com clareza como a diferença pode ser convertida em valor de mercado. Marcas globais, conscientes do peso cultural das pautas identitárias, investem em campanhas que associam seus produtos à diversidade, à justiça social ou ao engajamento climático. Nesse processo, a publicidade não se limita a representar tendências sociais: ela as reconfigura, capturando linguagens de resistência e reinscrevendo-as na lógica do consumo.

Como lembra Baudrillard (1991), a publicidade opera no nível do simulacro, transformando a diferença em imagem estetizada e circulante, já não vinculada a uma origem crítica. Ao mesmo tempo, seguindo Deleuze (1992), podemos perceber como esse processo se articula a formas de modulação subjetiva, em que desejos e sensibilidades são orientados de modo flexível pela lógica mercadológica. Han (2018) acrescenta que essa captura se dá pela positividade: a promessa de inclusão e diversidade é mobilizada não como imposição, mas como incentivo, transformando a própria busca por emancipação em mecanismo de valorização da marca.

A análise de três campanhas publicitárias específicas permitirá compreender como essa apropriação se materializa. Mais do que exemplos isolados, elas funcionam como laboratórios semióticos, onde o *woke* é reconfigurado em imagem, slogan e narrativa corporativa. Estes casos ajudam a revelar o paradoxo central: aquilo que nasce como gesto crítico contraestruturas de dominação podem ser reencenado como estética inclusiva a serviço da expansão de mercado.

Assim, observar a publicidade torna-se fundamental para o debate: nela, o *woke* aparece simultaneamente como potência simbólica, capaz de mobilizar sensibilidades e visibilizar diferenças, e como simulacro mercadológico, domesticado pela lógica da marca. É nesse espaço ambíguo que se joga parte da disputa contemporânea entre emancipação e mercantilização da diferença.

#### **4. O Caso Bud Light**

O episódio envolvendo a Bud Light e a influenciadora trans Dylan Mulvaney tornou-se um marco simbólico da tensão entre cultura de consumo, representatividade e polarização ideológica. Em abril de 2023, a marca enviou a Mulvaney uma lata personalizada, em celebração ao aniversário de sua série *365 Days of Girlhood*. Tratava-se de uma ação pontual de marketing de influência, sem a estrutura de uma campanha massiva, mas que, em um contexto de extrema sensibilidade cultural, desencadeou uma das maiores crises de imagem e vendas da história recente da indústria de bebidas nos Estados Unidos.

O objetivo declarado da Anheuser-Busch InBev era reposicionar a Bud Light como uma marca capaz de dialogar com novos públicos, sobretudo a Geração Z, consumidores menos fiéis à cerveja tradicional e mais receptivos a pautas de diversidade. Ao mesmo tempo, havia a intenção de “modernizar” a imagem da Bud Light, afastando-a da associação histórica com o público *frat boy*, marcado por estereótipos machistas.

Entretanto, a reação revelou a fragilidade da estratégia. Setores conservadores acusaram a marca de alinhar-se à chamada “ideologia woke”, interpretando a iniciativa como gesto político de imposição cultural. As redes sociais amplificaram o boicote, que rapidamente ganhou rostos emblemáticos, de celebridades country a slogans como *Go woke, go broke*. Do outro lado, organizações LGBTQ+ criticaram a empresa por não defender publicamente Mulvaney, interpretando o recuo como covardia e oportunismo. Paradoxalmente, a Bud Light perdeu simultaneamente a confiança de sua base tradicional e a adesão dos novos públicos que buscava conquistar.

Os efeitos comerciais foram imediatos: queda de até 30% nas vendas semanais, perda da liderança histórica e uma redução estimada entre US\$ 20 e 26 bilhões no valor de mercado da Anheuser-Busch InBev. Ainda que, em termos globais, o impacto representasse apenas cerca de 1% do volume da companhia, o símbolo da derrota foi desproporcional, transformando a Bud Light em exemplo paradigmático dos riscos de atrelar estratégias mercadológicas a pautas culturais polarizadas.

O episódio evidencia um ponto crucial no debate sobre *woke* e mercado: a tensão entre autenticidade e cálculo estratégico. Como apontou o ex-executivo Anson Frericks, o fracasso decorreu da ausência de coerência narrativa, uma marca sem histórico consistente de apoio à diversidade adotou, de forma abrupta, uma ação simbólica sem sustentação. Nessa perspectiva, o gesto publicitário configurou-se como simulacro (BAUDRILLARD, 1991): imagem de inclusão descolada de um compromisso real, prontamente percebida como performance oportunista.

Do ponto de vista crítico, o episódio Bud Light é mais do que um erro de cálculo empresarial. Ele ilustra as contradições próprias das sociedades de controle (DELEUZE, 1992), em que marcas modulam desejos e identidades, mas tornam-se vulneráveis quando sua narrativa não resiste ao escrutínio público. A publicidade funciona aqui como dispositivo (FOUCAULT, 1979), produtora de discursos de verdade sobre inclusão, ainda que subordinados à racionalidade mercadológica. Ao mesmo tempo, revela a lógica descrita por Han (2018): a apropriação da positividade da diversidade como instrumento de valorização da marca, mas que, ao falhar em sustentar essa positividade, converte-se rapidamente em negatividade reputacional.

Nesse sentido, a polêmica não deve ser lida como episódio isolado, mas como sintoma das tensões de nossa era, em que cada gesto simbólico, mesmo um brinde promocional, pode desencadear batalhas de identidade, disputas de mercado e lutas pela legitimidade cultural.

## **5. O Caso Jaguar — Rebranding e a Apropriação Simbólica**

Em novembro de 2024, a Jaguar Land Rover anunciou um reposicionamento radical de sua identidade visual: o tradicional logotipo do felino em salto foi substituído por um minimalista “J”; slogans como *Live Vivid* e *Copy Nothing* passaram a orientar a comunicação. As campanhas, marcadas pela ausência dos automóveis, privilegiaram modelos em cenários abstratos e cores vibrantes. Tratava-se de um gesto deliberado de ruptura com a imagem clássica da marca, historicamente vinculada ao luxo britânico conservador, em direção a um futuro 100% elétrico e, supostamente, conectado a novos públicos jovens e progressistas.

Esse rebranding, contudo, expôs de forma contundente os limites do uso instrumental da linguagem política e estética contemporânea para fins corporativos.

Em vez de transmitir ousadia e modernidade, o novo posicionamento foi percebido como genérico, desconectado e até contraditório: slogans como *Copy Nothing* acompanhados por um design amplamente criticado por sua falta de originalidade. Internamente, parte da equipe de design manifestou insatisfação, alegando perda de identidade e descaracterização do legado Jaguar. Externamente, a reação foi ainda mais severa: consumidores fiéis sentiram-se alienados e potenciais novos clientes não foram conquistados.

O impacto comercial foi imediato e devastador. Em abril de 2025, as vendas europeias despencaram 97,5% em relação ao mesmo período do ano anterior, uma das quedas mais drásticas já registradas por uma marca de luxo automotivo. A crise não se limitou à percepção estética: tarifas nos EUA, pressões da transição para os elétricos e um reposicionamento considerado “excessivamente woke” amplificaram a sensação de desorientação estratégica.

Assim como no caso Bud Light, o episódio Jaguar evidencia os riscos da apropriação simbólica por parte das corporações. Se, para Baudrillard (1991), a lógica do simulacro dissolve a diferença entre signo e referente, a Jaguar encarnou esse processo ao transformar a promessa de “luxo progressista” em pura superfície comunicativa, sem densidade cultural. A estratégia, em vez de singularizar a marca, tornou-a intercambiável em um mercado saturado por narrativas abstratas de inovação e diversidade.

Do ponto de vista deleuziano, o fracasso pode ser lido como efeito de um dispositivo de modulação (DELEUZE, 1992): a tentativa de ajustar identidades e desejos por meio de signos fluidos, porém incapazes de criar ressonância efetiva com o público. A Jaguar buscou “reprogramar” sua imagem através de códigos estéticos universais, mas acabou diluindo a consistência de seu enunciado. Foucault (1979) já advertia que os dispositivos produzem regimes de verdade, neste caso, a “verdade” da modernidade e da inclusão revelou-se frágil porque não se apoiava em práticas sociais nem em uma história de engajamento da marca. O mesmo signo que deveria produzir distinção converteu-se em vazio e desgaste.

O caso Jaguar revela, em chave distinta, a mesma lógica observada na Bud Light: quando empresas tentam apropriar-se de signos políticos ou culturais, seja a diversidade de gênero no caso da cervejaria, seja a promessa de um “luxo progressista” no caso da Jaguar, correm o risco de transformar estética em simulacro. O termo *woke*, nesse sentido, não aparece apenas como alvo de boicotes conservadores, mas como paradigma das tensões contemporâneas: um espaço em que o discurso de inovação e inclusão é rapidamente capturado como ferramenta de diferenciação

mercadológica, ao mesmo tempo em que expõe marcas à acusação de artificialidade e oportunismo.

Bud Light e Jaguar não são meros equívocos de marketing, mas sintomas de um dilema maior: a dificuldade das grandes corporações em lidar com a politização do consumo. O que deveria ser gesto de autenticidade cultural converte-se em cálculo estratégico, esvaziando o sentido original de engajamento social e transformando o *woke* em superfície publicitária. Nesse tabuleiro, tradição e inovação, inclusão e autenticidade tornam-se peças instáveis, mobilizadas por um mercado que busca legitimar-se ao mesmo tempo em que teme perder seus consumidores.

O exame comparativo permite compreender que a controvérsia em torno da cultura *woke* não se limita a “erros” de comunicação, mas revela a lógica pela qual o capitalismo contemporâneo se apropria do discurso político para convertê-lo em estratégia de diferenciação. O que está em jogo não é a autenticidade de um compromisso ético, mas a capacidade de traduzir signos sociais em valor de mercado. Nesse sentido, tanto Bud Light quanto Jaguar são sintomas de um processo mais amplo: a mercantilização do campo identitário. O sistema econômico não distingue, em sua lógica fundamental, entre conservadorismo e progressismo, inclusão e exclusão, o que importa é a possibilidade de incorporar tais signos a narrativas capazes de expandir o consumo. Diversidade, ruptura com tradições ou valorização da representatividade não emergem, nesse contexto, como fins em si mesmos, mas como recursos discursivos instrumentalizados para capturar públicos fragmentados.

Essa dinâmica insere-se em uma lógica de circulação simbólica que Baudrillard já descrevia: no capitalismo tardio, os objetos, e aqui, também as marcas, não valem tanto pelo que são, mas pelo que significam. A identidade cultural converte-se em signo manipulável, passível de ser anexado a slogans como *Live Vivid* ou a gestos como o envio de uma lata personalizada. O que se consome, em última instância, não é apenas cerveja ou automóvel, mas a promessa de pertencimento a um imaginário social mediado pela mercadoria.

O paradoxo é que, ao tentar ocupar esse espaço de mediação entre política e mercado, as empresas expõem-se simultaneamente a duas críticas: de um lado, a acusação de “politização excessiva” por setores conservadores, de outro, a denúncia de superficialidade e oportunismo por grupos progressistas. Em ambos os casos, revela-se a dificuldade de sustentar uma narrativa de engajamento em um sistema cujo fundamento não é o compromisso político, mas a rentabilidade.

Assim, o *woke* não pode ser compreendido apenas como movimento cultural ou ideologia em disputa, mas também como paradigma mercadológico, em que a política é reinscrita no código da mercadoria. O capitalismo, indiferente ao conteúdo

das identidades, transforma-as em signos circulantes: símbolos que podem ser apropriados, reciclados e mobilizados desde que revertam em lucro. A tensão contemporânea, portanto, não se dá entre esquerda e direita, inclusão ou exclusão, mas entre autenticidade e mercantilização, entre a promessa de emancipação e sua captura pelo mercado como mais uma estratégia de diferenciação.

Em última instância, o *woke* se apresenta não apenas como ideologia cultural, mas como repertório mercadológico: um conjunto de signos disponíveis à manipulação e reciclados em slogans e narrativas, desde que revertam em valor de mercado. O paradoxo é que, nesse processo, a promessa de emancipação convive permanentemente com sua captura, revelando a instabilidade de qualquer gesto simbólico quando reinscrito na gramática do consumo.

## **6. O Caso American Eagle: Jeans, Genes e a Disputa pelo Sentido do “Ser Americano”**

Se Bud Light e Jaguar ilustram diferentes modos de instrumentalização de causas sociais e os riscos de reposicionamentos identitários bruscos, o episódio da American Eagle talvez seja o caso mais explícito de publicidade convertida em campo de batalha político-cultural. O que começou como uma campanha de jeans estrelada por Sydney Sweeney rapidamente se transformou em uma grande briga: debates sobre raça, sexualidade, estética, política e até mesmo sobre o significado de ser norte-americano foram catalisados por uma peça publicitária que, em tese, apenas vendia calças.

A estratégia criativa partia de um trocadilho: *jeans* e *genes*. Nos vídeos, Sweeney aparece em uma versão sensualizada do chamado *Canadian tuxedo*, jaqueta jeans entreaberta, olhar provocativo, enquanto pronuncia frases que conectam corpo, herança genética e vestuário: “Genes are passed down from parents to offspring”; “My body’s composition is determined by my genes.” A mise-en-scène sexualizada, combinada ao discurso sobre genética, produziu uma conotação explosiva em um país em que, poucos meses antes, Donald Trump havia atribuído a “bad genes” o comportamento de imigrantes. Para muitos críticos, a mensagem não foi inocente: trata-se de um aceno velado a uma concepção racializada de identidade.

Aqui se cristaliza a ambiguidade estrutural da publicidade contemporânea. De um lado, a leitura “inocente”: um trocadilho desajeitado, humor raso apoiado na fisicalidade da modelo. De outro, a leitura crítica, que percebe o gesto como intencional ou, no mínimo, conivente com imaginários nacionalistas e raciais, ainda mais em uma marca chamada *American Eagle*, evocando diretamente símbolos de identidade nacional. Nesse campo de tensões, progressistas e conservadores se

engajaram: uns para denunciar a campanha como “racista e irresponsável”; outros para ridicularizar a ideia de que “é só uma propaganda de jeans” pudesse carregar tanto peso político. O episódio alcançou tal grau de polarização que até a Casa Branca se pronunciou, transformando o slogan em pauta nacional.

Do ponto de vista teórico, o que interessa não é decidir se a American Eagle quis ou não se associar a discursos racializados, mas compreender como a publicidade opera como superfície de inscrição da luta simbólica. A metáfora genética não foi recebida como neutra porque, em sociedades atravessadas por conflitos em torno da diferença, nenhum signo é neutro. A moda, como lembra a historiadora Emma McClendon (2018), é talvez a forma mais íntima de identidade, pois está colada ao corpo, literalizando tensões sobre pertencimento, visibilidade e diferença.

Assim como Bud Light buscou performar “diversidade” para ampliar mercado e Jaguar tentou se reinventar ao custo de alienar sua herança, a American Eagle mostra que até mesmo um trocadilho pode se converter em arena de disputa ideológica. Não porque o mercado deseje assumir lados políticos, mas porque sua lógica é sempre a de capturar signos em circulação social e reinscrevê-los na gramática mercadológica. Se for preciso falar de genes, falará. Se for preciso falar de raça, falará. Se for preciso falar de gênero, falará. O que importa não é fidelidade a uma causa ou identidade, mas a conversão de tais signos em mecanismo de diferenciação, valor e, em última instância, lucro.

A operação retórica é sofisticada: ao apropriar-se do signo da biologia, a American Eagle produz um efeito de naturalização da moda, como se o consumo pudesse ser justificado por algo tão incontornável quanto a herança genética. Mais do que vender calças, a marca vende um pertencimento inato, deslocando o discurso publicitário para um território que beira a essencialização identitária: não é preciso conquistar nada, pois já está “nos genes” do consumidor a afinidade com o produto.

Na lógica capitalista de captura do discurso, assim como nos casos Bud Light e Jaguar, o gesto não é de ruptura, mas de reinvenção da gramática de mercado. A diferença é que, em vez de instrumentalizar diretamente marcadores sociais de diferença como raça, gênero ou sexualidade, a American Eagle apropria-se de um imaginário pseudobiológico para criar uma camada de distinção. A promessa é paradoxal: todos podem pertencer porque isso estaria inscrito na natureza de cada um, mas esse pertencimento só se atualiza plenamente no ato de consumo.

Essa estratégia revela um ponto de inflexão central na publicidade contemporânea: a substituição da ênfase no esforço aspiracional (ser como o modelo da campanha) por uma ênfase na autenticidade naturalizada (você já é aquilo, basta comprar para confirmar). Trata-se de um deslocamento do eixo do desejo: o consumo

não mais como conquista, mas como legitimação de uma identidade. Nesse sentido, a campanha *jeans/genes* exemplifica com precisão a lógica de apropriação pela qual o capitalismo opera sobre discursos identitários, seja explorando causas sociais, seja mobilizando metáforas biológicas.

## 7. O Jogo de Espelhos

Se Bud Light e Jaguar buscaram explorar o imaginário *woke* como capital simbólico, um investimento na diferença identitária como diferencial mercadológico, a American Eagle seguiu caminho inverso. A campanha *jeans/genes*, ao destacar corpos “padrão”, reforçou uma noção de autenticidade vinculada ao biológico, ao natural e ao imutável. O trocadilho não é apenas recurso retórico: constitui um ponto de inflexão, sinalizando a recusa da fluidez identitária em nome de uma “verdade genética” que, paradoxalmente, também é construída discursivamente como signo publicitário.

Esse movimento, no entanto, não se distancia da lógica que anima Bud Light ou Jaguar: em todos os casos, trata-se de apropriação de discursos sociais, recodificados em imagens e slogans para gerar diferenciação e engajamento. *Woke* e *anti-woke* funcionam como polos de uma máquina binária que se reforça mutuamente, sustentando um jogo de contradições que, longe de enfraquecer, alimenta o próprio sistema capitalista. Ao enfatizar a identidade como campo de disputa, cria-se um mercado de narrativas em que tanto a diversidade quanto a sua recusa opera como mercadorias.

Nesse sentido, American Eagle não representa ruptura, mas o outro lado da mesma engrenagem. Se o “*woke*” é absorvido como promessa de diferenciação e inclusão, o “*anti-woke*” se apresenta como retorno à tradição, autenticidade ou “normalidade”, igualmente mercantilizadas. A batalha simbólica entre os dois discursos, longe de alterar substancialmente estruturas políticas ou econômicas, se sustenta no plano da significação, convertendo-se em espetáculo de antagonismos. O capitalismo demonstra aqui sua força adaptativa: pouco importa se o signo é progressista ou conservador, desde que consiga converter tensões sociais em valor de mercado.

Assim, entre Bud Light, Jaguar e American Eagle, observa-se que a arena identitária se tornou campo de disputa simbólica em que as marcas ensaiam um papel político que, na prática, se esvazia em slogans. A retórica do “*woke*” e a do “*anti-woke*” se apresentam como forças contrárias, mas de fato se alimentam de uma mesma lógica: a mercantilização da identidade como signo, o consumo como espaço de dramatização das tensões sociais e a publicidade como palco privilegiado de uma

política de simulacro. Estes exemplos mostram que a disputa em torno do termo *woke* não se restringe a estratégias de marketing ou a embates entre progressistas e conservadores. Mais profundamente, revelam como a política da identidade é capturada e reinscrita em uma lógica de poder e visibilidade.

Michel Foucault (1978) nos ajuda a compreender que, no capitalismo contemporâneo, o poder não se exerce apenas pela repressão, mas também pela produção de subjetividades. O que está em jogo nos três casos é justamente essa produção: identidades raciais, de gênero ou nacionais são deslocadas do campo da luta social para o da gestão mercadológica. A lata personalizada da Bud Light, o rebranding da Jaguar e o trocadilho da American Eagle não são gestos neutros: constituem modos de governar condutas, orientar desejos e normatizar estilos de vida sob a lógica da mercadoria. O poder moderno não apenas reprime, fabrica modos de vida. Nesse sentido, a apropriação corporativa do *woke* é um exercício de biopolítica: corpos, diferenças e identidades tornam-se governáveis não apenas por normas jurídicas ou disciplinares, mas por narrativas publicitárias que organizam desejos e afetos.

Se Foucault expõe o processo de normatização, Gilles Deleuze (1992) mostra como esse poder se torna ainda mais difuso nas sociedades de controle. O consumidor não é obrigado a adotar uma identidade, mas é continuamente convidado a modulá-la: ser “inclusivo”, ser “progressista”, ser “tradicional”. Cada escolha de produto se converte em atualização performática de posição em um mercado que transforma identidade em fluxo. Nesse sentido, Bud Light e Jaguar não fracassaram por “politizar demais” o consumo, mas por não conseguirem sustentar a modulação desejada, rompendo a coerência narrativa necessária para manter a adesão de seus públicos. Deleuze (1992), ao propor a passagem da disciplina ao controle, descreve um mundo em que as condutas são moduladas incessantemente. O *woke* como estratégia de mercado exemplifica esse processo: não se trata de impor identidades, mas de oferecer fluxos de identificação, inclusivos ou anti-inclusivos, capazes de capturar públicos específicos.

Nesse viés, é pertinente a posição de Byung-Chul Han (2018): na sociedade da transparência, a diferença só existe se for visível. O marketing opera precisamente nessa lógica da visibilidade total. A campanha da American Eagle evidencia isso: corpos e genes são expostos como superfície estética, como espetáculo da diversidade ou da “autenticidade natural”. O problema não está em mostrar, mas em reduzir a diferença ao regime da exibição, esvaziando seu potencial político e reinscrevendo-a no circuito mercadológico. A diversidade, nesse regime, converte-se em espetáculo:

hashtags, campanhas e slogans transformam corpos e narrativas em superfícies de visibilidade, neutralizando sua dimensão emancipatória.

Vistos por esse prisma, Bud Light, Jaguar e American Eagle não são apenas exemplos de estratégias de mercado ou polêmicas culturais, mas sintomas de uma dinâmica mais ampla: a captura da subjetividade pelo capital. O *woke*, enquanto discurso de emancipação, torna-se recurso de gestão simbólica; e, enquanto promessa de diferença, converte-se em superfície publicitária. O que se consome, nesses casos, não é cerveja, carro ou jeans, mas uma forma de vida estetizada, filtrada e modulada pelo mercado.

## 8. Conclusão

A trajetória do termo *woke*, desde sua origem na luta contra injustiças raciais até sua apropriação mercadológica, evidencia como discursos emancipatórios podem ser capturados, reconfigurados e transformados em recursos de diferenciação no capitalismo contemporâneo. Os casos Bud Light, Jaguar e American Eagle não revelam apenas equívocos estratégicos ou “excessos de politização”, mas expõem a lógica estrutural de um sistema que converte identidades em mercadorias e diferenças em superfícies de consumo.

À luz de Foucault, Deleuze e Han, observa-se que o *woke*, ao ingressar no mercado, deixa de ser apenas consciência crítica para integrar um dispositivo de poder: governa condutas, modula subjetividades, exige visibilidade constante e, no limite, circula como simulacro esvaziado de substância política. A luta por reconhecimento se converte em economia de signos, em que tanto o “progressismo inclusivo” quanto a retórica “anti-woke” operam como polos complementares de uma mesma engrenagem de captura simbólica.

O impasse central, portanto, não reside simplesmente em estar “a favor” ou “contra” o *woke*, mas em compreender como a política da identidade se transforma em espetáculo de mercado. Nesse cenário, a emancipação prometida corre o risco de ser continuamente reterritorializada pela lógica da mercadoria, enquanto o consumo passa a ocupar o lugar da política como principal arena de disputa.

Se o *woke* nasceu como gesto de despertar, sua metamorfose contemporânea nos obriga a perguntar: despertamos para quê? Para a consciência das injustiças ou para a sofisticação com que o capital as absorve? A resposta a essa questão é decisiva, pois dela depende nossa capacidade de distinguir entre emancipação autêntica e sua captura pela mercadoria, entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro mercadológico.

## REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991 [1981].

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1968].

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

*Virtualia Journal*, Ouro Preto, v. 01, n. 01, jan./jun. 2026

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. v. 1: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

HAN, B.-C. *A sociedade da transparência*. Lisboa: Relógio d'Água, 2018.

HAN, B.-C. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

KELLEY, W. M. If you're woke you dig it. *The New York Times*, Nova York, 20 de maio 1962.

McCLENDON, E. *The body: fashion and physique*. New York: The Museum at FIT, 2017. Disponível em: <https://www.fitnyc.edu/museum/exhibitions/the-body-fashion-physique.php>. Acesso em: 29 ago. 2025.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Woke*. Oxford: Oxford University Press, 2017. Disponível em: <https://www.oed.com/>. Acesso em: 29 ago. 2025.


SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].


THE GUARDIAN. *Survey on perceptions of woke culture*. Londres: Guardian Research, 2025.

## **Habermas e o Contexto Brasileiro: Tradução Teórica e Desafio Prático**

**Marco Bettine**

Universidade São Paulo – USP

 <https://orcid.org/0000-0003-0632-2943>

 <http://lattes.cnpq.br/7182630037303885>

[marcobettine@usp.br](mailto:marcobettine@usp.br)

### **Resumo**

O artigo propõe uma leitura situada da teoria habermasiana, reinterpretando a racionalidade comunicativa a partir das condições históricas, sociais e políticas do Brasil e do Sul global. Parte-se da premissa de que “pensar Habermas desde o Sul” não implica uma simples transposição terminológica de categorias produzidas no centro da modernidade, mas uma travessia epistemológica que submete tais categorias ao teste crítico de experiências históricas marcadas por desigualdades estruturais, exclusões persistentes e déficits de legitimação democrática. Nesse sentido, o artigo sustenta que as premissas da teoria do agir comunicativo, da esfera pública e da democracia deliberativa não devem ser compreendidas como descrições empíricas de sociedades já amplamente igualitárias, mas como reconstruções normativas pragmático-formais cuja realização é sempre histórica, contingente e disputada. O texto desenvolve essa hipótese a partir de três eixos principais. Em primeiro lugar, explicita o significado do método reconstrutivo em Habermas, distinguindo-o tanto da fundamentação transcendental clássica quanto da descrição sociológica empírica, e enfatizando seu caráter intermediário, voltado à explicitação de pressupostos normativos imanentes às práticas comunicativas. Em segundo lugar, analisa a distinção entre mundo da vida e sistemas, destacando o papel da solidariedade como forma de integração social linguistificada e examinando as patologias associadas à colonização do mundo da vida em contextos de modernização periférica, como o brasileiro. Em terceiro lugar, o artigo articula a teoria habermasiana com debates contemporâneos sobre redistribuição e reconhecimento, bem como com contribuições do pensamento crítico latino-americano, em especial aquelas que problematizam as condições históricas de inclusão, participação e reconhecimento no Sul global. Ao longo da análise, argumenta-se que a modernidade brasileira deve ser compreendida como projeto

normativo inacabado, marcado por um descompasso estrutural entre modernização institucional e racionalização comunicativa. Nessa chave, a racionalidade comunicativa emerge não como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. O artigo conclui que a leitura situada de Habermas não enfraquece seu universalismo normativo, mas o radicaliza, ao evidenciar que sua validade depende de processos históricos concretos de ampliação da inclusão e da participação democrática.

**Palavras-chave:** Habermas; racionalidade comunicativa; reconhecimento; epistemologias do Sul; esfera pública; Brasil.

## **Abstract**

The article offers a situated reading of Habermas's theory by reinterpreting communicative rationality in light of Brazil's historical, social, and political conditions and, more broadly, those of the Global South. It starts from the assumption that "thinking Habermas from the South" does not involve a merely terminological translation of categories developed at the center of modernity, but rather an epistemological crossing that critically tests these categories against historical experiences marked by structural inequalities, persistent exclusions, and deficits of democratic legitimacy. From this perspective, the premises of the theory of communicative action, the public sphere, and deliberative democracy are not understood as empirical descriptions of already egalitarian societies, but as pragmatic-formal normative reconstructions whose realization is always historical, contingent, and contested. The article develops this argument along three main axes. First, it clarifies the meaning of the reconstructive method in Habermas, distinguishing it both from classical transcendental foundations and from empirical sociological description, while emphasizing its intermediate status as a critical procedure aimed at making explicit the normative presuppositions immanent to communicative practices. Second, it examines the distinction between lifeworld and systems, highlighting solidarity as a linguistically mediated form of social integration and analyzing the pathologies associated with the colonization of the lifeworld in contexts of peripheral modernization such as Brazil. Third, the article situates Habermas's theory within contemporary debates on redistribution and recognition, as well as in dialogue with Latin American critical thought, particularly approaches that problematize the historical conditions of inclusion, participation, and recognition in the Global South. Throughout the analysis, the article argues that Brazilian modernity should be understood as an unfinished normative project, characterized by a structural mismatch between institutional modernization and communicative rationalization. In this framework, communicative rationality

does not function as a description of an already consolidated reality, but as a critical standard for diagnosing the limits of democracy and for orienting processes of reconstruction of the public sphere, law, and popular sovereignty. The article concludes that a situated reading of Habermas does not weaken his normative universalism but rather radicalizes it by showing that its validity depends on concrete historical processes of expanding democratic inclusion and participation.

**Keywords:** Habermas; communicative rationality; recognition; epistemologies of the South; public sphere; Brazil.

## Introdução

Pensar Jürgen Habermas a partir do Brasil é empreender uma travessia simultaneamente filosófica e política. Não se trata de uma mera tradução terminológica de categorias produzidas no contexto europeu, mas de uma transposição epistemológica que submete a teoria à prova de uma formação social marcada por desigualdades estruturais, heranças coloniais persistentes e déficits históricos de legitimação democrática. Nesse sentido, “pensar Habermas desde o Sul Global” implica deslocar o eixo da modernidade normativa para contextos em que as promessas emancipatórias da razão convivem com experiências reiteradas de exclusão, silenciamento e assimetria comunicativa.

O objetivo central deste artigo é propor uma leitura situada da teoria habermasiana, em especial da *Teoria do Agir Comunicativo*, à luz das condições históricas, sociais e políticas do Brasil. Sustenta-se que, em sociedades periféricas, a racionalidade comunicativa não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas deve ser reconstruída como prática crítica orientada ao reconhecimento, à escuta e à resistência discursiva frente às patologias da dominação sistêmica. Trata-se, portanto, de uma reconstrução teórica no sentido próprio atribuído por Habermas ao método reconstrutivo: não uma descrição empírica da realidade social, nem uma dedução normativa transcendental, mas a explicitação das competências e pressupostos normativos imanentes às práticas sociais de comunicação, tal como elas se manifestam em contextos históricos determinados.

Em Jürgen Habermas, o conceito de reconstrução designa um procedimento metodológico específico que se distingue tanto da descrição empírica quanto da fundamentação transcendental clássica. Reconstruir significa explicitar, de forma reflexiva e crítica, os pressupostos normativos e as competências pragmáticas que já operam implicitamente nas práticas sociais,

linguísticas e institucionais dos sujeitos. Em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, Habermas define a reconstrução como um método que busca identificar “estruturas de racionalidade” imanentes aos processos históricos de aprendizagem social, sem reduzi-los a leis causais nem os elevar a princípios a-históricos. Já nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, esse método é aprofundado como reconstrução pragmático-formal: trata-se de tornar explícitas as condições de possibilidade do entendimento linguístico, isto é, as pretensões de validade, as regras implícitas da argumentação e as formas de coordenação da ação orientadas ao consenso. A reconstrução, portanto, não prescreve normas externas à vida social, nem descreve simplesmente o que ocorre de fato; ela opera num nível intermediário, esclarecendo os potenciais normativos inscritos nas práticas comunicativas reais, sempre de modo histórico, falível e aberto à revisão. Nesse sentido, o método reconstrutivo é central para a crítica social habermasiana, pois permite articular normatividade e empiria sem recorrer nem ao positivismo sociológico nem ao fundacionalismo filosófico.

A abordagem adotada é de natureza teórico-interpretativa, ancorada na análise conceitual das obras centrais de Habermas, sobretudo *Teoria do Agir Comunicativo*, *Mudança Estrutural da Esfera Pública* e *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, em diálogo crítico com intérpretes e continuadores da teoria crítica contemporânea. Parte-se do reconhecimento de que a teoria habermasiana não ignora a historicidade nem as assimetrias sociais que atravessam os processos comunicativos; ao contrário, ela formula suas pretensões normativas como condições pragmático-formais do discurso, cuja realização é sempre histórica, contingente e sujeita a processos de aprendizagem social. É precisamente essa tensão entre universalidade normativa e concretização histórica que se torna particularmente visível quando a teoria é lida a partir de contextos periféricos.

Nesse quadro, o Brasil surge como um laboratório privilegiado para testar os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa. A modernização brasileira combinou institucionalização formal do Estado e do mercado com fragilidade persistente da esfera pública inclusiva, produzindo um cenário em que a linguagem é, ao mesmo tempo, meio de entendimento e arena de disputa simbólica. A comunicação pública é atravessada por desigualdades raciais, de classe e de gênero que deformam as condições de reciprocidade exigidas pelo discurso, fazendo com que o reconhecimento se converta em luta cotidiana e a deliberação democrática assuma frequentemente um caráter contra-hegemônico.

O artigo está organizado da seguinte forma. Na primeira seção, examina-se o conceito de racionalidade comunicativa e suas condições de possibilidade em contextos marcados por desigualdade estrutural, discutindo os limites da simetria discursiva pressuposta pela teoria. Em seguida, analisa-se a distinção entre mundo da vida e sistemas, com atenção especial às formas precoces de colonização do mundo da vida na modernidade brasileira. A terceira seção aborda a esfera pública a partir da tensão entre reconhecimento e exclusão, articulando a contribuição habermasiana com críticas e ampliações propostas por autores como Nancy Fraser (2003) e Axel Honneth (2009). Por fim, discute-se o diálogo entre a teoria do discurso e as epistemologias do Sul, em especial a ética da libertação e a ecologia de saberes, examinando em que medida essas perspectivas reconfiguram, sem negar, o universalismo normativo da teoria habermasiana.

Ao propor essa leitura situada, o artigo não pretende opor Habermas ao Sul global, nem sugerir a insuficiência pura e simples de sua teoria, mas reconstruí-la criticamente a partir de experiências históricas nas quais a razão comunicativa emerge menos como dado institucional e mais como prática de resistência, reconhecimento e esperança democrática. É nesse movimento de tradução crítica, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, que se delinea a contribuição deste trabalho.

## **1. A Razão Comunicativa em Terras Desiguais**

A reconstrução habermasiana da racionalidade moderna, desenvolvida sobretudo na *Teoria do Agir Comunicativo*, representa uma inflexão decisiva no pensamento social contemporâneo ao deslocar o fundamento da normatividade da consciência individual para a intersubjetividade linguística. Contra a redução da razão à racionalidade instrumental, orientada à eficácia e ao controle, Habermas propõe uma concepção de racionalidade comunicativa ancorada na linguagem e orientada ao entendimento (*Verständigung*). Nessa perspectiva, as normas e pretensões de validade não derivam de princípios transcendentais, mas das condições pragmático-formais do uso da linguagem, isto é, da possibilidade de os participantes justificarem reciprocamente suas afirmações sob pressupostos de simetria, reciprocidade e ausência de coerção. Como formula o próprio autor: “o *telos* do entendimento está inscrito na própria estrutura da linguagem” (HABERMAS, 2012a, p. 385).

Essa concepção, entretanto, não deve ser compreendida como descrição empírica de sociedades já plenamente racionalizadas do ponto de vista comunicativo. Habermas jamais pressupôs que as condições do discurso estivessem plenamente realizadas, nem mesmo nos contextos centrais da modernidade europeia. Ao contrário, as pretensões de validade operam como critérios normativos cuja realização depende de processos históricos de aprendizagem social. A passagem do transcendental ao pragmático-formal, movimento amplamente discutido pelo próprio Habermas em textos posteriores, indica precisamente que a racionalidade comunicativa se constitui como horizonte regulador imanente às práticas sociais, e não como estado de coisas dado.

É nesse ponto que a leitura situada desde contextos periféricos se torna conceitualmente produtiva. Quando a teoria atravessa o Atlântico e é confrontada com formações sociais marcadas por desigualdades estruturais persistentes, como a brasileira, o ideal do entendimento revela com maior nitidez sua dimensão crítica. O Brasil não é simplesmente um espaço onde a racionalidade comunicativa “falhou”, mas um contexto no qual suas condições de possibilidade são permanentemente tensionadas por assimetrias de poder racializadas, classistas e de gênero. Aqui, a linguagem não opera apenas como meio de entendimento, mas também como campo de disputa simbólica, no qual a validade do discurso é frequentemente definida por hierarquias sociais e não pela força do melhor argumento.

Nesse sentido, a questão não é saber se “fomos modernos” ou não, mas compreender como a modernização brasileira produziu formas específicas de racionalização dissociadas da inclusão comunicativa. A institucionalização do Estado e do mercado ocorreu sem a consolidação correspondente de uma esfera pública amplamente inclusiva, o que resultou em um déficit estrutural de reciprocidade discursiva. Como observa Marcos Nobre (2004, p. 19), a teoria habermasiana oferece uma utopia normativa poderosa, mas encontra, em contextos periféricos, uma realidade comunicativa atravessada por hierarquias sociais que distorcem o reconhecimento recíproco dos participantes do discurso. A observação é pertinente e permite esclarecer um ponto metodológico central da teoria habermasiana. Desde o diagnóstico do esgotamento das energias utópicas, formulado por Habermas em *A Nova Obscuridade*, o autor reconhece explicitamente os limites históricos da modernidade capitalista e das promessas emancipatórias associadas ao progresso social, afastando-se de qualquer pressuposto ingênuo de realização plena das condições normativas do discurso.

As premissas da *Teoria do Agir Comunicativo*, da esfera pública e da democracia deliberativa nunca foram apresentadas como descrições empíricas de sociedades efetivamente igualitárias, mas como reconstruções normativas imanentes a práticas sociais historicamente situadas. É nesse sentido que a disputa em torno do estatuto “transcendental” ou “pragmático” da teoria deve ser compreendida à luz do movimento interno da obra habermasiana, especialmente aquele desenvolvido em *Para a reconstrução do materialismo histórico* e aprofundado nos prefácios e introduções da *Teoria do Agir Comunicativo*, nos quais Habermas explicita a passagem de um modelo transcendental forte para uma abordagem pragmático-formal. Nesse quadro, as condições do discurso não são concebidas como pressupostos já realizados, seja no Norte, seja no Sul global, mas como critérios normativos cuja validade depende de processos históricos de aproximação, aprendizagem e institucionalização sempre desiguais. Longe de ignorar as assimetrias estruturais das sociedades periféricas, Habermas parte do reconhecimento de que desigualdades sociais, econômicas e culturais afetam diretamente a simetria comunicativa, razão pela qual o ideal do consenso deve ser entendido como horizonte regulador crítico, e não como dado empírico. Essa interpretação é reiterada em entrevistas e textos tardios do autor e retomada de modo particularmente claro em *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, onde Habermas reconhece que as transformações contemporâneas da esfera pública, marcadas por desigualdade, midiaticização e fragmentação, intensificam o hiato entre validade normativa e realização histórica. Assim, a teoria do discurso não pressupõe sociedades já amplamente inclusivas, mas fornece instrumentos críticos para analisar precisamente por que e como tais condições permanecem historicamente incompletas, tanto no centro quanto na periferia do capitalismo.

A teoria do agir comunicativo pressupõe que os atores possam, ao menos em princípio, participar de processos de argumentação sob condições simétricas de poder e competência. Todavia, em sociedades estruturalmente desiguais, essas condições são sistematicamente fragilizadas. Como destaca Luiz Repa (2011, p. 53), a argumentação racional é mediada por barreiras materiais e simbólicas que afetam quem pode falar, quem é ouvido e quais vozes são reconhecidas como portadoras de validade. No Brasil, essa distorção manifesta-se em múltiplos níveis: na desigualdade de acesso à educação e à linguagem pública legítima; na concentração dos meios de comunicação; na exclusão digital; e na persistência de formas de desqualificação simbólica que afetam grupos racializados e subalternizados.

É precisamente por isso que a afirmação habermasiana segundo a qual “a racionalidade comunicativa só se realiza quando o poder é suspenso e substituído pela força do melhor argumento” (HABERMAS, 2012a, p. 115) adquire, no contexto brasileiro, uma densidade política particular. A suspensão do poder não pode ser entendida aqui como pressuposto já dado, mas como tarefa prática e histórica. O agir comunicativo emerge menos como dado institucional estabilizado e mais como prática contra-hegemônica, na qual falar e escutar tornam-se gestos de resistência à naturalização da desigualdade.

Nessa chave interpretativa, a racionalidade comunicativa não se reduz a procedimento cognitivo, mas assume uma dimensão ética e política. A comunicação pública converte-se em espaço de luta por reconhecimento, no qual a validade do discurso depende da reconfiguração das condições sociais que tornam possível a participação efetiva dos sujeitos. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 74), a modernidade periférica brasileira constitui um terreno no qual o agir comunicativo só pode emergir como prática crítica, e não como reflexo automático de instituições democráticas consolidadas.

Essa leitura não implica negar o universalismo normativo da teoria habermasiana, mas situá-lo historicamente. As pretensões de validade permanecem universais em sua forma, porém sua realização é sempre contingente e desigual. A racionalidade comunicativa, quando lida desde o Brasil, revela-se como projeto inacabado de democratização da linguagem, no qual a integração social depende da capacidade de transformar relações de poder em relações discursivas. Em contextos marcados por exclusão estrutural, essa transformação não é garantida: ela precisa ser conquistada por meio de práticas comunicativas que desafiem o silêncio social e reinstalem o outro como interlocutor legítimo.

A razão comunicativa em terras desiguais, portanto, não é um luxo teórico, mas uma exigência histórica. Ela expressa a busca por uma forma de racionalidade pública capaz de incluir os excluídos e de reconstruir a confiança intersubjetiva em meio a crises recorrentes de legitimidade. No Brasil, esse ideal não se realiza como consenso estabilizado, mas como processo conflitivo de aprendizagem democrática, no qual a linguagem permanece o principal recurso para resistir à colonização sistêmica e para reinscrever a promessa emancipatória da modernidade no terreno concreto da vida social.

No contexto brasileiro, vale recuperar o diálogo em que Habermas, entrevistado por Bárbara Freitag (1989) na *Revista Tempo Brasileiro*, recusa a imagem do filósofo como “figura-chave” portadora de soluções e reafirma, em

contrapartida, uma função pública mais sóbria: a filosofia como intérprete do mundo vivido e como prática intelectual que participa do esclarecimento cultural em cooperação com as ciências sociais. Essa autolimitação, longe de esvaziar o projeto crítico, desloca o núcleo normativo para o plano reflexivo-metódico: não se trata de oferecer “receitas” substantivas de vida boa, mas de reconstruir condições e procedimentos pelos quais conflitos e pretensões de validade possam ser tematizados e criticados. Lida desde uma sociedade marcada por desigualdades persistentes, essa posição ilumina o problema central da tradução teórica: a teoria não “viaja” intacta, pois depende das mediações histórico-sociais que tornam a linguagem simultaneamente meio de entendimento e arena de disputa por reconhecimento.

## **2. O Mundo da Vida e as Patologias Tropicais da Modernidade**

Habermas define o mundo da vida como o horizonte simbólico pré-reflexivo que sustenta as interações cotidianas orientadas ao entendimento. Em formulação clássica, afirma: “Entendo por mundo da vida o horizonte de fundo, sempre já pressuposto, no interior do qual os participantes da comunicação se movem, interpretam situações, compreendem-se mutuamente e coordenam suas ações.” (HABERMAS, 2012, p. 231). Em outra passagem decisiva, Habermas explicita sua estrutura tripartida: “O mundo da vida é composto por cultura, sociedade e personalidade, isto é, por reservas de saber cultural, por ordens legítimas e por competências de ação e identidade pessoal.” (HABERMAS, 2012, p. 209). Essas três dimensões correspondem, respectivamente, à reprodução cultural, à integração social e à socialização dos sujeitos.

Os sistemas designam esferas funcionalmente diferenciadas da sociedade moderna, cuja coordenação da ação não ocorre por meio do entendimento linguístico, mas por meios de controle não linguísticos. Habermas formula de modo direto: “Chamo de sistemas aquelas áreas da sociedade em que a coordenação da ação é desacoplada do entendimento linguístico e passa a ser assegurada por meios generalizados de comunicação, como o dinheiro e o poder.” (HABERMAS, 2012, p. 168). E complementa, explicitando a distinção estrutural em relação ao mundo da vida: “Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio da ação comunicativa, os sistemas se reproduzem segundo imperativos funcionais, orientados à eficiência e à estabilização de processos.” (HABERMAS, 2012, p. 173).

A distinção entre mundo da vida (*Lebenswelt*) e sistemas constitui um dos eixos estruturantes da teoria social de Jürgen Habermas. O mundo da vida

designa o horizonte de fundo das práticas comunicativas cotidianas: o conjunto de saberes culturais compartilhados, normas socialmente reconhecidas e identidades pessoais que possibilitam a coordenação da ação por meio do entendimento linguístico. Trata-se do espaço da integração social mediada pela linguagem, no qual a solidariedade se constitui a partir do reconhecimento intersubjetivo. Os sistemas, por sua vez, referem-se às esferas funcionalmente diferenciadas da economia e da administração estatal, cuja coordenação da ação ocorre por meios não linguísticos, respectivamente, o dinheiro e o poder, orientados à eficiência e à reprodução material da sociedade.

Em Jürgen Habermas, a solidariedade deve ser compreendida como uma forma específica de integração social, distinta tanto da coordenação sistêmica pelo mercado quanto da regulação administrativa pela burocracia. Integração social, no sentido habermasiano, designa o modo pelo qual os indivíduos coordenam consciente e autonomamente sua cooperação para a ação social, orientando-se por normas que podem ser aceitas, contestadas e justificadas reciprocamente. Essa coordenação ocorre por meios linguistificados, isto é, por processos de entendimento mediados pela linguagem, nos quais os participantes reconhecem uns aos outros como interlocutores válidos e capazes de responder por suas ações. A solidariedade emerge precisamente desse tipo de coordenação comunicativa: ela não é um sentimento moral difuso nem uma disposição altruísta subjetiva, mas o resultado estrutural de práticas sociais nas quais a ação é orientada por expectativas normativas compartilhadas e por vínculos de reconhecimento intersubjetivo. Em contraste, o mercado integra a ação social por meio do dinheiro, um meio não linguístico que coordena comportamentos de forma funcional e estratégica, enquanto a burocracia estatal o faz por meio do poder administrativo, isto é, da capacidade institucionalizada de impor decisões juridicamente vinculantes. Como Habermas esclarece em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, esse poder administrativo deve ser rigorosamente distinguido do poder social ou comunicativo, que se forma na esfera pública a partir de processos discursivos de formação da opinião e da vontade. A solidariedade, portanto, ocupa um lugar normativo próprio na arquitetura da sociedade moderna: ela é o princípio de integração do mundo da vida, sem o qual nem o mercado nem o Estado podem adquirir legitimidade duradoura, pois apenas a coordenação comunicativa da ação pode sustentar a aceitação reflexiva das normas que regem a cooperação social.

A tese da cooriginalidade entre soberania popular e autonomia privada ocupa um lugar central na teoria democrática de Jürgen Habermas e é formulada

de modo sistemático no ensaio *Habermas entre Rousseau e Kant* (1992), posteriormente integrado a *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*. Contra a oposição clássica entre liberalismo e republicanismo, Habermas sustenta que os direitos individuais (autonomia privada) e a capacidade coletiva de autolegislação democrática (soberania popular) não são princípios concorrentes nem hierarquizáveis, mas se pressupõem mutuamente. A autonomia privada, isto é, o conjunto de direitos subjetivos que garantem liberdade individual, igualdade jurídica e proteção contra coerções, só pode ser legitimamente assegurada se os próprios cidadãos forem autores das leis às quais se submetem. Inversamente, a soberania popular só pode ser exercida de modo não arbitrário se os participantes do processo democrático dispuserem previamente de direitos que lhes garantam liberdade de expressão, associação, participação e contestação. Direitos humanos e democracia, portanto, não se fundam em fontes normativas distintas (moral versus política), mas emergem conjuntamente de um mesmo processo discursivo de formação da vontade coletiva. Essa cooriginalidade rompe tanto com a primazia liberal dos direitos pré-políticos quanto com a primazia republicana da vontade geral, propondo uma concepção procedimental de legitimidade em que o direito se legitima quando pode ser entendido simultaneamente como garantia da liberdade individual e como expressão da autodeterminação democrática dos cidadãos.

A distinção entre mundo da vida e sistemas permite compreender com precisão o núcleo crítico da teoria habermasiana da modernidade. Enquanto o mundo da vida se reproduz por meio do agir comunicativo, sustentando a integração social a partir de normas, valores e significados compartilhados, os sistemas econômico e administrativo operam segundo lógicas funcionais orientadas à eficiência, estabilizadas por meios não linguísticos como o dinheiro e o poder. Essa diferenciação não é, em si mesma, patológica; ao contrário, constitui um ganho evolutivo das sociedades modernas, ao possibilitar maior complexidade e capacidade de coordenação social. A patologia emerge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos extrapolam suas esferas próprias e passam a substituir processos comunicativos de entendimento por formas instrumentais de coordenação da ação. Nesse processo, relações sociais antes mediadas pela linguagem são reconfiguradas segundo imperativos funcionais, enfraquecendo a solidariedade social, a legitimidade normativa e a capacidade dos sujeitos de participar reflexivamente da formação da vontade coletiva. A crítica da colonização, portanto, não se dirige à existência dos sistemas, mas à sua expansão desregulada sobre esferas da vida

social que dependem, para sua reprodução, do reconhecimento intersubjetivo e da racionalidade comunicativa.

Habermas insiste que essa diferenciação não é, em si mesma, patológica. Ao contrário, ela é um resultado histórico dos processos de racionalização da modernidade, que permitiram o aumento da complexidade social e a autonomia relativa das esferas sociais. A patologia surge quando ocorre a colonização do mundo da vida, isto é, quando mecanismos sistêmicos passam a substituir formas comunicativas de integração social. Como define o autor, “a colonização do mundo da vida ocorre quando os mecanismos de coordenação sistêmica substituem as formas de integração comunicativa” (HABERMAS, 2012b, p. 348). Nesse caso, relações orientadas ao entendimento são progressivamente reconfiguradas segundo lógicas instrumentais, comprometendo a reprodução simbólica da sociedade.

No contexto brasileiro, esse diagnóstico assume contornos específicos. A modernidade no Brasil não se constituiu como processo gradual de racionalização comunicativa articulado à formação de uma esfera pública inclusiva, mas como modernização institucional descontínua, marcada pela sobreposição de racionalidades tradicionais, tecnocráticas e autoritárias.

A provocação de Bruno Latour “*jamais fomos modernos*” pode ser frutiferamente articulada com a concepção habermasiana da modernidade como projeto inacabado, desde que se reconheça que ambos operam em níveis analíticos distintos. Enquanto Latour critica a autocompreensão epistemológica da modernidade, denunciando a ficção de separações rígidas entre natureza e sociedade, fato e valor, ciência e política, Habermas reconstrói a modernidade a partir de seu potencial normativo ainda não realizado, ancorado na racionalidade comunicativa e na institucionalização democrática do uso público da razão. Em *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas insiste que o fracasso histórico da modernidade não autoriza seu abandono, mas exige sua reconstrução crítica, precisamente porque suas promessas, autonomia, publicidade, legitimidade, permanecem normativamente válidas.

A tese habermasiana da modernidade como projeto inacabado adquire especial densidade analítica quando confrontada com a experiência histórica brasileira. No Brasil, a modernidade não pode ser avaliada nem como promessa plenamente realizada nem como simples ausência ou atraso, mas como processo assimétrico de modernização dissociado da racionalização comunicativa. Instituições centrais da modernidade, Estado de direito, mercado capitalista, burocracia administrativa, sistema jurídico formal, foram implantadas de modo

relativamente precoce e, muitas vezes, autoritário, sem que isso fosse acompanhado pela consolidação correspondente de uma esfera pública inclusiva e de práticas amplas de formação democrática da vontade. Nesse sentido, o “inacabamento” da modernidade no Brasil não é apenas contingência histórica, mas expressão estrutural de uma modernização que avançou mais rapidamente no plano sistêmico do que no plano do mundo da vida.

À luz de *O discurso filosófico da modernidade*, esse descompasso pode ser interpretado como uma forma específica de patologia da modernidade, na qual a racionalidade instrumental se autonomiza antes que a racionalidade comunicativa possa se institucionalizar de modo estável. O resultado é uma integração social fragilizada, na qual direitos formais coexistem com profundas desigualdades materiais e simbólicas, e a soberania popular permanece limitada por déficits persistentes de participação, reconhecimento e confiança pública. A modernidade brasileira aparece, assim, não como falência do projeto moderno, mas como evidência empírica de sua realização incompleta e distorcida.

Conectar Habermas ao Brasil implica, portanto, compreender o projeto moderno como tarefa histórica ainda em aberto, cuja efetivação depende da ampliação das condições comunicativas de integração social. A modernidade permanece inacabada não porque seus princípios normativos tenham perdido validade, mas porque sua tradução institucional foi bloqueada por desigualdades estruturais que afetam diretamente a simetria discursiva. Nesse quadro, a racionalidade comunicativa não funciona como descrição de uma realidade já consolidada, mas como critério crítico para diagnosticar os limites da democracia brasileira e orientar processos de reconstrução da esfera pública, do direito e da soberania popular. A experiência brasileira confirma, assim, a intuição central de Habermas: a modernidade só pode ser defendida criticamente quando é entendida como projeto normativo que exige realização histórica contínua, e nunca como estado plenamente alcançado.

No contexto brasileiro, essa articulação permite compreender que a modernidade não deve ser avaliada nem como ausência pura (atraso) nem como realização consumada (imitação institucional), mas como processo assimétrico e incompleto de aprendizagem social. Se, com Latour, reconhecemos que o projeto moderno jamais se realizou plenamente em lugar algum, com Habermas podemos sustentar que isso não invalida seu horizonte normativo, mas o torna objeto de disputa histórica. A pergunta “já fomos modernos?” transforma-se, assim, em chave crítica para analisar como a modernização brasileira incorporou instituições modernas, Estado, direito, mercado, sem consolidar, na mesma

medida, as condições comunicativas de integração social e de formação democrática da vontade. A modernidade aparece, então, não como fato consumado, mas como tarefa aberta, cuja realização depende da capacidade de traduzir suas pretensões normativas em práticas comunicativas inclusivas, capazes de enfrentar as desigualdades estruturais que atravessam a sociedade brasileira.

O país incorporou precocemente o aparato formal do Estado moderno e do mercado capitalista, sem que isso fosse acompanhado por um processo correspondente de aprendizagem comunicativa e de consolidação da legitimidade democrática. Como observa José Maurício Domingues (2002, p. 112), a modernização brasileira caracterizou-se como “modernização sem modernidade”, isto é, como adaptação institucional descolada de uma reconstrução simbólica compartilhada.

Essa assimetria histórica permite compreender por que, nas periferias do capitalismo, a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como condição originária. Diferentemente do modelo europeu reconstruído por Habermas, no qual a colonização aparece como degeneração de um processo inicialmente bem-sucedido de integração comunicativa, no Brasil o mundo da vida nasce sob o peso de formas sistêmicas de dominação. Como sintetiza Marcos Nobre (2010, p. 47), trata-se de um caso paradigmático de colonização precoce, no qual práticas clientelistas, burocráticas e patrimonialistas substituem o espaço público antes mesmo que ele possa se constituir plenamente como arena de deliberação racional.

Essa especificidade exige precisão conceitual quanto ao uso da noção de patologias sociais. Em Habermas, as patologias não designam meros desvios morais ou disfunções individuais, mas bloqueios sistemáticos nos processos de reprodução simbólica da sociedade, isto é, falhas na integração social mediada pela linguagem. Elas se manifestam quando os sujeitos perdem a capacidade de interpretar criticamente normas, justificar pretensões de validade ou reconhecer-se mutuamente como participantes legítimos do discurso. Nesse sentido, as patologias sociais dizem respeito à erosão das condições comunicativas da vida social. Em diálogo com Axel Honneth, essa análise pode ser ampliada para incluir formas de desrespeito e humilhação que afetam a constituição da identidade e da autoestima moral dos sujeitos, sem, contudo, abandonar o núcleo comunicativo da crítica habermasiana.

No Brasil, essas patologias assumem uma feição particularmente aguda. A racionalidade técnica foi implantada de maneira extensiva, enquanto a

racionalização comunicativa permaneceu frágil e desigual. As instituições jurídicas e administrativas adquiriram formalidade antes de adquirirem legitimidade social. Como lembra Habermas (2012a, p. 135), a legitimidade democrática depende da cooriginariedade entre poder comunicativo e poder administrativo, isto é, da articulação entre a formação discursiva da vontade política e sua tradução institucional. No caso brasileiro, essa cooriginariedade foi historicamente interrompida: o Estado precedeu a sociedade civil organizada, e a representação política foi edificada sobre o silenciamento sistemático de amplos segmentos da população.

Essa colonização não se limita às estruturas macroinstitucionais. Ela se infiltra nas práticas cotidianas, nos modos de fala, nos padrões de autoridade e nas formas de reconhecimento social. A linguagem, em vez de funcionar como meio de entendimento, converte-se frequentemente em instrumento de dominação simbólica, seja pela tecnicização excessiva do discurso público, seja pela naturalização de hierarquias sociais que desqualificam determinadas vozes. A esfera pública, nesse cenário, tende a se burocratizar e a se mediatizar, substituindo o poder comunicativo pela lógica do espetáculo e da gestão, fenômeno que se intensifica nas democracias contemporâneas marcadas pela comunicação digital e pela polarização afetiva. A posição de Jürgen Habermas no debate contemporâneo entre redistribuição e reconhecimento pode ser compreendida como uma mediação normativa que antecede e atravessa os chamados *folk paradigms* sistematizados por Nancy Fraser e Axel Honneth. Fraser tornou clássica a distinção analítica entre injustiças de redistribuição, ligadas a estruturas socioeconômicas, exploração e desigualdade material, e injustiças de reconhecimento, associadas a desrespeito, estigmatização e hierarquias culturais. Sua crítica central dirige-se às abordagens unidimensionais, propondo uma concepção bidimensional (e posteriormente tridimensional) de justiça, cujo critério normativo é a paridade participativa. Honneth, por sua vez, desloca o eixo da teoria crítica para o reconhecimento intersubjetivo, sustentando que conflitos sociais expressam, em seu núcleo moral, experiências de desrespeito que afetam a formação da identidade e a autoestima dos sujeitos. Habermas não se insere plenamente em nenhum desses paradigmas, mas fornece o quadro procedimental no qual ambos se tornam inteligíveis: a justiça social, para ele, depende das condições discursivas que permitem aos próprios afetados tematizar, justificar e contestar demandas tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Nesse sentido, a teoria do agir comunicativo e da democracia deliberativa não resolve antecipadamente qual dimensão é prioritária, mas

estabelece as condições pragmático-formais sob as quais disputas redistributivas e lutas por reconhecimento podem ser traduzidas em reivindicações normativas legítimas na esfera pública. Habermas aparece, assim, menos como competidor de Fraser ou Honneth e mais como o autor que oferece a gramática discursiva comum que torna possível articular, sem reducionismo, justiça econômica, reconhecimento moral e legitimidade democrática.

Superar essas patologias não pode ser reduzido a reformas institucionais pontuais. Do ponto de vista habermasiano, trata-se de reverter o fluxo da colonização e restituir ao mundo da vida sua capacidade de autorregulação simbólica. Isso implica fortalecer práticas comunicativas capazes de sustentar a solidariedade social como forma específica de integração, distinta tanto da coordenação pelo mercado quanto da obediência administrativa. A solidariedade, nesse sentido, não é mero sentimento moral, mas resultado de processos discursivos nos quais os indivíduos se reconhecem como participantes autônomos de uma cooperação social linguisticamente mediada.

No contexto brasileiro, essa reconstrução só pode ocorrer de maneira conflitiva e gradual. A racionalidade comunicativa não emerge como consenso estabilizado, mas como prática de resistência frente à colonização sistêmica. Experiências de deliberação em conselhos participativos, movimentos sociais, iniciativas comunitárias e espaços públicos alternativos ilustram, ainda que de forma precária, a possibilidade de reinscrever a linguagem como fonte de integração social. Nessas práticas, o mundo da vida resiste à instrumentalização, mantendo viva a promessa de que a democracia pode ser reconstruída a partir da palavra compartilhada. A modernidade permanece, assim, um projeto inacabado. No Brasil, esse inacabamento não é apenas déficit, mas também possibilidade crítica. Ao tornar visíveis as patologias da racionalidade moderna em sua forma mais crua, o contexto periférico revela a urgência de uma razão pública que não se limite à eficiência sistêmica, mas se reconstrua continuamente como prática comunicativa orientada ao reconhecimento, à solidariedade e à emancipação.

### **3. A Esfera Pública entre o Reconhecimento e a Exclusão**

Em *Mudança Estrutural da Esfera Pública*, Habermas reconstrói o surgimento histórico de um espaço de deliberação no interior da sociedade burguesa europeia, no qual indivíduos privados passam a discutir publicamente assuntos de interesse comum orientados pela força do melhor argumento. Essa reconstrução não deve ser lida como descrição normativa idealizada, mas como

genealogia crítica de uma forma específica de racionalização política, cujo núcleo reside na transformação da comunicação em poder comunicativo. A esfera pública, nesse sentido, constitui-se como mediação entre sociedade civil e sistema político, possibilitando a formação discursiva da opinião e da vontade.

Nos desenvolvimentos posteriores de sua teoria, especialmente em *Direito e Democracia: entre facticidade e validade*, Habermas distingue entre esfera pública informal e esfera pública formal. A primeira refere-se aos fluxos comunicativos difusos da sociedade civil, debates cotidianos, movimentos sociais, associações, mídias e espaços públicos não institucionalizados, nos quais se formam problemas, interpretações e demandas normativas. A esfera pública formal, por sua vez, diz respeito às instâncias institucionalizadas do processo político, como parlamentos, tribunais e procedimentos jurídicos, nas quais o poder comunicativo é traduzido em decisões juridicamente vinculantes. Essa distinção é fundamental para compreender a dinâmica democrática em contextos nos quais a circulação informal de argumentos não encontra canais adequados de institucionalização.

No Brasil, essa mediação é historicamente frágil. A formação da esfera pública ocorreu de maneira tardia e excludente, marcada por uma herança escravocrata, por estruturas patriarcais persistentes e por profundas desigualdades sociais. Como observa Renato Lessa (2007, p. 28), a esfera pública brasileira permanece cindida entre uma retórica universalista da cidadania e práticas efetivas de tutela e exclusão. O acesso à fala pública nunca foi plenamente universalizado, e a capacidade de transformar comunicação em poder comunicativo continua restrita a segmentos socialmente privilegiados.

Habermas define a esfera pública como “uma rede de comunicação para a troca de informações e opiniões que se transformam em poder comunicativo” (HABERMAS, 2012a, p. 91). Essa definição, contudo, pressupõe condições mínimas de inclusão discursiva. No contexto brasileiro, tais condições são sistematicamente distorcidas por desigualdades raciais, de classe, de gênero e de acesso aos meios de comunicação. A concentração midiática, o elitismo linguístico e a desigualdade digital comprometem a simetria comunicativa, produzindo uma esfera pública oligárquica, na qual a deliberação tende a se converter em disputa entre elites. Como destaca Domingues (2009, p. 146), o espaço público no Brasil se organiza mais como arena de concorrência entre grupos dominantes do que como fórum ampliado de formação da vontade coletiva.

É nesse ponto que o diálogo com Nancy Fraser se torna decisivo. Fraser critica a concepção liberal-burguesa de uma esfera pública única e homogênea, argumentando que tal modelo invisibiliza as desigualdades estruturais que moldam o próprio acesso à deliberação. Ao introduzir a noção de públicos subalternos contra-hegemônicos, a autora evidencia que grupos marginalizados constroem arenas discursivas próprias como estratégia de resistência e de reinterpretação do mundo social. O critério normativo da justiça democrática, para Fraser, é a paridade participativa, isto é, a possibilidade efetiva de todos os afetados participarem da deliberação em condições equitativas. Lida a partir do Brasil, essa crítica revela que a pluralização da esfera pública não é um desvio do ideal democrático, mas uma condição de sua realização em sociedades marcadas por exclusão histórica.

Axel Honneth, por sua vez, amplia o horizonte normativo da teoria habermasiana ao situar o reconhecimento intersubjetivo como condição para a liberdade individual e para a integração social. A exclusão comunicativa não representa apenas um déficit procedimental, mas uma forma de desrespeito moral que afeta a constituição da identidade dos sujeitos. Em contextos atravessados por humilhações estruturais, como o brasileiro, a luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional. A comunicação pública, nesse cenário, não é apenas meio de coordenação social, mas espaço de disputa por dignidade e visibilidade.

A articulação entre Habermas, Fraser e Honneth permite compreender a esfera pública brasileira como arena marcada por conflitos normativos persistentes. O consenso, longe de ser ponto de partida, emerge, quando emerge, como resultado precário de processos de reconhecimento conflitivo. A deliberação democrática não se realiza como harmonia discursiva, mas como confronto argumentativo entre experiências sociais assimétricas, nas quais a memória da exclusão e a reivindicação de dignidade moldam o conteúdo e a forma da comunicação. Essa leitura situada não implica abandonar o ideal habermasiano da formação racional da opinião e da vontade. Ao contrário, ela o radicaliza. Aplicar Habermas ao Brasil significa inserir a teoria do agir comunicativo no campo da justiça social, reconhecendo que a validade dos discursos depende de condições sociais de escuta, e não apenas da correção formal dos argumentos. A esfera pública deixa de ser apenas meio de entendimento e se torna prática de reconhecimento moral, na qual a inclusão comunicativa é inseparável da transformação das estruturas que produzem silêncio e invisibilidade.

Nesse sentido, as experiências de deliberação que emergem nas margens, movimentos sociais, coletivos feministas, organizações negras e periféricas, mídias comunitárias, não representam anomalias democráticas, mas expressões ampliadas da racionalidade comunicativa. São nesses espaços informais que o poder comunicativo se forma, ainda que de modo fragmentário, e reivindica tradução institucional. A dificuldade de converter essas vozes em decisões politicamente vinculantes revela o núcleo da crise democrática brasileira: a ruptura entre esfera pública informal e esfera pública formal.

A luta por voz e reconhecimento constitui, assim, o modo brasileiro de produzir razão pública. A teoria habermasiana, relida a partir dessa experiência, transforma-se em uma filosofia da escuta e da inclusão conflitiva, na qual o consenso não é um fim estabilizado, mas um processo sempre inacabado de reconstrução democrática. A esfera pública brasileira permanece atravessada por exclusões, mas é também o espaço no qual a promessa da racionalidade comunicativa insiste em se atualizar como crítica, resistência e esperança normativa.

#### **4. Da Ética da Libertação às Epistemologias do Sul**

O diálogo entre a teoria habermasiana e o pensamento crítico latino-americano representa um ponto de inflexão decisivo para a compreensão contemporânea da racionalidade comunicativa. Esse encontro não deve ser entendido como convergência direta de tradições, tampouco como assimilação conceitual recíproca, mas como relação crítica assimétrica, na qual categorias produzidas no centro da modernidade são submetidas ao teste das experiências históricas periféricas. Tal movimento pode ser articulado a partir de textos-chave de Habermas, como *O discurso filosófico da modernidade*, *Para a reconstrução do materialismo histórico*, *Direito e Democracia: entre facticidade e validade* e, mais recentemente, *Uma nova mudança estrutural da esfera pública*, nos quais a modernidade é concebida como projeto normativo inacabado e historicamente contingente. Nesse horizonte, o contato com autores como Enrique Dussel, especialmente em sua *Ética da libertação*, e Boaventura de Sousa Santos, em obras como *Epistemologias do Sul*, não implica que Habermas os tenha incorporado sistematicamente em sua obra, mas que suas reflexões colocam questões normativas incontornáveis à teoria do discurso, sobretudo no que diz respeito às condições históricas de inclusão, reconhecimento e participação democrática. A recepção brasileira, mediada por intérpretes como Marcos Nobre, Luiz Repa e José Maurício Domingues, evidencia que pensar Habermas desde o Sul Global

não significa abandonar o universalismo normativo, mas reconstruí-lo criticamente à luz de contextos marcados por desigualdades estruturais, nos quais a racionalidade comunicativa só pode ser compreendida como tarefa histórica e prática política em disputa.

A ética da libertação, formulada por Dussel, parte de um deslocamento fundamental do ponto de partida da filosofia moral. Em vez de começar pelo consenso entre sujeitos abstratamente livres e iguais, ela se ancora na experiência histórica das vítimas da modernidade colonial. O núcleo normativo não é o acordo discursivo já pressuposto, mas a interpelação ética do outro excluído. Como afirma Dussel, “a primeira palavra não é a do discurso, mas o grito do outro” (DUSSEL, 2002, p. 89). Essa crítica não invalida a ética do discurso, mas revela seu limite histórico: a pressuposição de sujeitos já reconhecidos como interlocutores legítimos. Lida a partir desse deslocamento, a teoria habermasiana é convocada a explicitar seus próprios pressupostos sociais. A exigência de que “todos os afetados” possam participar do discurso só se realiza plenamente se aqueles que foram historicamente excluídos forem reconhecidos como sujeitos de validade. O desafio colocado por Dussel não é o de substituir a racionalidade comunicativa por uma ética da exterioridade, mas o de radicalizar o princípio discursivo, recolocando no centro do debate aqueles que nunca tiveram acesso às condições pragmático-formais do discurso. Trata-se, portanto, de uma crítica imanente ao universalismo abstrato, e não de sua negação.

A contribuição de Boaventura de Sousa Santos amplia esse horizonte ao deslocar o problema da inclusão do plano exclusivamente político para o plano epistêmico. Ao propor as epistemologias do Sul, Boaventura não rejeita a racionalidade moderna, mas denuncia sua configuração como monocultura do saber legítimo. O que está em jogo é a crítica à exclusão sistemática de formas de conhecimento não hegemônicas, saberes populares, indígenas, afro-diaspóricos, comunitários, que foram historicamente desqualificados como irracionais ou pré-modernos. A noção de justiça cognitiva, sintetizada na afirmação de que “não há justiça social global sem justiça cognitiva global” (SANTOS, 2014, p. 32), coloca em evidência uma dimensão frequentemente subestimada pela teoria do discurso: quem define o que conta como argumento válido e como razão legítima. Esse ponto não é incompatível com a ética discursiva habermasiana, mas exige sua reconstrução intercultural. Habermas afirma que a validade de uma norma depende do assentimento potencial de todos os afetados (HABERMAS, 1997a, p. 137). As epistemologias do Sul tornam essa exigência mais concreta ao perguntar quem são, de fato, esses “afetados” e sob quais linguagens, gramáticas e formas

de vida eles podem participar do processo de justificação. A universalidade normativa, nessa leitura, não é abandonada, mas descentrada: ela deixa de ser pressuposto implícito e passa a ser tarefa histórica de tradução entre mundos simbólicos.

É importante frisar que não se trata de atribuir a Habermas uma leitura direta ou sistemática de Dussel ou Boaventura. O diálogo aqui estabelecido é mediado pela recepção crítica latino-americana da teoria do discurso, especialmente no contexto brasileiro. Autores como José Maurício Domingues, Marcos Nobre e Luiz Repa mostram que a força da teoria habermasiana reside precisamente em sua abertura à reconstrução, isto é, em sua capacidade de explicitar pressupostos normativos imanentes às práticas sociais e submetê-los a processos contínuos de revisão à luz de novas experiências históricas.

Nesse sentido, a ética da libertação e as epistemologias do Sul não aparecem como alternativas externas à teoria crítica, mas como testes de realidade que tensionam seu universalismo. Elas evidenciam que a exclusão não é apenas política, mas também epistêmica; não afeta apenas o acesso à deliberação, mas o próprio reconhecimento de formas de racionalidade. Ao incorporar essas interpelações, a racionalidade comunicativa adquire densidade histórica e geopolítica, sem perder seu núcleo normativo.

No contexto brasileiro, essa reconstrução assume contornos particularmente relevantes. A pluralidade cultural, étnica e religiosa do país torna visível a coexistência de múltiplas racionalidades práticas que disputam legitimidade no espaço público. O “Sul Global”, aqui, não é apenas uma categoria geográfica, mas um marcador epistêmico das vozes silenciadas pela modernização excludente. Reinterpretar Habermas a partir desse horizonte significa compreender o agir comunicativo como prática intercultural de tradução, na qual o entendimento não pressupõe homogeneidade, mas reconhecimento da diferença.

A ética do discurso, nesse quadro ampliado, transforma-se em ética da escuta. O agir comunicativo deixa de ser apenas coordenação racional da ação e passa a ser também abertura à alteridade histórica e cultural. A reconstrução do universalismo habermasiano não ocorre pela imposição de uma razão única, mas pela mediação entre diferentes formas de vida que reivindicam reconhecimento. A racionalidade comunicativa torna-se, assim, uma práxis ampliada de coexistência democrática, na qual a validade emerge do diálogo entre diferenças irreduzíveis.

Ao colocar em relação Habermas, Dussel e Boaventura, este artigo não propõe uma síntese teórica unificadora, mas um campo de tensões produtivas. É nesse espaço, entre norma e vida, entre universalidade e diferença, entre centro e periferia, que a teoria crítica pode ser reinventada como prática comunicativa do reconhecimento e da justiça. A leitura desde o Sul Global não nega a herança habermasiana; ela a reinscreve no horizonte plural de uma modernidade global marcada por assimetrias, conflitos e possibilidades ainda abertas de emancipação

## **5. Considerações Finais**

A leitura de Jürgen Habermas a partir do contexto brasileiro permite compreender, com nitidez particular, os limites e as possibilidades da racionalidade comunicativa em sociedades marcadas por desigualdades estruturais e déficits persistentes de legitimação democrática. Longe de constituir mera aplicação periférica de um modelo teórico europeu, essa leitura evidencia a força reconstrutiva da teoria do discurso quando submetida ao teste de formações sociais nas quais as condições pragmático-formais do entendimento permanecem sistematicamente fragilizadas. Pensar Habermas desde o Brasil é, portanto, um exercício de tradução crítica, no qual o universalismo normativo da teoria é preservado, mas reinscrito em experiências históricas concretas de exclusão, conflito e resistência.

Ao longo do artigo, argumentou-se que a teoria do agir comunicativo, quando situada em contextos periféricos, não pode ser compreendida apenas como ideal regulador abstrato, mas como prática ética e política orientada ao reconhecimento. A racionalidade comunicativa revela-se, nesses contextos, menos como dado institucional estabilizado e mais como horizonte normativo em disputa, cuja realização depende da transformação das condições sociais que produzem silêncio, desqualificação e assimetria comunicativa. A centralidade da linguagem não se reduz, assim, à coordenação racional da ação, mas se estende à constituição de vínculos de solidariedade e à reconstrução da dignidade dos sujeitos historicamente excluídos.

A análise da modernidade brasileira mostrou que a colonização do mundo da vida não se apresenta como fenômeno tardio, mas como traço originário de uma modernização dissociada da inclusão comunicativa. A autonomização precoce do Estado e do mercado produziu uma esfera pública fragilizada, na qual a integração social foi frequentemente substituída por formas de tutela, tecnocratização e dominação simbólica. Nesse cenário, a esfera pública informal, composta por movimentos sociais, coletivos, redes comunitárias e práticas

discursivas contra-hegemônicas, tornou-se o principal espaço de emergência do poder comunicativo, ainda que com dificuldades persistentes de tradução institucional.

O diálogo com Nancy Fraser e Axel Honneth permitiu aprofundar essa análise ao evidenciar que a exclusão comunicativa não é apenas procedimental, mas também moral e epistêmica. A luta por reconhecimento antecede e condiciona a própria possibilidade de deliberação racional, especialmente em sociedades atravessadas por humilhações estruturais. A racionalidade comunicativa, reinterpretada a partir desse horizonte, transforma-se em ética da escuta e em prática de reconhecimento conflitivo, na qual o consenso não é ponto de partida, mas resultado sempre precário de processos históricos de aprendizagem democrática.

A incorporação crítica das interpelações latino-americanas, em especial da ética da libertação e das epistemologias do Sul, reforçou esse deslocamento sem negar o núcleo normativo da teoria habermasiana. Ao insistirem na centralidade das vítimas da modernidade e na pluralidade dos saberes, essas perspectivas ampliam o alcance da exigência discursiva de inclusão, tornando explícito que a universalidade não é um pressuposto, mas tarefa. O princípio de que todos os afetados devem poder participar da justificação das normas adquire, assim, densidade histórica e geopolítica, exigindo processos contínuos de tradução intercultural e de reconhecimento epistêmico.

No contexto brasileiro recente, essas tensões tornaram-se particularmente visíveis. A crise democrática, intensificada por práticas de desinformação, polarização afetiva e regressão autoritária, revelou formas renovadas de colonização comunicativa da esfera pública. A instrumentalização da linguagem política, a captura estratégica das redes digitais e o enfraquecimento da confiança institucional ilustram os riscos apontados pela teoria crítica quando o poder sistêmico se impõe sobre o poder comunicativo. Ao mesmo tempo, as respostas institucionais e sociais em defesa da ordem democrática, bem como as políticas de reconhecimento, como ações afirmativas e iniciativas de inclusão, indicam que a racionalidade comunicativa permanece como horizonte normativo relevante para a reconstrução democrática.

A contribuição deste artigo consiste, portanto, em mostrar que a teoria habermasiana não perde validade quando deslocada para contextos periféricos; ao contrário, ela ganha espessura crítica. O Brasil expõe de forma radical o caráter inacabado da modernidade e torna visível que a democracia só pode ser sustentada quando a linguagem é protegida de sua colonização instrumental e

reinscrita como meio de entendimento, reconhecimento e solidariedade. A racionalidade comunicativa, traduzida desde o Sul Global, deixa de ser apenas uma teoria da normatividade e se converte em prática de resistência discursiva e de esperança democrática.

Em última instância, pensar Habermas desde o Brasil significa reafirmar que a filosofia não é apenas interpretação do mundo social, mas intervenção crítica em seus processos de legitimação. A reconstrução da democracia depende da reconstrução das condições de fala e de escuta, e a emancipação permanece vinculada à capacidade coletiva de transformar o conflito em diálogo, a exclusão em reconhecimento e a linguagem em razão pública compartilhada.

Para avançar na discussão proposta por este texto, é incontornável reconhecer que a interpretação do Sul global e, em particular, do lugar do Brasil na modernidade, permanece objeto de disputa no interior da própria crítica social brasileira. Autores como Paulo Arantes e Roberto Schwarz ofereceram leituras contundentes dos impasses estruturais da sociedade brasileira, seja por meio da crítica àquilo que Arantes denominou a *crítica da razão tupiniquim*, seja pela análise schwartziana das “ideias fora do lugar” e das formas de modernização dissociada que marcam o pensamento social nacional. Em ambos os casos, a ênfase recai sobre os bloqueios históricos, institucionais e simbólicos que impediriam uma emancipação “à moda brasileira”, frequentemente vista como promessa reiterada e sistematicamente frustrada. Esses autores dialogam, ainda que de modo crítico e não sistemático, com a herança frankfurtiana, e, aqui e acolá, com o próprio Habermas, ao questionarem se os pressupostos normativos da razão moderna encontram, no contexto brasileiro, condições efetivas de realização ou se tendem a se converter em formas ideológicas de autoengano. Ao serem colocadas em tensão com a teoria habermasiana da racionalidade comunicativa, tais leituras não a invalidam, mas funcionam como contrapontos críticos que reforçam a necessidade de pensar a modernidade como projeto permanentemente inacabado, atravessado por assimetrias estruturais profundas. Nesse sentido, o diálogo com Arantes e Schwarz não encerra a reflexão, mas radicaliza sua exigência: compreender se, e em que condições, a promessa emancipatória da modernidade pode ser reconstruída no Brasil sem ignorar os limites históricos que moldam tanto a crítica quanto suas possibilidades de realização.

## REFERÊNCIAS

SANTOS, B. de S. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, B. de S. *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. London: Routledge, 2014.

DOMINGUES, J. M. *Sociologia da modernidade: racionalização e diferenciação social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

DOMINGUES, J. M. *Modernidade global e civilização contemporânea: para uma teoria crítica do presente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

DUSSEL, E. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FRASER, N. *Redistribution or recognition? A political-philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

FREITAG, B. *Dialogando com Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, J. Jürgen Habermas fala à *Tempo Brasileiro*: entrevista concedida a Bárbara Freitag. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 98, p. 5–21, jul./set. 1989.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a.

HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b.

HABERMAS, J. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Loyola, 2001.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: Martins Fontes, 2012b.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2009.

LESSA, R. *A invenção da república: estudos sobre o republicanismo e a formação do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

NOBRE, M. *Lukács e os limites da reificação: um estudo sobre reificação e racionalização*. São Paulo: Editora 34, 2004.

NOBRE, M. *Imobilismo em movimento: da abertura democrática ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.


REPA, L. *Habermas e a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Humanitas, 2011.

SANTOS, B. de S. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.

## **Panorama Sobre o Conceito de Encarnação: do Século IV d.C. ao XVIII**

**Fabiano Veliq**

**Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais -PUC MG**

 <https://orcid.org/0000-0001-6273-1333>

 <http://lattes.cnpq.br/3529545789104989>

veliqs@gmail.com

### **Resumo**

O presente artigo tem como objetivo traçar um panorama sobre o conceito de encarnação a partir do século IV d.C. até o século XVIII. Tal recorte se justifica na medida em que o século IV marca um divisor de águas na história da igreja cristã e suas decisões, principalmente a partir do concílio de Niceia darão o tom do debate em torno do conceito de encarnação nos séculos posteriores até depois da reforma protestante do século XVI. Para traçar tal panorama nosso texto se inicia com o debate cristológico do século IV que culmina na formulação do credo niceno-constantinopolitano em 381 d.C, em seguida analisamos como que o conceito de encarnação é tratado por três autores da escolástica, a saber, Alexandre de Hales, São Boaventura e São Tomás de Aquino, e na sequência ressaltamos o tom do debate na modernidade até o século XVIII.

**Palavras-chaves:** Encarnação, Medieval, Igreja, Cristo, Deus, Modernidade

### **Abstract**

This article aims to outline an overview of the concept of incarnation from the 4th century AD to the 18th century. This is justified insofar as the 4th century marks a watershed in the history of the Christian church and its decisions, mainly from the Council of Nicaea onwards, will set the tone for the debate surrounding the concept of incarnation in subsequent centuries until after the Protestant Reformation of the 16th century. To outline this overview, our text begins with the Christological debate of the 4th century that culminates in the formulation of the Nicene-Constantinopolitan creed in 381 AD. We then analyze how the concept of incarnation is treated by three scholastic authors, namely, Alexander of Hales, Saint Bonaventure and Saint Thomas Aquinas, and then we highlight the tone of the debate in modernity until the 18th century.

**Keywords:** Incarnation, Medieval, Church, Christ, God, Modernity

## 1. O Debate Cristológico a Partir do Século IV D.C.

Um pouco depois das formulações de Orígenes, já no século IV d.C, surge uma das principais controvérsias do período patrístico sobre a relação entre Deus-Pai e Deus-Filho, a saber, a questão ariana, vinda de Ário. A proposta de Ário era que Cristo era um ser divino preexistente e que estava com Deus no início da criação, mas, para Ário, Cristo nem sempre teria existido, tendo vindo à existência em algum momento remoto antes da criação. Deus existiria primeiramente sozinho e só se tornaria Deus-Pai no momento em que gera o Filho. Se o Filho era gerado, era porque em algum momento ele não teria existido.

Cristo, nesse sentido, seria Deus, mas não plenamente. O Cristo como gerado posteriormente não é Deus verdadeiro, pois a natureza divina do Cristo vem de Deus. Ele seria, portanto, criatura de Deus. Dessa forma, para Ário, haveria três seres divinos separados, o que ele chama de hipóstases. Apenas o Pai existe desde sempre. O Filho é gerado por Deus antes da criação do mundo, de forma que o Filho não é coeterno como o Pai.

As questões levantadas por Ário se tornam as questões centrais sobre as quais se concentram o primeiro concílio de Niceia em 325 d.C. Como uma tentativa de resolver o impasse entre Ário e chefe da Igreja de Alexandria, Alexandre se empenha com todas as forças para a expulsão de Ário e seus seguidores da Igreja e a querela entre os dois impulsiona Constantino a convocar o concílio de Niceia como forma de tentar unificar o entendimento a respeito da divindade de Jesus.

A fórmula que se consagrou como ortodoxa foi a efetuada pelo Concílio de Niceia em 325 d.C. O credo de Niceia visa a responder às diversas questões debatidas até aquela data. O primeiro concílio de Niceia foi uma tentativa inicial de alcançar um consenso na Igreja através de uma assembleia representando toda a cristandade do período. As principais pautas do concílio foram a resolução da questão cristológica da natureza divina de Jesus e sua relação com Deus Pai; a construção da primeira parte do Credo Niceno; a fixação da data da Páscoa e a promulgação da lei canônica em sua primeira forma. O Credo Niceno afirma:

Creemos em um só Deus, O Pai, o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, De tudo que existe, visível e invisível. Creemos em um só Senhor, Jesus Cristo. Filho unigênito de Deus, Nascido do Pai antes de todos os séculos. Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, Gerado, não criado, Consustancial ao Pai. Por ele todas as coisas foram feitas. Para nós e para nossa salvação, Ele desceu dos céus; Pelo poder do Espírito Santo, Se encarnou no seio da Virgem

Maria, E se fez homem. Também por nós foi crucificado sob Pôncio Pilatos; Sofreu a morte e foi sepultado. Ressuscitou ao terceiro dia, Conforme as escrituras; Subiu aos céus, E está sentado à direita do Pai. De novo há de vir em glória para julgar os vivos e os mortos, E seu reino não terá fim<sup>1</sup>.

Cada uma das frases do Credo tem um objetivo de rejeitar heresias do período. O Credo Niceno coloca uma “posição oficial” da cristandade frente às “heresias” do período. No contexto do século IV d.C., todas as afirmações do Credo são extremamente importantes e qualquer diferença, por mínima que seja, são passíveis de levar o opositor à condenação eterna. Nesse sentido, podemos notar que o Credo precisa enfatizar de maneira bastante detalhada o que se crê e como se crê, para não dar margem a nenhuma interpretação errônea do dogma.

A cristologia do Credo Niceno mostra que Cristo era um ser separado de Deus-Pai (contra o modalismo), que sempre existiu junto a Deus, tornou-se humano, não em parte, mas completamente (contra o docetismo) sem deixar de ser Deus (contra os ebionitas e teodotianos) e possuía as duas naturezas, sendo um só ser (contra os gnósticos). O que aparentemente resolve o problema de maneira conciliatória acaba por criar heresias cada vez mais detalhadas e resoluções cada vez mais paradoxais.

Claramente a história do problema não se encerra com o Credo Niceno, mas ali se inicia uma nova fase de debates teológicos ainda muito focados nas questões levantadas por Ário, que serão “resolvidas” no Concílio de Constantinopla I, em 381 d.C. Nesse concílio, há a confirmação das decisões do Concílio de Niceia e o arianismo passa a ser uma visão minoritária dentro da Igreja, considerada como herética pela ampla maioria<sup>2</sup>. Depois do Concílio de Constantinopla, o Ocidente nota claramente o triunfo do Credo Niceno e a questão cristológica dos três primeiros séculos se arrefece. Segundo Rubenstein, “A grande pergunta teológica agora era definir como a humanidade decaída poderia ser salva pela graça soberana de Deus através dos sacramentos da Igreja. E a grande questão prática era como converter e integrar as tribos germânicas à comunidade católica.” (RUBENSTEIN, 2001, p.275)

No Oriente, a questão sobre a figura de Maria se tornou objeto de grandes debates antes que ela fosse transformada em objeto de veneração. Enquanto no Ocidente a noção de Maria como *Theotokós* (mãe de Deus) já havia se consolidado, no Oriente Nessa noção demorou mais tempo. A questão de Maria implica diretamente

---

1 Em: Wikipedia, *Primeiro Concílio de Nicéia*. Disponível em:

<[https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro\\_Conc%C3%ADlio\\_de\\_Niceia](https://pt.wikipedia.org/wiki/Primeiro_Conc%C3%ADlio_de_Niceia)>. Acesso: 21 de abril de 2022.

2 Para uma visão sintética dos problemas enfrentados nos concílios ecumênicos, remetemos o leitor ao texto já citado de Sesboüé (1968-1969) especialmente as páginas 78-80.

no problema da divindade/humanidade de Jesus, uma vez que as naturezas de Cristo estariam plenamente ou apenas parcialmente conectadas, de forma que Deus teria sido criança e morrido numa cruz.

Nos países de língua latina, o fim da controvérsia ariana gerou muitos conflitos por mais de dois séculos, sendo que os chamados alexandrinos<sup>3</sup> mantiveram a opinião de que havia apenas uma natureza em Cristo, enquanto os antioquianos<sup>4</sup> insistiram na existência de duas naturezas. Para resolver essas querelas, houve outros concílios. O segundo Concílio de Éfeso (449) condenou a escola de Antioquia como herege; já o Concílio de Calcedônia (451) condenou os alexandrinos como hereges e diversos imperadores favoreceram um lado ou outro do debate. Segundo afirma Rubenstein, “a controvérsia somente terminou quando os ‘monofisistas’” foram obrigados a formar suas próprias igrejas, muitas das quais persistem até os nossos dias”. (RUBENSTEIN, 2001, p. 276).

O Oriente aceitou as premissas da Santíssima Trindade formuladas por Niceia e Constantinopla, mas os padres gregos – que agora pertenciam ao império bizantino – manifestaram veementemente a ideia de que homens e mulheres comuns poderiam se tornar semelhantes a Deus por meio da imitação do Cristo<sup>5</sup>. Tal disputa também se torna bastante forte no desenvolvimento da relação entre a Igreja do Oriente e a Igreja do Ocidente. Para além das questões teológicas, as relações entre a Igreja de Roma e a Igreja em Constantinopla foram se tornando cada vez mais distantes e a comunicação – antes profícua entre os cristãos do Oriente e os cristãos do Ocidente – praticamente cessaram por completo. O concílio de Calcedônia (451) marca a fórmula “definitiva”

---

3 A escola de Alexandria se configura pelo interesse pela investigação metafísica do conteúdo da fé, e a investigação alegórica das Sagradas Escrituras. Para essa escola, a autêntica verdade está no sentido alegórico mais profundo do texto. Os pensadores cristãos de Alexandria adotaram este método, porque estavam convencidos de que a interpretação literal é indigna de Deus. Sem alegoria, nem a teologia nem a exegese teriam realizado os enormes avanços que conseguiram. Os mesmos pensadores encontraram nos escritos paulinos a colaboração da aplicabilidade alegórica na interpretação do Antigo Testamento.

4 A escola de Antioquia, fundada por Luciano de Samosata, foi uma reação contrária aos excessos e fantasias do método alegórico origenista. O ponto central de tal escola era o próprio texto sagrado, procurando induzir seus discípulos a uma interpretação literal. Os teólogos antioquenos rejeitavam o método alegórico, próprio dos alexandrinos, que, em sua opinião, desvirtuava o reto sentido dos textos bíblicos, com o risco de os converter em pura mitologia.

5 Esse é o conceito de *Theosis* da Igreja cristã oriental, ou seja, o tornar-se Deus. Para a igreja do oriente, tal conceito está no centro da sua teologia. A doutrina é explicitada por Santo Atanásio de forma clara quando afirma que ““Ele se fez homem para que fôssemos deificados; tornou-se corporalmente visível, a fim de adquirirmos uma noção do Pai invisível” (ATANÁSIO, 2002, p. 198). Sua afirmação é uma descrição adequada da doutrina. O que de outra forma pareceria absurdo – que o homem caído e pecador possa se tornar santo como Deus é santo - foi tornado possível por Jesus Cristo, que é Deus encarnado.

do dogma cristológico, confirmando as formulações de Niceia (325) e Constantinopla (381). O credo de Calcedônia (451) afirma:

Todos nós, perfeitamente unânimes, ensinamos que se deve confessar um só e mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, perfeito quanto à divindade, perfeito quanto à humanidade, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, constando de alma racional e de corpo; consubstancial [hommoyisios] ao Pai, segundo a divindade, e consubstancial a nós, segundo a humanidade; “em todas as coisas semelhante a nós, excetuando o pecado”, gerado segundo a divindade antes dos séculos pelo Pai e, segundo a humanidade, por nós e para nossa salvação, gerado da Virgem Maria, mãe de Deus [Theotókos]; Um só e mesmo Cristo, Filho, Senhor, Unigênito, que se deve confessar, em duas naturezas, inconfundíveis e imutáveis, inseparáveis e indivisíveis; a distinção das naturezas de modo algum é anulada pela união, mas, pelo contrário, as propriedades de cada natureza permanecem intactas, concorrendo para formar uma só pessoa e subsistência [hypóstasis]; não dividido ou separado em duas pessoas. Mas um só e mesmo Filho Unigênito, Deus Verbo, Jesus Cristo Senhor; conforme os profetas outrora a seu respeito testemunharam, e o mesmo Jesus Cristo nos ensinou e o credo dos padres nos transmitiu.<sup>6</sup>

Dessa forma, com o credo Calcedônico, chega-se às definições mais refinadas dos problemas enfrentados desde o século 2 da Era Cristã, visando a resolver as querelas mais importantes que ainda eram objeto de disputa entre os cristãos. Como afirma J. Liébaert (1966 p. 221): “O dogma de Calcedônia aparece aos olhos do historiador como o ponto culminante e, por assim dizer, a conclusão de todos os esforços dos séculos anteriores para expressar corretamente o conteúdo da Revelação sobre a pessoa de Cristo.”<sup>7</sup> Pouco tempo depois, o mundo oriental seria invadido pelo Islã e com ele, a ideia de um Jesus islâmico, não mais como um Deus, ou filho de Deus, mas apenas um homem inspirado por Deus, um dos profetas, etc. parece ter impressionado um grande número de orientais que ainda pensava em um Deus unitário e que ainda não tinham aceitado completamente a incorporação de Jesus à

---

6 *Declaração de Fé Calcedônia*. Disponível em:

<[http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao\\_calcedonia.htm](http://www.monergismo.com/textos/credos/declaracao_calcedonia.htm)>.

Acesso: 21 de abril de 2022.

7 Original em Francês: “Le dogme de Chalcedoine apparaît aux yeux de l'historien comme l'aboutissement et, pour ainsi dire, la conclusion de tous les efforts des siècles antérieurs pour exprimer correctement le contenu de la Révélation sur la personne du Christ.” (Tradução nossa)

natureza divina de Deus. Segundo Rubenstein (2001 p. 259) isso talvez explicasse o motivo pelo qual no Oriente Médio e na África do Norte a doutrina maometana de “Um Só Deus” entrou com tamanha facilidade e substituiu rapidamente a crença cristã estruturada em torno da relação Deus-Pai, Deus-Filho, Deus-Espírito Santo.

## 2 . A Noção de Encarnação na Idade Média

Nesse sentido, pode-se notar, pelo exposto até o momento, que a Teologia dos padres da igreja referente à encarnação vai sofrendo mudanças drásticas e entrando cada vez mais em discussões teológicas mais refinadas. Do ponto de vista do debate visto acima, as formulações de Calcedônia são mantidas sobre a natureza de Cristo – a união hipostática, o nascimento virginal – e nada disso se torna objeto de debate, pois a fórmula de Calcedônia será tomada como “definitiva” e não é problematizada pelos principais autores escolásticos. O debate se dá muito mais sobre detalhes da psicologia do Cristo, como se daria a sua relação com suas emoções, seus anseios, etc.

Outro ponto crucial para a escolástica no debate sobre a encarnação é o primado ontológico de Cristo frente à criação. A questão da primazia do Cristo tem a ver com o fato de ele ser o primeiro na ordem das coisas, mas sendo, ainda, Deus-homem. Para uma compreensão primeira, podemos dizer que o primado que a fé cristã reconhece em Cristo é um primado de excelência, uma prioridade absoluta e universal na hierarquia dos seres. É um primado de ordem ontológica e não cronológica. O fundamento último do primado de Cristo estaria na questão quanto à sua divindade. Este debate será central entre os medievais do período escolástico.

A doutrina do primado do Cristo se inicia a partir de São Paulo, na sua carta aos Colossenses, em que afirma: “Ele é o princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia” (Cl 1,18)<sup>8</sup>. Esse texto será lido pela tradição da Igreja Católica e gerará diversos debates, o que determinará, em grande medida, o debate teológico medieval. O debate realizado entre os medievais se insere dentro do quadro do problema da redenção e do pecado; o que, como vimos, não é o tom dado pelos Padres (gregos) dos primeiros séculos que coloca a questão muito mais em termos de uma divinização do homem do que propriamente uma questão de redenção e pecado.

Entre os padres latinos, a questão da primazia do Cristo se dá a partir da temática do pecado e da redenção, de forma que tal mentalidade harmatiocêntrica se torna dominante para a leitura das questões teológicas na escolástica. Como afirma Filho: “O problema-chave da teologia latina é estabelecer uma conexão entre o pecado a ser reparado e Cristo redentor” (FILHO, 2007 p. 74). Tal ênfase no caráter redentor

---

<sup>8</sup> Texto disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/acf/cl/1>> acessado em 11 de fevereiro de 2020.

da encarnação coloca o problema do primado do Cristo dentro de uma formulação hipotética que pode ser assim formulada: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”

## 2.1 Alexandre de Hales

Uma das primeiras respostas da escolástica para o problema da encarnação pode ser encontrada na obra do franciscano Alexandre de Hales (1185 – 1245) que marca uma das primeiras expressões de um teólogo profissional franciscano no campo teológico acadêmico. A obra de Alexandre de Hales (1497) é conhecida como *Summa Theologica fratris Alexandre*<sup>9</sup> na qual o autor aborda o tema de modo sistemático, esforçando-se para fazer uma exposição da doutrina da encarnação desvinculando-a do pecado do homem. A explicação de Alexandre de Hales (1497) se dá a partir da independência da encarnação do pecado, aduzida principalmente do princípio platônico e neoplatônico para explicar a existência do mundo. Deus sendo o *summum Bonum* difunde sua bondade primeiramente “ad intra” e produz as “Pessoas Divinas”, mas é possível também uma difusão “ad extra” que produz pessoas e coisas não divinas. O argumento de Alexandre de Hales (1497) visa a estabelecer o primado da encarnação frente às outras coisas do mundo. Entre a bondade incriada e infinita de Deus e as coisas criadas em finitude, existe a possibilidade de comunicação e união. Em Cristo, Verbo feito carne, Deus infinito se une à criatura finita.<sup>10</sup>

Para o *Doctor Irrefragabilis*<sup>11</sup> o ser humano, pelo fato de possuir um corpo material, seria mais propenso a receber a união da natureza divina do que os anjos, pois eles não possuem corpos materiais. O fato de ser espírito e matéria dá ao homem uma semelhança maior com Deus do que os anjos; dessa forma, o filho de Deus se expressaria melhor fora da espécie divina naquilo que há de mais semelhante a Deus, ou seja, no ser humano feito à imagem de Deus. A proposta de Alexandre de Hales (1497) para a encarnação se sustenta a partir de uma teologia da criação muito refinada

---

9 O texto digitalizado da obra em latim pode ser encontrado em: <<https://archive.org/details/ita-bnc-in1-0000485-001/page/n20/mode/2up>>.

Acesso em: 11 de fevereiro de 2020.

10 O argumento de Alexandre de Hales se dá da seguinte forma “Si ergo eius debet esse summa diffusio, quia est summum Bonum, convenientius est quod se diffundat in criatura; sed haec diffusio non potest intelligi summa nisi ipse uniatur creaturae; ergo convenit quod Deus uniatur creaturae, et máxime humane, sicut ostensum est. Ergo, posito quod ipsa non esset lapsa, adhuc ei uniretur summum Bonum.” (*Summa Theologica*, III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia, IV). Texto original disponível em:

<<https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PWOVaUC&hl=pt&pg=GBS.PR1>>.

Acessado em: 11 de fevereiro de 2020.

11 O papa Alexandre IV, na bula *De Fontibus Paradisi*, atribui esse título a Alexandre de Hales.

e com um suporte antropológico sólido, marcando uma diferença muito grande da antropologia agostiniana que via a imagem de Deus apenas na alma e não no corpo humano, uma vez que, para Agostinho (muito influenciado por Platão), o corpo humano não seria algo de tão divino no homem, o que coloca para Agostinho a dificuldade para explicar o porquê de Deus ter se encarnado em uma criatura corpórea e não angélica. Percebe-se que Hales não pretende apresentar necessidades racionais da encarnação, mas somente os motivos dela, fazendo com que tal encarnação não dependa de modo algum do pecado, mas seja querida por Deus de maneira antecedente<sup>12</sup>. A questão que salta aos olhos na proposta de Alexandre é o fato de que a encarnação não vem fundamentada na história da Salvação, isto é, na liberdade divina, mas vem explicada a partir da natureza divina que deseja se comunicar.

## 2.2 São Boaventura

São Boaventura (1217-1274) ou Doutor Seráfico (1217-1274) foi um dos autores medievais que mais se dedicou à questão da encarnação do Verbo. Em suas obras, constantemente relaciona a encarnação à redenção do homem, no entanto, sempre admite que Deus poderia ter salvo a humanidade por outro caminho que não fosse a encarnação do Filho. Como afirma:

Após haver-se dito algo da Trindade de Deus, da criação do mundo e da corrupção do pecado, resta agora considerar brevemente e encarnação do Verbo, através de quem afetou-se a salvação e a reparação do gênero humano, não porque Deus não pudesse salvar ou libertar o gênero humano de outro modo, mas porque nenhum outro modo era tão proporcionado e conveniente ao próprio reparador, a quem devia ser reparado e à obra da reparação (BOAVENTURA, 1983, p. 68)

---

12 Essa tese também será defendida por João Duns Escoto (1266-1308) de forma bastante enfática contra a proposição tomista que se assemelhará à resposta de São Boaventura. Para João Duns Escoto e a chamada “escola escotista”, a questão hipotética: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado” não é analisada em si, mas o problema é encarado e respondido de maneira afirmativa, ou seja, para Escoto, não há uma dependência entre a encarnação e o pecado. Para o autor, Cristo foi querido por si mesmo, tudo foi criado por Ele, e isso o coloca como o primeiro querido e a causa final de toda a criação que foi criada por ele. A grande preocupação de Escoto teria sido falar de Cristo positivamente, fazendo vir à luz a riqueza da Graça e da Glória do Verbo encarnado, que irradia em toda a criação. Para uma análise das teorias escotistas, recomendamos a tese de Domingos Barbosa Filho (2007), já utilizada por nós nesta pesquisa.

Para São Boaventura (1983), por meio da criação, Deus teria colocado a alma humana em contato com o Verbo divino a partir do relacionamento ontológico creatural (Deus criador-homem criatura). No entanto, com o pecado de Adão, a divina sabedoria teria encontrado uma via de misericórdia por meio do verbo encarnado para manifestar a sua Graça. Para o teólogo, com a queda, a criatura humana se tornou ofuscada para a contemplação da Graça divina e, para isso, tornou-se conveniente que o Verbo eterno e invisível se manifestasse sob a forma material. O Verbo divino tem sua morada no céu, mas habitou a terra para instruir o coração dos homens. Por isso, o Verbo se fez carne.

Percebe-se uma diferença grande da proposta de São Boaventura (1983) para a de Alexandre de Hales (1497). Enquanto o último responde “sim” à questão (“se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”), a resposta do primeiro é um retumbante: “não”. A proposta de São Boaventura (1983) visa a determinar a conveniência da encarnação e não tanto o motivo da encarnação. O problema, para São Boaventura, é demonstrar que Deus ter se feito carne não é incompatível com a natureza divina, mas é completamente digna de Deus. “Boaventura ressalta, repetidamente, que se trata de reflexões que nascem depois que se conhece o fato da encarnação, e jamais de deduções que, partindo da análise de Deus ou do universo, possam exigir o fato da encarnação. Não se trata de indicar a *ratio* que está na base do próprio fato, mas de ilustrar como este fato não é repugnante com a perfeição de Deus.” (FILHO, 2007 p. 84)

Algo que fica claro é que São Boaventura (1983) não está preocupado em dizer o “motivo” da encarnação do Verbo, mas a *ratio* dela. Enquanto a noção de motivo sinaliza algo que se moveria de um fator externo, que, no caso, não pode ser outro que não o próprio Deus, o segundo *ratio* visa a precisar o significado interior, o princípio íntimo que move o próprio Deus; dessa forma, tocando no fundo do problema encarnacional.

A resposta de São Boaventura coloca a necessidade de duas ordens de Salvação. Uma, que se daria antes do pecado, do qual o chefe direto é Deus diretamente e o Verbo é Deus; e outra, depois do pecado do qual o chefe é Cristo homem-Deus. Tal resposta do teólogo acaba por vincular a encarnação do Verbo ao pecado do homem, o que não deixa de ser um problema do ponto de vista teológico, algo que o Doutor Seráfico, com certeza, tinha ciência.

### 2.3 São Tomás de Aquino

Os problemas sobre o tema da encarnação vão receber de São Tomás de Aquino (1225 – 1274) uma atenção especial em diversas de suas obras, nas quais proporá uma saída “moderada” para o problema.

Em sua *Suma Teológica* (2009), as questões 1 a 59 da parte 3 versam sobre o problema da encarnação, focando as questões possíveis sobre a ontologia e a psicologia de Cristo, e, em grande medida, confirmará o dogma calcedônico.<sup>13</sup> A proposta de São Tomás tem como mote apresentar o Cristo como Salvador dos homens e como caminho da verdade pelo qual é possível alcançar a ressurreição e felicidade da vida imortal. Dessa forma, para São Tomás, é preciso que seja estudado o próprio Salvador, considerá-lo “em si mesmo”, o que, de fato, aponta para o mistério do Verbo encarnado e sua ação redentora. No prólogo de sua *Suma Teológica*, São Tomás deixa claro o seu propósito,

Por essa razão, para levar a termo o trabalho teológico, depois de considerar o fim último da vida humana, as virtudes e os vícios, é necessário que nossa consideração prossiga tratando do Salvador de todos e dos benefícios por ele concedidos ao gênero humano. Para tanto, em primeiro lugar, devemos considerar o próprio Salvador; em segundo lugar, seus sacramentos, pelos quais alcançamos a salvação; em terceiro lugar, o fim da vida imortal, à qual chegamos ressuscitando por ele. Quanto ao primeiro tópico, apresentam-se duas considerações: a primeira, refere-se ao próprio mistério da Encarnação, segundo o qual Deus se fez homem para nossa salvação; a segunda, ao que nosso Salvador, isto é, o Deus encarnado, realizou e sofreu. (AQUINO, 2009 p.55)

O Doutor Angélico, ao tratar da questão da encarnação, se mostra bastante dependente da formulação de Santo Anselmo (1033 – 1109) em seu famoso *Cur Deus*

---

13 Claramente a formulação de São Tomás é extremamente refinada e apenas a sua tentativa de lidar com o problema em 59 questões já dariam uma tese de como a noção de encarnação teria sido revisitada por São Tomás. Não é o nosso intuito aqui explicitar detalhadamente as teses de São Tomás de Aquino, o que está claramente para além do escopo deste trabalho, mas apontar que São Tomás dedica muito da sua energia e rigor teológico na tentativa de clarificar ainda mais a questão da encarnação, tanto que, para isso, dedica uma parte inteira de sua *Suma Teológica* à questão. O teólogo deixa clara a sua posição concordante com o concílio de Constantinopla na Q2.a6 (p 89 op.Cit.) ao traçar, de maneira bastante sucinta, o debate que aludimos entre os séculos II e V da Era Cristã. O refinamento da proposta tomista se dá pelas novas formulações a respeito da noção de pessoa e essência, termos caros aos debates do século XIII.

*Homo*. São Tomás não pretende examinar uma pura hipótese sobre a encarnação, mas quer ilustrar a realidade da encarnação e, por isso, assume a forma hipotética colocada por nós: “se Adão não tivesse pecado, o filho de Deus teria se encarnado?”. A resposta tomasiana para o problema será próxima à resposta de São Boaventura (1983). Na *Summa Teológica*, lê-se:

Sobre essa questão, há diversidade de opiniões. Alguns dizem que, mesmo que o homem não pecasse, o Filho de Deus teria se encarnado. Outros afirmam o contrário, e é com essa opinião que convém concordar. Tudo o que provém somente da vontade de Deus, acima de qualquer direito da criatura, só o conhecemos pelo ensinamento da Sagrada Escritura, pela qual nos é dada a conhecer a vontade divina. Como, porém, na Sagrada Escritura o motivo da encarnação sempre é posto no pecado do primeiro homem, é mais correto dizer que a obra da encarnação foi ordenada por Deus para remédio do pecado, de sorte que, não havendo pecado, não haveria encarnação. No entanto, o poder de Deus não está limitado a essa condição: mesmo que não houvesse pecado, Deus poderia encarnar-se. (STh q. 1 a. 3 in. AQUINO, São Tomás, 2009 p.65)

O critério de São Tomás é bastante claro. Apenas as escrituras podem ser a baliza para responder essa questão, pois estão acima de qualquer exigência natural. Dessa forma, a proposta de São Tomás tenta compreender problemas da sua época sobre a encarnação respondendo aos calorosos debates cristológicos da escolástica, aprofundando temas caros do século 13 d.C, mas mantendo a base cristológica definida pelos pais da Igreja Cristã, fazendo mais coro à resposta de São Boaventura (1983) do que a exposta por Alexandre de Hales (1497).

### **3 - A Encarnação a Partir do Século XVII ao Século de Hegel**

Pelo que já foi exposto até o momento, pode-se notar que a questão da encarnação perpassa toda a história do cristianismo, de forma que podemos concordar com Hans Küng (1974) quando afirma que: “O problema de Deus é também o problema do homem; mas também vale o inverso: o problema do homem é o problema de Deus, seja para aceitá-lo ou para desfazê-lo<sup>14</sup>” (KÜNG, 1974, p.14). Essa percepção coloca, para nós, uma boa pista para percebermos, em grande medida, o caminho que

---

14 Original em espanhol: “El problema de Dios es también el problema del hombre; pero también vale la inversa: el problema del hombre es el problema de Dios, sea para aceptarlo o para desecharlo.” (Tradução nossa)

a questão da encarnação tomará a partir da modernidade até culminar na época de Hegel.

A percepção de que a questão de Deus é a questão do homem se coloca de duas formas bastante distintas; se, por um lado, a encarnação de Deus revela o caráter divino do homem, lembremos a famosa sentença de Santo Agostinho em seu sermão sobre a Natividade do Senhor citado por São Tomás em sua *Suma Teológica* (2009 Q1 a2, p. 62): “Deus se fez homem para que o homem fosse feito Deus”. Para outros, a realização da encarnação implica apenas a morte de Deus, restando apenas o homem.

Depois das formulações vistas até o concílio de Calcedônia (451), a cristologia católica navegou de maneira bastante lenta e com pouquíssimos avanços para além das resoluções conciliares. Cerca de dez séculos de teologia católica posterior refletiram e refinaram alguns pontos dos dogmas, mas com apenas algumas mudanças bastante peculiares que em nada alteravam as resoluções já dadas pela igreja. Exemplos como Escoto Erígena, Gerhor Von Reichersberg, Eckhart e Nicola de Cusa apontam para tentativas de reconfiguração do dogma encarnacional, mas tudo dentro de uma órbita sistemática já pré-fixada anteriormente.

Até mesmo a reforma luterana focada na noção de graça e justificação, que marca uma nova fase no cristianismo, não parece romper com a sistematização católica conciliar, mas coloca o seu foco cristológico em outro movimento, girando em torno das questões adjacentes ao dogma definido. No entanto, a reforma significou um movimento no intuito de libertar o sujeito da síntese medieval entre religião cristã e filosofia grega, pretendendo uma restauração de um cristianismo que retorna às suas bases bíblicas. A teologia dos reformadores dava uma ênfase grandiosa na relação do homem com Deus.

Lutero com as suas “cinco solas”<sup>15</sup> propõe uma revitalização da relação pessoal com Cristo e um retorno à proposta bíblica seguida de um afastamento dos dogmas eclesiais. O ponto de partida de Lutero, portanto, era a figura do Cristo bíblico relatado no Novo Testamento. Sua preocupação central se baseava na noção do Deus justificador que, por meio da sua graça, trouxe salvação ao homem que morre na cruz. A cruz como marca da graça caracteriza o que chamamos da *Theologia crucis* de Lutero.

A reforma luterana liberta o homem de uma estrutura medieval católica e o coloca de maneira autônoma diante do mundo e diante de Deus. Esse homem agora não precisa mais da mediação da igreja para ter acesso ao texto bíblico, não precisa

---

15 “Cinco solas” são frases latinas que definem princípios fundamentais da Reforma Protestante em contradição com os ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. Os cinco solas sintetizam os credos teológicos básicos dos reformadores, pilares os quais creram ser essenciais da vida e prática cristã. Todos os cinco implicitamente rejeitam ou se contrapõem aos ensinamentos da Igreja Católica Apostólica Romana. São eles: Sola Fide, Sola Scriptura, Solus Christus, Sola Gratia, Soli Deo Gloria.

mais da Igreja católica para a salvação, pois ela é dada a todo homem por meio da Graça divina. A proposta deu um novo fôlego ao cristianismo e às reflexões sobre a figura do Cristo, mas, com o passar do tempo, a orientação luterana em sua vertente pietista exemplificada pelo Conde Von Zinzendorf (1700-1760) foi, em grande medida, responsável por uma “humanização” da fé que culminaria em uma espécie de “moralização da religião” de forma que podemos concordar com Küng quando afirma que “o pietismo conduziu à ilustração.<sup>16</sup>” (KÜNG, 1974, p. 21).

Ao mesmo tempo em que a reforma protestante propõe um novo movimento na teologia, não podemos nos esquecer que o século XVII marca a revolução científica, havendo um rompimento da visão de mundo baseado em uma física aristotélica para uma física newtoniana. Assim, abre-se a possibilidade de repensar questões já sedimentadas há anos, o que impulsiona a ciência, a filosofia e a própria teologia. Pensadores como Nicolau de Cusa, Pascal e Giordano Bruno seriam os primeiros a conceber a noção de Deus dentro do novo espírito da época, ou seja, o Deus infinito dos universos infinitos, sem forma, sem centro, sem bordas, desconfigurando a visão de Deus medieval de um Deus assentado sobre o trono com glória e a Terra, no centro do universo.

O ponto onde se toca a nova ciência e a cristologia é no mundo humano, que durante muito tempo foi considerado como apenas um “lugar de passagem”, menos importante, pois o homem visaria apenas ao céu. A partir de agora, o mundo se torna o centro da reflexão cristológica, e a ênfase que recaía na divindade de Cristo na patrística e na escolástica vê agora um movimento de reação em sentido contrário. O novo homem da ciência se sente seguro, confia na sua racionalidade e empreende uma interpretação sistemática do ser, das leis da natureza — ele tem agora na matemática a chave para interpretar o funcionamento do mundo, de forma que o humano se torna cada vez mais “divino”. E não apenas o homem: podemos notar em Spinoza com seu panteísmo ontológico e ético uma tentativa de unificação de todas as coisas na substância divina, que está, em grande medida, dentro do seu *Zeitgeist*. A noção de um Deus dentro do homem vai se tornando cada vez mais forte e a noção de um Deus como mediador (*Deus extra nos*) se tornando problemática e supérflua.

O cenário descrito por nós até agora se passa na Europa, mas em países como Inglaterra de Hobbes, Locke e Hume, a questão cristológica claramente havia perdido sua importância, pois o debate se dá em torno das questões do Estado e os limites da ciência moderna de Newton, o que facilmente culmina em um deísmo. Na França, o que se percebe é um rápido trânsito para um ateísmo materialista tais como a proposta

---

16 Original em espanhol: “El pietismo derivó hacia la ilustración”. (Tradução nossa)

de Diderot, D’Holbach, Helvetius. O homem-Deus é facilmente descartado e o debate se dá em torno da problemática do homem-máquina. A questão cristológica se dará com força na Alemanha, onde se proporá uma proteção da fé cristã dando-lhe uma fundamentação racional. A Teodiceia de Leibniz é extremamente marcante nesse movimento, assim como a obra de Wolff que se tornou, em grande medida, uma referência

No século XVIII, uma forte onda de ataques aos dogmas tomou lugar a partir de um grupo chamado de “neólogos”, tais como J.F.W. Jeremias, Fr. Nicolai que tinham uma proposta de aderir a algum dogma específico e atacar outros em nome de uma busca de um núcleo duro da revelação cristã, que na visão desse grupo, seria uma religião racional, fundada em Deus, com liberdade moral, e imortalidade. Aspectos que antes eram importantes para a igreja, tais como a virgindade de Maria ou a divindade do Cristo, tornam-se supérfluas nesse momento, pois o que importava era apenas uma prática devota para uma vida melhor. O homem ilustrado não sente a necessidade dessa “ontologia cristã”, e alguns conceitos como “pecado original” resultavam em empecilhos para uma aspiração moral.<sup>17</sup>

A religião, a partir desse momento, é vista não mais como uma defesa dos dogmas, mas a teologia da ilustração alemã luta agora contra todo tipo de obscurantismo e foca a sua ação na prática moral do homem — que tem uma consciência inata de Deus e por isso é capaz de agir em liberdade e é segundo sua vontade e dignidade que se encaminha para a aquisição da perfeição moral que fomenta, em grande medida, a nobreza humana. O homem por natureza bom (na esteira de Rousseau) e as virtudes morais como critério para a felicidade do indivíduo vão caracterizar tal teologia da ilustração. A revelação de Deus como complemento da razão e a religião cristã como a mais vantajosa de todas as religiões. A figura de Jesus não tem ênfase agora na defesa dele como “Cristo divino enviado por Deus”, mas muito mais como um sábio mestre da moral que propõe uma vida natural e conforme a razão.

Esta teologia será a tônica desse novo homem ilustrado, e neste sentido, há toda uma preocupação em desfazer a religião de seu caráter mágico. Surgia-se uma concepção pragmática da história e conseqüentemente, uma nova visão sobre o próprio cristianismo primitivo. O desejo dos humanistas de entender a literatura em

---

17 Neste mesmo contexto do século XVIII, na França, Rousseau já falava de um “deus que morreu” em seu *Emílio*, o que aponta para um *Zeitgeist* europeu que vai se configurando em diversos países. Rousseau, já dando conta das supostas contradições dos evangelhos, propõe passos em direção à uma religião natural aceita apenas pela razão, uma espécie de “religião civil” necessária para um estado tolerante que convive com diversas tradições diferentes. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Emílio: Ou Da educação**. Tradução de Sérgio Milliet. 3ª Edição. Bertrand Brasil. 1995 p. 359

seu sentido original conduz rapidamente a uma hermenêutica filológica que desemboca em uma hermenêutica teológica do texto bíblico dentro do espírito dos reformadores, mas os superando. Enquanto a tônica dos reformadores havia sido a aposta em uma “unidade completa do texto”, a nova hermenêutica teológica tem em vista compreender o texto bíblico em seu sentido específico, sem interferência dos dogmas. Essa exegese ilustrada se voltará para o hebraico e o grego bíblico e proporá uma crítica ilustrada ao texto. Guiados pelo espírito científico da época, a teologia protestante do período assume essa postura. Aqui já fica fácil perceber como esse cenário impacta diretamente na questão dogmática e principalmente sobre o dogma da encarnação. A querela a ser resolvida neste momento não é mais uma luta contra a igreja católica assumida pelo protestantismo nos séculos XVI e XVII, mas uma tentativa de evidenciar o caráter histórico sobre a vida de Jesus. Tal interesse tinha como objetivo buscar, no Jesus da história, um lutador contra os dogmas.

Um grande nome desse período é Johann Salomo Semler (1725-1791), o mais importante dos “neólogos” que escreveu o *Tratado sobre a investigação livre do Cânon* (1771-1775) no qual pretende compreender a Bíblia de maneira não dogmática, analisando individualmente cada texto e não partindo do pressuposto protestante de uma unidade textual anterior. Dessa forma, a proposta de Semler tem em mente recompor o cânone bíblico não mais assumindo a igualdade entre revelação e Escrituras sagradas, além de propor uma eliminação de todo caráter sobrenatural do texto, ficando apenas com aquilo que tem valor para uma ação moral e a parte histórica do cristianismo primitivo; uma antecipação da Religião nos limites da pura razão de Kant. No entanto, Semler se colocou em defesa da religião da Igreja, combatendo a proposta de Reimarus.

Outro nome importante é o de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), sugerindo que a religião deveria ser vivida em busca da perfeição moral, sem a necessidade de uma revelação sobrenatural. Reimarus se propôs a estudar as fontes bíblicas e ao descobrir, na sua concepção, diversas contradições nas fontes dos textos bíblicos e interpretações humanas nas formulações dos apóstolos, recomenda a moralidade como mote para a vida religiosa. Para Reimarus, Jesus havia sido apenas um profeta judeu e a propagação dos apóstolos após a sua morte seria apenas uma interpretação tardia de ditos de Jesus.

Esses dois nomes, aliados ao nome de Lessing como um dos principais divulgadores das obras de Reimarus, marcam esse movimento do século XVIII na Alemanha frente ao cristianismo, que claramente não estava preparado para uma crítica da ciência histórica, exegética e hermenêutica como proposta por esse momento. Esse ciclo revolucionário em relação ao cristianismo tornaram os dogmas

cristãos formulações meramente temporais, a inspiração divina se convertia em razão humana, o evangelho, uma propagação de uma mensagem interpretada por discípulos focada numa moralidade, e o homem-Deus Jesus Cristo, apenas um mestre da sabedoria que viveu no século I d.C.

O que podemos perceber é que este período pós-reforma protestante até o século XVIII marca um momento importante para a teologia e para todas as outras áreas do conhecimento, pois um novo olhar sobre o mundo é lançado e, conseqüentemente, um novo olhar sobre a história do próprio cristianismo que pode ser visto como retrocesso que acaba com a cristologia ou como avanço. Como afirma Küng, “enquanto para alguns o caminho conduzido da cristologia clássica, passando pela cristologia deísta até uma cristologia ateia, para outros, o novo sentido histórico e humanitário criou os pressupostos necessários para uma cristologia nova e maior.”<sup>18</sup> (KÜNG 1974 p. 37)

#### 4. Conclusão

Após traçarmos de maneira panorâmica o problema em torno da *kenosis* a partir do século IV d.C, sua formulação pela história da teologia cristã e a sua reconfiguração na idade moderna, podemos perceber que o tema da encarnação é caríssimo à teologia cristã e no contexto de Hegel toma novo fôlego, de forma que o filósofo alemão terá que lidar com o problema do ponto de vista teológico, assim como do ponto de vista filosófico.

Neste cenário traçado por nós, podemos perceber como se torna extremamente complicada a questão da encarnação no período de Hegel e como o tema vai desembocando em novas dimensões que não eram consideradas quando da formulação e consolidação do problema no credo calcedônico. O fato de tal problema ser constantemente revisto evidencia, para nós, a sua importância dentro da religião cristã, e conseqüentemente dentro do próprio ocidente que se funda sobre bases cristãs.

---

18 Original em Espanhol: “Mientras para unos el caminno condujo desde la cristología clásica a través de la cristología dísta hasta una cristología ateia, para otros el nuevo sentido histórico y humanitario ha creado los presupuestos necesarios en orden a una cristología nueva y de mayores dimensiones”. (Tradução nossa)

## REFERÊNCIAS

ALEXANDRE DE HALES. *Summa Theologica. III, Quaest. Un., q.3, tit. 2, Opera Omnia, IV*. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=pjIA1PW0VaUC&hl=p t&pg=GBS.PR1>. Acesso em: 11 fev. 2020.

AQUINO, S. T. *Suma Teológica. Volume VIII. Questões 1-59*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 2.<sup>a</sup> ed.

ATANÁSIO. *Contra os pagãos; A encarnação do Verbo; Apologia ao imperador Constâncio; Apologia de sua fuga; Vida e conduta de S. Antão*. Tradução de Orlando Tiago Loja Rodrigues Mendes. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística, v. 18)

BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1999.

FILHO, D. B. *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo: um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2007. Tesi Gregoriana, Série Teologia, v. 155.

LIÉBAERT, J. *L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcedoine: Histoire des dogmes. Tome III*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1966.

KÜNG, H. *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*. Barcelona: Editorial Herder, 1974.

ROUSSEAU, J.-J. *Emílio: ou da educação*. Tradução de Sérgio Milliet. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

RUBENSTEIN, R. E. *Quando Jesus se tornou Deus: a luta épica sobre a divindade de Cristo nos últimos dias de Roma*. Tradução de Marija C. Mendes. Rio de Janeiro: Fisis, 2001.


SÃO BOAVENTURA. *Obras Escolhidas*. Tradução de L. A. de Boni, J. Jerković e F. Saturnino Schneider. Caxias do Sul: Editora da Universidade de Caxias do Sul, 1983. (Coleção Suma, 12). Edição bilíngue: português-latim.

SESBOÜÉ, B., SJ. *Traité de l'Incarnation*. Montée de Fouvière, Cédex: Lyon, 1968–1969.

## **Câmeras e Corpos: Heidegger, Cavell e o Anseio de Ver Tecnológico**

**Igor Costa do Nascimento**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.

 <https://orcid.org/0000-0002-3673-0799>

 <https://lattes.cnpq.br/3293431213324147>

[prof.igornascim@gmail.com](mailto:prof.igornascim@gmail.com)

### **Resumo**

Seguindo os passos de Heidegger e Cavell, o texto pretende explorar como os avanços tecnológicos desenvolveram novas relações dos sujeitos com as imagens. Em particular, será argumentado que temos um anseio por ver – tomamos a visão como o sentido primordial, de modo a deixar de lado outras formas de nos relacionarmos com o mundo senão através do contato visual enquanto uma forma de consumo. Para elaborar essa perspectiva, serão analisadas partes do filme *Homens, mulheres e filhos* e como dos personagens centrais tem seu desenvolvimento afetado pelo consumo de imagens.

**Palavras-Chave:** Heidegger; Cavell; Tecnologia; Fotografia; Filosofia do cinema.

### **Abstract**

Following in the footsteps of Heidegger and Cavell, this text aims to explore how technological advancements have developed new relationships between individuals and images. In particular, it will be argued that we have a yearning to see – we take sight as the primary sense, thus neglecting other ways of relating to the world except through visual contact as a form of consumption. To elaborate on this perspective, parts of the film *Men, Women & Children* will be analyzed, and how the central characters have their development affected by the consumption of images.

**Keywords:** Heidegger; Cavell; Technology; Photography; Philosophy of cinema.

## Introdução

I've been looking so long at these pictures of you  
That I almost believe that they're real  
I've been living so long with my pictures of you  
That I almost believe that the pictures are all I can feel.  
– The Cure, “Pictures of You”<sup>1</sup>

Muitos dos principais debates atuais sobre tecnologia se dão em termos que envolvem a visão: tanto sobre aquilo que é mostrado através dos novos aparelhos, como os celulares e computadores, até aquilo que essas e outras ferramentas conseguem enxergar das nossas vidas, em seus registros online e offline. As formas de integração social, por exemplo, reformularam radicalmente as distinções anteriores de público e privado, ainda sem lhes dar um contorno claro (THIBES, 2013, p. 23), levando mesmo a um questionamento da própria existência dessas fronteiras. Mais que isso, as imagens agora são um dos principais pontos de discussão, sendo também o principal veículo das redes sociais. Cada vez mais, experienciamos uma proeminência das imagens sobre a realidade, o que alguns autores chamaram de hiper-realidade (TECHIO, 2022, p. 101). Essas mudanças possuem implicações morais, políticas e existenciais, já que incidem na própria maneira que sujeitos concebem a si mesmos e aos outros. Como diz Sunstein:

Na medida em que as redes sociais nos permitem criar nossos próprios feeds e, essencialmente, viver neles, elas criam problemas sérios. E na medida em que os provedores conseguem criar algo como experiências personalizadas ou comunidades fechadas para cada um de nós, ou para nossos tópicos favoritos e grupos preferidos, devemos ficar atentos. O isolamento e a personalização são soluções para alguns problemas reais, mas também disseminam informações falsas e promovem a polarização e a fragmentação. (SUNSTEIN, 2017, p. 5)

Tal relação se complexifica na medida em que não só temos de lidar com exemplos de manipulação de imagem, como as imagens formadas por Inteligências Artificiais generativas, *deepfakes* e *photoshop*, mas também imagens reais podem ser tiradas de contexto. Os estudos sobre esses diversos fenômenos ainda estão se

---

<sup>1</sup> Em tradução livre: “Tenho olhado para essas suas fotos por tanto tempo / Que quase acredito que elas são reais / Tenho vivido por tanto tempo com minhas fotos suas / Que quase acredito que as fotos são tudo o que posso sentir”.

atualizando, tentando acompanhar os avanços tecnológicos, mas precisamos explorar melhor por quais motivos temos essa tendência a priorizar imagens e quais os efeitos de uma cultura digital centrada nela, em particular, que tipo de consequências isso pode trazer para fora das telas.

No presente texto, será chamada atenção para o fenômeno – ou conjunto de fenômenos – que chamarei de *nosso anseio de ver*. Para articular tal ideia, serão trazidos à tona os diagnósticos de Martin Heidegger e de Stanley Cavell sobre a modernidade e a questão da visão. No primeiro, como o sentido que teve a primazia metafísica e epistêmica na história de nossa percepção do mundo, culminando numa supervalorização da imagem no que o autor chama de Era Técnica. No segundo autor, leitor do primeiro, tal questão é explorada tanto com conexões diretas com o ceticismo moderno quanto, também, com o cinema e a importância das artes visuais ao longo do século XX. Resumidamente, o argumento central é que a formação histórica de uma divisão entre sujeitos de conhecimento e objetos a serem conhecidos, na modernidade, gerou uma *objetificação* do mundo, fazendo do mundo um produto para ser consumido pela visão. Tecnologias recentes de reprodução de imagem reforçam esse cenário. O perigo disso, por sua vez, é que acabamos por gerar tal objetificação também das pessoas – dos outros e de nós mesmos. Será argumentado que esse produto muitas vezes se dá através de um *consumo ótico*: nós temos um desejo por ver, ter acesso visual a certas imagens, nisso fazendo do mundo e dos outros um produto. As duas primeiras seções do texto se ocupam de uma retomada desses autores visando destacar as maneiras que a relação entre modernidade e imagem se desenrolou entre eles. Nesse sentido, tentamos dar continuidade aos passos de Techio (2022, pp. 100-101) em insistir não só na conexão da filosofia de Heidegger com a de Cavell, mas também tomar ambos como autores valiosos para compreender os tempos atuais.

Na próxima seção, tentamos retomar as intuições recolhidas ao longo do texto comentando o filme *Homens, mulheres e filhos* (título original *Men, Women & Children*, dirigido por Jason Reitman, 2014). Uma das narrativas do filme envolve o relacionamento de Chris e Hannah. Enquanto o rapaz passa boa parte do tempo consumindo pornografia digital, a jovem é uma espécie de modelo erótica, com apoio de sua mãe. Um assume papel de consumidor, a outra o de produto, assim exemplificando maneiras que a imersão tecnológica pode nos tornar objetos através das imagens. Que a relação entre eles possui problemas oriundos de seu uso de espaço imagéticos *online* nos ajuda a desenvolver o diagnóstico geral de que temos um anseio específico por imagem, sendo ele também perigoso para nossas relações com nossos corpos e os de outros. Em termos cavellianos, somos confrontados com dificuldades de reconhecimento, como elaborado ao longo do texto.

Na conclusão, retomo os passos e insisto numa perspectiva positiva apesar dos perigos da tecnologia: ainda que estejamos permeados pela tecnologia, a arte – e junto dela a crítica filosófica – é uma ferramenta valiosa por nos chamar atenção para tais perigos, instigando-nos a valorizar o reconhecimento entre sujeitos. Nisso, sigo outra intuição de Techio, mas com um foco menor na concepção de vida cotidiana, atentando mais para a relação entre indivíduos mediados pela tecnologia.

## **1. Heidegger: Era Tecnológica**

Um ponto inicial interessante para compreendermos a avaliação de Heidegger sobre a tecnologia e seu papel em nossos tempos é o texto “O tempo da imagem de mundo” (original de 1938). Para Heidegger, “um esforço para abstrair problemas filosóficos e formas de razão de sua história irão compreender mal o passado filosófico e, mais importante, obscurecer a tarefa contemporânea central – aquele de responder tensões e crises de nossa era” (WRATHALL, 2000, p. 12). O filosofar, bem como o ser humano, são eminentemente históricos.

Aqui, vale também ressaltar a distinção de Heidegger entre ser e ente. O segundo designa tudo que é, tudo que existe, aquelas coisas que entendemos como existentes. O primeiro, por outro lado, é o horizonte de compreensão do ente, ressaltando nossa relação com ele e nossa maneira de percebê-lo. Assim, há aqui uma relação de velamento e desvelamento. Fenomenologicamente, ao conhecermos um aspecto de um certo ente, ocultamos os demais: se entendo um ente sob a química, a biologia ou a história, faço um recorte do que investigo nesse ente. Já ser se dá sempre numa compreensão de ser, ou seja, é o horizonte de interpretação dentro do qual se situam os entes. O termo indica a multiplicidade de sentidos possíveis de se interpretar o ente, sendo necessário o horizonte do ser para acessar o ente. Para Heidegger, podemos compreender os diferentes momentos do pensamento ocidental como constituídos de: 1) Pensamento Antigo, que toma o Ser como ligado à ideia de ente fundador (forma platônica, substância aristotélica etc.); 2) Pensamento Medieval, que por sua vez via o Deus cristão como ente fundador; 3) Pensamento Moderno, marcado pela divisão entre sujeitos e objetos – assim, fazendo do ser uma representação; 4) Pensamento Contemporâneo (mais tarde, entendido como Era Técnica), que radicalizava a separação entre sujeito e objeto para fazer com que tudo fosse mediado pelas tecnologias humanas.

Vale observar com mais calma o momento (3): na modernidade, por exemplo com Descartes, é estabelecida a divisão entre sujeito pensante (*grosso modo*, nós e Deus)

e em objetos sem pensamento (utensílios, lugares, quiçá animais).<sup>2</sup> Assim, nossa relação de ser se torna uma de *representação*. Na sequência, a era contemporânea vai além ao pensar a relação de sujeitos e objetos ao extremo, tornando ser como recurso – algo constantemente disponível e pensado para ser utilizado. O essencial da relação sujeito e objeto, marca do pensamento moderno do ser, é transmitido para a Era Técnica através de nossas tecnologias e pensamento utilitário (isto é, técnico) do mundo. Assim:

A técnica de máquinas é ela mesma uma transformação autónoma da prática, de tal modo que é esta que exige o emprego da ciência natural matemática. A técnica de máquinas permanece o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna. (HEIDEGGER, 2002, p. 97)

Por exemplo, não pensamos mais objetos naturais como parte de nosso mundo, da ordem cósmica e assim por diante, mas os pensamos como fontes de recursos sobre os quais podemos trabalhar (o rio não é mais a casa das ninfas, mas é a força para uma represa elétrica – exemplo que será reforçado adiante com o caso do moinho). Tudo tendo valor instrumental, o que para Heidegger significa que tudo se esvazia de valor.

A Era Técnica só foi possível por ser antecedida pela Era moderna, do ser como representação. Ora, nela se destaca que o ser humano é sujeito e o que lhe é externo, o mundo, se torna representação: o mundo se torna uma imagem. O “eu” é pensado em foco, como a pura substância que representa o mundo – “o ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado [*Votgestelltheit*] do ente” (HEIDEGGER, 2002, p. 113). Isto se radicaliza no momento subsequente, levando ao extremo a relação sujeito e objeto até tornar este em recursos. Assim, podemos ver esta quarta Era como a da Imagem do/no Mundo, uma vez que o mundo é concebido como imagem; os aspectos místicos e profundos do ser, encontrados noutras Eras, ficam em segundo plano, ou nem são considerados. Só é valiosa a obtenção da imagem, a tentativa de objetificação através de representar as coisas. Resta, assim, que “O processo fundamental da modernidade é a conquista do mundo como imagem” (*ibidem*, 117). As consequências disso parecem ser que fazemos do mundo uma representação sem propriamente o habitarmos.

Podemos expandir esse diagnóstico com outro texto de Heidegger, “A Questão da Técnica” (original de 1953). Como visto acima, a Era Técnica ressalta o caráter de

---

<sup>2</sup> Para mais da crítica de Heidegger a Descartes, ver *Ser e Tempo*, §18, em especial, Heidegger, 2012a, p. 283.

imagem e de recurso do mundo, assim marcando uma perseguição de fins por certos meios – é a Era da instrumentalidade, é sua essência – fazemos das coisas meios para produzir certas coisas. Vale reforçar como, para Heidegger, nossa maneira de produzir com a natureza e de lidar com ela permite o desvelamento de que tipo de ser este ente é (HEIDEGGER, 2012b, p 17). É justamente nossa relação de produção e uso que é refinada e extrema na técnica moderna: agora o descobrimento é a exploração do espaço natural, nossa atitude de fazer o mundo de recurso. Atualmente, não existimos com a natureza. Antes, dispomos da natureza numa rede de relações complexas de técnica. Assim, ainda envolve certo descobrimento, certa relação com a verdade do nosso ser, mas de forma nociva (*ibidem*, p 19). Temos mais conhecimentos, mas só de um tipo (representacional e cientificista), e pagando por ele o preço de nossa vida e de uma relação mais saudável com a natureza e uns com os outros. Explico melhor adiante.

Para Heidegger, a essência da técnica é a ideia de tomarmos o mundo (e nós mesmos) como disponibilidade para nossas empresas. Levamos isso aos extremos, explorando o todo do mundo quanto podemos e de forma não antes vista – “o trabalho camponês não provoca e desafia o solo agrícola” (HEIDEGGER, 2012b, p 19), ao menos não como o trabalho das grandes máquinas. Este apelo pela exploração nos faz pensar sempre na possível transformação da natureza em produção técnica. Podemos resumir o diagnóstico heideggeriano da seguinte maneira, explicando melhor a ideia de “recurso”:

O termo que Heidegger usa para descrever a forma como os objetos surgirão e serão experimentados em um mundo puramente tecnológico é “recurso” – com o qual ele entende entidades que são removidas de suas condições e contextos naturais e reorganizadas de forma a serem completamente disponíveis, flexíveis, intercambiáveis e prontas para serem empregadas de inúmeras maneiras. Se tudo o que encontrarmos forem recursos, Heidegger teme que nossas vidas e todas as coisas com as quais lidamos percam seu peso ou importância. Tudo se tornará igualmente trivial, igualmente desprovido de bondade, retidão e valor. [...] (DREYFUS, 2005, p. 13)

Haveria, para Heidegger, alguma escapatória deste avanço tecnológico instrumental que tudo reduz a imagens? Uma “salvação” sugerida pelo autor é a arte, pensada não como relação estética,<sup>3</sup> e sim como uma maneira de ser, isto é, pensada

---

<sup>3</sup> Em *A Origem da Obra de Arte* (original de 1950, reeditado e expandido em 1960), Heidegger apresenta a avaliação estética conforme compreendida pela modernidade como ainda outro

como nossa relação fundamental e não utilitária para com o mundo. Por exemplo, para o filósofo, a arte grega tinha a marca distintiva de descobrir o mundo, de permitir um contato não objetificante com o ser. Em seus termos, “Era um des-encobrir-se único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *promos*, isto é, integrada na regência da preservação da verdade” (HEIDEGGER, 2012b, p. 36). Outra é o desapego para com a técnica.<sup>4</sup> Pretendo voltar, entretanto, para essa primeira via de salvação pela arte no restante do escrito. Para isso, damos um passo complementar com a filosofia do cinema de Stanley Cavell.

## 2. Cavell e o Ceticismo

Um dos temas centrais do pensamento de Cavell é oriundo de sua leitura de Wittgenstein: para Cavell, a obra *Investigações filosóficas* se volta não para uma refutação do ceticismo, mas sim para uma forma de diagnóstico. Vamos do começo: para Cavell, o ceticismo moderno é marcado por ser uma posição epistemológica na qual o próprio conhecimento é colocado em dúvida. Diferente do ceticismo antigo, que era uma via para a felicidade e tranquilidade através da suspensão dos juízos, o ceticismo moderno se distingue como uma posição filosófica-científica na qual é defendida a impossibilidade – ou impropriedade – do saber humano. Resumidamente, diante de qualquer evidência ou argumento, o cético diria que duvida. O ponto máximo disso é ilustrado pela dúvida sistemática de Descartes, em particular o argumento do gênio maligno, no qual se supõe que a existência de um espírito do mal muito engenhoso poderia, a princípio, nos enganar acerca da existência de todo o mundo físico. Esse gênio poderia nos convencer de que existem coisas físicas quando não é o caso, que outras pessoas são pessoas enquanto na verdade são todas autômatos sem vida interna etc.

Desde então, muitas respostas diferentes foram dadas para o ceticismo, geralmente guiadas por um desejo de plenamente refutá-lo. O próprio Descartes o faz

---

fruto da relação sujeito-objeto, explicada no corpo do texto. Antes, retomando aspectos que toma como centrais da arte Antiga, o autor sugere que a arte deveria ser compreendida e vivida enquanto parte de nossa cultura e momento histórico, reveladora de nossa compreensão de ser. O templo grego, nestes termos, era parte da rede de crenças de todo um povo, constituindo seu mundo – para nós, o mesmo templo poderia ser analisado só em termos de gosto estético (Heidegger, 2002, p. 75-6). Reforçado em *Questão da Técnica*: “As artes não provinham do artístico. As obras de arte não provocavam prazer estético” (Heidegger, 2012b, p 36), sendo antes parte da própria existência Antiga.

<sup>4</sup> O próprio Heidegger acabou indo para esta segunda opção, vivendo próximo da Floresta Negra e valorizando o isolamento para sua prática filosófica (Grunenberg, 2019, pp. 103-5).

nas meditações seguintes, postulando uma certeza metafísica do eu (o argumento do *cogito*) e reconstruindo o edifício do conhecimento através de um argumento ontológico da existência de Deus e da alma. Podemos identificar o ponto do *cogito* como uma alteração do ceticismo: Descartes escapa do ceticismo global (não sei se coisa alguma existe) para uma forma de solipsismo (só tenho a garantia de que *eu* existo) – solipsismo a partir do qual vai reconstruir nossas certezas e saberes cotidianos. A reação de Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* é bem diferente de uma resposta assim: entre §§243-315, Wittgenstein trabalha com a ideia de uma *linguagem privada*. Basicamente, o caminho trilhado nestes parágrafos é questionar a possibilidade de que nossos pronunciamentos ordinários, nosso uso de palavras em situações cotidianas, pode ser desconectado do sentido comum que estas palavras possuem em nossas comunidades linguísticas. O cético parece se esquecer disso, buscando critérios adicionais ou mais certos onde há, de fundo, acordo linguístico. Mas como Wittgenstein lembra, estar em concordância na língua “não é uma concordância de opiniões mas de forma de vida” (*IF*, §241).<sup>5</sup>

Digamos que o cético anuncie “só sei que *eu* sinto dor, a manifestação de dor nos outros é um processo mecânico feito para me enganar”. O que Wittgenstein questiona em suas observações é que tal uso de dor acaba por se pretender privado: a pessoa acha estar usando a palavra “dor” (bem como demais sensações) como se só fosse aplicável para si própria, como se só tivesse sentido para si. O que o cético esquece é que tal palavra, bem como o comportamento ao redor dela, é oriunda de nossa comunidade linguística. A função de pronunciar “eu sinto dor” substitui o grito da criança na medida em que *comunica* a presença da dor. Embora alguns intérpretes tenham entendido o acima como uma refutação do ceticismo, a leitura de Cavell é diferente: para o filósofo estadunidense, Wittgenstein não está mostrando que o ceticismo está errado, mas antes que ele é *impróprio* enquanto questão epistemológica. Apesar dessa impropriedade, porém, o ceticismo ainda revelaria algo de muito importante: há uma verdade do ceticismo. Falando sobre o acordo que Wittgenstein menciona, Cavell observa que

A ideia de acordo aqui não é a de chegar a um consenso em uma ocasião específica, mas sim a de estar em concordância constante, em harmonia, como tons, melodias, relógios, balanças ou colunas de números. [...] que eles [os grupos humanos] se expressam mutuamente em relação a ela [sua língua], estão em perfeita sintonia do início ao fim. (CAVELL, 1979a, p. 32)

---

<sup>5</sup> Para as *Investigações*, utilizei a tradução de João José R. L. de Almeida (2014).

Ordinariamente, em condições normais para pessoas normais, há um acordo entre nossas palavras e seus usos. Mais do que isso, há uma harmonia, uma afinação comum entre nossos juízos que permitem a concordância linguística. Diante disso, o cético parece dizer “mas não existe nada *mais* para garantir nosso conhecimento?”, ao que muitos filósofos tentaram responder de forma a comprovar a existência deste algo mais. Entretanto,

Em vez de provar que o cético está errado, uma compreensão correta dos critérios demonstra que o ceticismo é irrefutável. Como os critérios são inerentemente humanos, naturais para nós em virtude da forma como concordamos na linguagem, mas não alinhados metafisicamente com nada na natureza das coisas, o ceticismo, a rejeição dos critérios, é uma possibilidade permanente para os seres humanos. Para Cavell, o que isso deveria nos ensinar é que nossa relação com o mundo e com os outros nele não deve ser vista primária (ou exclusivamente) como conhecimento, onde conhecimento é entendido como certeza; em vez disso, a aplicação de critérios é algo pelo qual nós mesmos devemos ser eternamente responsáveis. (HAMMER, 2002, p. 32)

Assim, Cavell responderia que não, não há algo mais. O conhecimento humano é limitado, e há, sim, uma fragilidade inerente em nossas ligações e possibilidades de conhecimento. Entretanto, isso não significa que se trate de limitações.. Nossos critérios linguísticos são limites em termos de conhecimento, mas conhecimento humano se constitui dessa forma – e não se segue daí que não possamos conhecer o mundo ou a nós mesmos nele (Kane e Rothman, 2000, p. 68) Em parte, o caso é que o mundo e as pessoas não estão aí para serem absolutamente conhecidos. Devemos aceitar o mundo e reconhecer as pessoas, para Cavell.

Diferente de conhecer, *reconhecer* possui a ideia de agirmos sobre aquilo que sabemos. Posso questionar se outra pessoa *realmente* está com dor ou não, mas *reconhecer* sua dor envolve tomar certa atitude para com esta pessoa e para com sua dor. Vale notar como o oposto de reconhecer não é ignorar ou desconhecer outra pessoa. Antes, é “evitar” o outro (Cavell, 1979a, p. 389). Falhar em reconhecer outra pessoa é, no fim das contas, evitar de reconhecer nossas responsabilidades e comprometimentos com outro membro de nossa comunidade, tanto da linguística no caso do filósofo cético, como da humanidade como um todo em nosso dia a dia.

Falar sensatamente sobre ver, tratar ou considerar pessoas como pessoas – ou sobre ver, tratar ou considerar um corpo (humano) como

expressão de uma alma (humana) – pressupõe, da mesma forma, que existe alguma maneira concorrente pela qual as pessoas – ou os corpos – podem ser vistos, tratados ou considerados. Muitas pessoas, e alguns filósofos, criticam o ato de tratar os outros, ou de considerá-los, como coisas. (CAVELL, 1979a, p. 372)

Desta maneira, o ceticismo é profundamente verdadeiro por nos revelar essas fragilidades, inerentes à forma humana de conhecer e de habitar o mundo. A linguagem e o sentido seriam humanos, demasiado humanos. Ademais, tal crítica pode nos indicar um risco constante de tomarmos outras pessoas como meras coisas, negando a atribuição de mente (alma) aos seus corpos. O ceticismo, à sua maneira, é de profundo valor moral e político ao nos mostrar que muitas vezes não reconhecemos tampouco somos reconhecidos.

Essa interpretação da verdade do ceticismo é uma questão recorrente na obra de Cavell. Para nossos objetivos, vale retomar a maneira que ele a introduz em seu livro sobre cinema, *The World Viewed* (original de 1971, cito a versão expandida de 1979). Esse livro pretende desenvolver uma ontologia do cinema através de observações linguísticas sobre como falamos de filmes, de fotografia e qual nossa relação com estas mídias. Há um paralelo interessante que o próprio Cavell observa, a saber, que o título de seu livro ecoa um texto de Heidegger

Quando tomei conhecimento de um ensaio de Heidegger intitulado “O tempo da imagem de mundo”, as meras palavras me sugeriram, a partir do meu conhecimento de *Ser e Tempo*, uma série de questões – que a nossa é uma era em que a nossa compreensão filosófica do mundo não consegue ir além das nossas percepções e formações sobre ele, e chamamos essas percepções de metafísica. Evitei esse ensaio de forma quase deliberada; já tenho problemas suficientes. É claro que quero o sentido de *Weltanschauung* no meu título, e embora tenha sentido que ele surgiu naturalmente na forma como eu estava pensando sobre cinema, fui auxiliado a chegar a essa conclusão pelo meu conhecimento da obra de Heidegger. (CAVELL, 1979b, p. xxiii)

Assim, a conexão entre a perspectiva heideggeriana e a cavelliana já é bem clara: ambos partilham do diagnóstico de que há um apego “metafísico” em nossa Era para as imagens de nosso mundo e representadas nele. Mesmo que o filósofo estadunidense não trabalhe explicitamente ao redor do texto de Heidegger, partilham de um mesmo espírito. Shmugliakov vai além, compreendendo a filosofia do cinema do Cavell como

uma “continuação da filosofia da arte de Heidegger” (SHMUGLIAKOV, 2016, p. 418). Espero que tal ideia fique clara nas páginas seguintes.

Inspirado pelos debates de realismo na fotografia de Bazin e Panofsky como a base para uma compreensão do que é cinema, Cavell sugere que queremos presença através do automatismo, realizar nosso “desejo por presentidade” (CAVELL, 1979b, p. 94) – queremos ter o mundo presente para nós em absoluto, objetivamente e sem freios ou ressalvas, enquanto nosso eu fica coberto ou oculto. A câmera, podendo funcionar automaticamente (leia-se, sem interferência direta da nossa mão), permite que a arte cinematográfica não seja representacional, mas só nos indique um recorte de nossa realidade. No filme, renuncio a meus poderes enquanto observador “ativo” da arte, tornando-me anônimo ao ver a tela. Enquanto posso agir no mundo real sem ter garantias de meu ponto de vista dele, o ponto de vista cinematográfico é garantido sem que possamos ter nele alguma agência. Para Cavell, eis o cerne de nosso maravilhamento com o cinema: ele realiza nosso desejo moderno de termos uma experiência como que garantida, em algum sentido independente do “eu” e de sua responsabilidade de agir com e entre outros. Assim como os filmes envolvem um “por trás das câmeras”, nós desejamos ver o mundo “por trás do eu [self]” (CAVELL, 1979b, p. 102). Parece haver de fundo aqui um deslocamento de nós enquanto habitantes do mundo e das comunidades humanas que nos faz desejar esta invisibilidade. Não podendo nos conectarmos diretamente com o mundo, queremos nos relacionar com ele como observadores escondidos. O cinema e a fotografia, para Cavell, indicam nosso desejo de poder ter acesso irrestrito e indubitável ao mundo, a sempre descobrir um “por trás” das nossas experiências.

Se é tão importante compreender que o cinema não é representativo é porque a representação é sempre subjetiva, enquanto a força do automatismo está precisamente no fato de dispensar o sujeito: representação e automatismo são incompatíveis. A realidade vista pelo olho mecânico de uma câmera não é uma percepção subjetiva [...] Ver a partir de fora e não de dentro de si mesmo é um desejo que apenas uma alma que se sente prisioneira de sua interioridade ou um espírito em busca de uma certeza do saber, ao abrigo de toda dúvida, pode sustentar. (MARRATI, 2008, p. 53)

É assim que o cinema pode ser compreendido como uma *imagem em movimento do ceticismo* (CAVELL, 1979b, p. 188). Considerando que o ceticismo tem sua verdade em desvelar nosso desejo por *presentidade* absoluta, por vermos sem sermos vistos, há algo de profundamente revelador no ceticismo: ele mostra nossa ansiedade diante da

incerteza do nosso conhecimento. Ela se manifesta nesse fenômeno aqui chamado de ensaio de ver: diante da necessidade de certeza, acabamos valorizando o ditado “ver para crer”.

### **3. Cinema e Possibilidades de Crítica**

Do acima exposto, um dos principais resultados observáveis é que nossa relação com as imagens parece ter se alterado – com o passar do tempo, cada vez mais valorizamos as imagens em sua multiplicidade virtual. Ao pedir para uma pessoa menos imersa em tecnologia para pegar uma antiga foto de família e rasgá-la, jogá-la fora ou no fogo, ou qualquer coisa do tipo, tal pessoa pode ficar chocada e mesmo ofendida. A figura material é algo que merece zelo, cuidados e deve ser guardada com carinho. Em meios digitais, o cenário muda: apagamos imagens em grande número, podendo mesmo apagar dezenas e centenas de uma só vez para fazer espaço para novos arquivos no celular ou computador. A fotografia perde o zelo anteriormente recebido e se torna algo que precisa ser visto e consumido. Uma presença virtual parece, nalguns casos, mais importantes do que uma fruição de fato da vida e dos momentos a serem fotografados. Isso parece combinar com o diagnóstico já apontado por Heidegger de que a tecnologia, cuja marca central é a visão, faz-nos produtos tanto quanto consumidores de produtos. Essa é parte da explicação para os poderes do cinema, conforme Cavell argumenta, em nos satisfazer com a visão do mundo.

Que os autores possuem uma conexão nesse ponto de sua obra é claro não só pelo título do livro de Cavell, já mencionado, mas foi destacada na leitura de Techio. Para o autor,

[...] Cavell está aqui muito mais próximo de Heidegger ao argumentar que o desejo finalmente satisfeito pelo cinema tem uma origem histórica particular — a saber, a modernidade (ocidental) e, com ela, a compreensão de nós mesmos como sujeitos representativos, metafisicamente separados do mundo e de seus objetos (TECHIO, 2022, p. 108).

Assim, embora Heidegger tenha escrito pouco sobre fotografia e cinema (TECHIO, 2022, p. 101), ainda está no pano de fundo do arcabouço cavelliano. Ambos partilhariam de um diagnóstico sobre como a subjetivação moderna nos levou para uma primazia das imagens, de uma sobreposição dessa hiper-realidade diante da nossa realidade (não-virtual). Indo além da desconfiança do autor germânico para com

o cinema,<sup>6</sup> insistindo em algumas intuições de Techio, no que segue pretendo articular o trabalho de um filme específico:

Em resumo, a ideia que quero explorar nesta seção é a seguinte: é certo que o cinema pode se tornar fenomenologicamente “mais real” ou mais envolvente do que a própria realidade se nossa relação fundamental com o mundo for entendida como uma de representação ou “observação”, como tem acontecido desde a modernidade; essa interpretação, por sua vez, é a semente da nossa compreensão tecnológica do ser como “reserva permanente”, o que nos leva um passo adiante, rumo à mercantilização digital dos próprios seres humanos; mas e se outras formas de nos relacionarmos com o mundo ainda estivessem disponíveis para nós atualmente? (TECHIO, 2022, p. 111)

A resposta do autor, que ocupa as partes subsequentes de seu texto, é que a arte (TECHIO, 2022, pp. 114-115) pode ser capaz disso por nos revelar o mundo de uma maneira diferente da pura técnica, a saber, podendo nos revelar o mundo não só como recurso imagético. Quero insistir nessa ideia, tentando indicar como o filme a ser analisado adiante justamente traz à tona os perigos e riscos de uma vida imersa no consumo tecnológico de imagens. Em contrapartida, o filme sugere um constante dever de *reconhecimento*, um trabalho elaborativo de nos esforçarmos para compreender uns aos outros para além da objetificação imagética.

O filme *Homens, Mulheres e Filhos* (2014, dirigido por Jason Reitman) conta diferentes histórias paralelas de adultos e adolescentes que lidam com seus desencontros pessoais num contexto de grande envolvimento tecnológico. Um garoto prefere videogames a interagir pessoalmente com colegas, uma outra menina só consegue se expressar através de sua página da rede social *Tumblr*, um pai de família começa a contratar prostitutas online etc. O filme nem sempre lida da melhor forma com todas suas problemáticas, tendo inclusive problemas de ritmo por conta de ter

---

<sup>6</sup> Não pudemos explorar esse ponto no corpo do texto, mas além da crítica geral para arte, a relação de Heidegger com o cinema é complexa. Em suas palestras sobre Heráclito, Heidegger diz ser um perigo “no fato de identificarmos com a realidade a visibilidade própria do filme” (Heidegger, 1998, p. 149). Entretanto, mesmo em seus escritos essa opinião não era totalizante. No seu texto, Heidegger afirma ter apreço pelo filme japonês *Rashomon* (dirigido por Akira Kurosawa, 1950) e por como o filme dá uma abertura ao mundo nipônico (Heidegger, 2003, pp. 84-85). Ou seja, o caso parece ser que pelo menos *alguns* filmes, a serem analisados caso a caso, podem ter o potencial de irem além da técnica e serem considerados desvelamentos artísticos do mundo. Essa é minha aposta no que segue no corpo do texto.

muitas histórias paralelas – todas elas marcadas por complexidades psicológicas mais pesadas (como tendências suicidas, distúrbios alimentares etc.).

Ainda assim, há um caso interessante para nossa discussão,<sup>7</sup> tratando-se do relacionamento entre duas personagens centrais: Chris, um garoto viciado em pornografia<sup>8</sup>, e Hannah, uma jovem atraente que aspira ser modelo ao mesmo tempo em que acha positiva sua exposição online. Começamos falando dela. Logo nas primeiras cenas, vemos que ela é popular e considerada bastante atraente para os olhares da escola de Ensino Médio na qual as personagens jovens estudam. Ela é loira, magra, líder de torcida – uma espécie de garota ideal dos EUA, cujo sonho é ser uma atriz famosa de Hollywood. Além disso, ela trata a vida e a experiência sexual com bastante naturalidade, constantemente tocando no assunto e mesmo afirmando que gosta que seus parceiros sexuais batam fotos suas durante a relação (por exemplo, mostrando para colegas uma foto dela (supostamente )praticando sexo oral num “homem mais velho”). Adiante, descobrimos que sua mãe, Donna, está constantemente batendo fotos suas. Seja durante as atividades da filha como líder de torcida ou num pequeno estúdio no porão dela, Donna sempre está fotografando Hannah. Logo descobrimos que elas possuem um site, administrado pela mãe, na qual são postadas essas fotos. Em geral, elas possuem conotações sexuais (roupas curtas, poses inclinadas etc.). Voltaremos a isso adiante.

Chris, por sua vez, é um jogador de futebol americano no colégio e, eventualmente, começa a falar com Hannah pelo celular. Um dia, vendo televisão com seus pais, ele comenta sua atividade com Hannah e ela questiona se “ver televisão” seria algum código para “ver pornografia”. Embora isso não fosse verdade no momento, eles seguem conversando sobre coisas de natureza sexual, mesmo adentrando descrições do que gostariam de fazer um com o outro – o que chamamos de *sexting* (mandar mensagens de texto, *texting*, com conteúdo sexual). Entretanto, Chris parece em parte preocupado com tudo isso. O que sabemos de sua vida sexual

---

<sup>7</sup> Sendo mais exato, podemos também ver a história de Patricia Beltmeyer (Jennifer Garner): ela é a mãe da garota que possui dificuldades sociais, mas consegue se expressar através de fotos no seu *Tumblr*, Brandy Beltmeyer (Kaitlyn Dever). A história delas é que Patricia monitora (quase) tudo que a filha faz: possui a maioria das suas senhas, tem acesso ao seu chip de celular, constantemente rastreia sua localização, e mesmo possui um decodificador para vigiar sua filha. Curiosamente, sua vigília da filha é motivada, em parte, por medo da jovem ser vigiada por desconhecidos. Ao longo do filme, essa relação mostra-se nociva para Brandy e para outras pessoas de sua vida.

<sup>8</sup> Um limite do presente texto é focar demais no consumo de imagem e falar pouco de patologias sexuais enquanto tais. Explorar melhor essa questão e suas relações com a pornografia digital ficam para outro texto.

até o momento é que ele consome bastante pornografia online e, pela maneira que ele próprio e a narração do filme revelam, é um material considerado “forte” ou “estranho”. Ele parece ansioso pela ideia de se envolver de fato com Hannah.

Conforme o relacionamento deles avança, fazendo um trabalho escolar juntos, Hannah mostra seu site para Chris, dando-lhe um *login* gratuito. Diz que ele pode usar as fotos dela para se masturbar no futuro. Um pouco adiante no filme, descobrimos pela narração que Chris não consegue fazê-lo: simplesmente ver fotos de uma garota, mais ainda uma que ele conhece, não é o suficiente. Ele precisa da pornografia pesada que anteriormente consumia. Ele até tenta desenvolver mais gosto pela possibilidade de se relacionar com Hannah, fazendo um furo numa bola de futebol americano e lubrificando-a para penetração enquanto olha fotos de Hannah. Não funciona.

Finalmente, após Chris ajudar Hannah a fazer um vídeo de apresentação para uma agência de atuação, ela tenta iniciar uma relação sexual com ele. Se despem, mas ele está sobre ela, mas *não consegue* consumar a relação. Sem a pornografia com que está acostumado, seu corpo simplesmente não responde para estímulos sexuais normais. Aqui, podemos dizer que ele não consegue reconhecer ela em dois níveis: primeiro, não reconhece nem ela nem nenhuma mulher real como uma parceira sexual que seja *humana*, uma pessoa com quem compartilhar intimidade física. O consumo de pornografia afetou sua maneira de perceber mulheres reais como justamente isso: mulheres, pessoas. Em um segundo plano, é revelado pela narração que ele não teria coragem de comentar com ela o tipo de experiência sexual, ou fetiche, que ele gosta e costuma consumir pornograficamente. Não conseguir se abrir, esse medo de se expor, acaba tanto por fazê-lo criar uma distância de Hannah quanto gera certa alienação para consigo mesmo e seus desejos. Falhar em reconhecer o outro é falhar em reconhecer a si mesmo.

Adiante no filme, conversam um pouco sobre, depois de Chris descobrir que a escola sabe que eles “fizeram sexo”. Ele revela que não consegue chamar a tentativa deles de realmente fazer sexo. Para Hannah, por outro lado, se eles falarem e convencerem as pessoas de que fizeram, então aconteceu de verdade. Ela revela, inclusive, que ainda é virgem e que acreditava que a relação deles seria o melhor momento para iniciar propriamente na vida sexual. Chris acaba percebendo que há algo de muito errado com ambos. Para sua vida tecnológica, Hannah manter sua imagem social sobrepõe sua experiência, ou inexistência dela.

Aqui, cabe retornar para a história de Hannah e sua mãe, Donna. Eventualmente, a agência de atuação que as duas estavam interessadas ao longo do filme, liga para Donna. A agência não pode dar prosseguimento ao trabalho com Hannah por conta do site dela, o qual contém as fotos sexualmente sugestivas. Donna

tenta justificar, naquele momento, como sendo fotos dela como modelo, mas a agência não aceita essa explicação, reforçando que parte do problema é Hannah ser menor de idade. É revelado que o serviço do site incluía vender fotos para desconhecidos online, que em geral demonstravam desejo sexual explícito por Hannah. O dinheiro dessa venda de fotos, por sua vez, financiava os projetos delas para construir a carreira de fama da jovem. Tais revelações afetam relações de Donna com outras personagens. Diante de tudo isso, ela decide deletar o site definitivamente. Aqui, algo interessante: quando conta para a filha, a reação de Hannah é de fúria – diz que sua mãe não tinha direito de apagar suas fotos, seu trabalho. A jovem não só era uma espécie de *produto* para consumo pornográfico online, como ela via que sua possibilidade de valor estava conectada com *sua exposição sexual*. Ora, pela maneira que ela passa o *login* gratuito para Chris, sabemos que ela tem consciência de como sua galeria online funciona. Ela crê que, para participar ativamente do mundo social, amoroso e profissional, ela precisa ser um objeto sexual por completo: respectivamente, falando de sexo com amigas, criando laços sexuais com Chris como principal forma de interação entre eles e mantendo um site de imagens erotizadas dela própria. Ver-se como produto, parece, também é uma forma de não reconhecer nem a si nem as outros – uma espécie de estátua para ser vista, não uma pessoa cuja subjetividade corpórea deve ser reconhecida.

Lembremos que Hannah coloca o boato de sua vida sexual ativa, inclusive com Chris, como mais importante do que se algo ocorre ou não – momento que chega ao ápice com sua revelação de nunca ter feito sexo de fato. Hannah não quer ali seu gozo, ou afirmar seu corpo enquanto receptáculo do prazer: seu objeto é se imputar valor da única maneira que crê ser capaz, isto é, diluído como objeto para prazer de outros. Se, nas linhas de Bidaud (através de Freud e Foucault), afirmamos que a verdade se esconde na sexualidade (Bidaud, 2023, p. 31), podemos concluir que Hannah *foge de sua verdade*. Só as imagens são reais. Ela se dilui em aparências, mediadas pela tecnologia, e renuncia à experiência real e de um aflorar sexual mais saudável.

Se algo ataca a psique de Hannah, não é a sexualidade por si só, mas é a situação moderna na qual a visão e a objetificação imagética diluíram suas possibilidades de ser em pixels que devem ser consumidos. Suas patologias são antes projeções de imagens do que questões sexuais – embora suas consequências sejam sexuais, como vimos, culminando num distanciamento da jovem da *prática* sexual. Na vida contemporânea digitalizada, o parecer, o ser visto como, sobrepõe o ser e o fazer. Onde isso tudo nos deixa? Ora, o filme como um todo, incluindo narrativas que não comentamos aqui por questão de escopo, está nos mostrando como as relações modernas estão afetando nossas relações interpessoais. Nesse sentido, creio que o

filme possa ser um exemplo de um filme que, apesar de ser uma arte tecnológica, clama em sua audiência o anseio de “abrir (ou reabrir) maneira de conectar com a realidade que *incorporem* uma atitude mais livre, reflexiva e consciência” (Techio, 2022, p. 120, grifo nosso). A objetificação da imagem ignora maneiras de interagir e cuidar dos corpos por trás dessas imagens, tão capazes de prazer e conexão quando de sofrimento e exclusão. Genuíno reconhecimento, tratar uma pessoa como tal, envolve vê-la como um corpo vivo com uma história própria. Tirar tal corporeidade pode nos colocar em risco de evitarmos essa história e as demandas específicas que tal pessoa pode exigir, ou esperar, de nós.

#### **4. Conclusão**

No começo de nosso percurso, fizemos uma retomada de como Heidegger acredita que, nas diferentes visões históricas do Ser, estamos adentrando uma Era Técnica: maximizando o princípio de representação da modernidade, que separa tudo entre sujeitos e objetos, o avanço tecnológico no pensar humano radicaliza essa relação para uma na qual tudo deve ser maximizado, tudo e todos se tornando produtos para consumo. Nestes termos, vivemos numa Era da Imagem, uma vez que queremos tudo representado, tudo algo para ser consumido na medida em que é visto por nós. Tudo se torna recurso.

Vimos também como o cinema pode ser entendido como uma “imagem móvel do ceticismo” e é uma arte que, no contexto cavelliano de análise do ceticismo, reflete o diagnóstico que reconstruímos sobre a modernidade. Sujeitos modernos, não só moldados pelo capitalismo, mas também pela divisão entre sujeito e objeto que Heidegger identifica como fio condutor da filosofia dos últimos séculos, tomam o mundo e suas vidas como passíveis de se submeter a investigações científicas e técnicas. Tanto para Heidegger como para Cavell, esse movimento acaba constituindo certa deflação dos problemas genuínos que nós, enquanto seres humanos, enfrentamos em nossa vida.

Vale reforçar, aqui, uma sugestão feita ao longo deste trabalho: novas tecnologias parecem reforçar o diagnóstico acima. Nosso anseio metafísico por sempre ver, sempre tentar forçar a presentidade do mundo para nós, é maximizado em

aparelhos eletrônicos quando entram de encontro com a esfera da sexualidade. Alguns resultados de nosso caminho de pensamento foram que podemos relacionar o caso de Chris e Hannah com uma grande imersão de nossa sociedade no consumo de imagens; e tal consumo se dá sem tratar sujeitos como tais – sem reconhecimento – mas vendo pessoas como produtos ou objetos. Nesse sentido, os corpos perdem sua dimensão propriamente corpórea, a série de funções que possuem além de sua percepção em duas dimensões, como a capacidade de tocar, de ocupar e transitar espaços, de serem pontes para interações contextualizadas e assim por diante. Adotando a tese de Cavell de que a relação entre pessoas deve ser mediada pelo *reconhecimento*, a filosofia e as demais humanidades parecem ter a tarefa de melhor analisar esses fenômenos e valorizarem a experiência de sujeitos para além das telas e seu risco de objetificação.

Entretanto, não estamos num cenário de total desespero. Apesar de seus diagnósticos, Heidegger e Cavell ainda acreditavam que poderíamos ter grandes ganhos nesse cenário em desenvolvimento. Em particular, o texto de Heidegger faz menção a ideia de que “onde há perigo, aí está a salvação”, ecoando o verso de Hölderlin (Heidegger, 2012b, p. 37). Apesar de Cavell relacionar o anseio de ver com as origens do cinema, é precisamente através do cinema que Cavell desenvolveu muito de sua literatura sobre a possibilidade de reconhecimento. Em ambos – e eis a importância de destacar as origens em Hölderlin – temos a arte como o campo fecundo a partir do qual podemos repensar e expandir nossas vidas e seus horizontes. Se nas imagens há o perigo, no cinema encontramos possíveis salvaçãoes. Que a arte cinematográfica pode clamar por nossa subjetividade e psique, mesmo com a imagem tendo esse estatuto alienante, esteve nas miras de Cavell, e Techio depois dele. Tentei replicar isso no corpo do texto por tentar interpretar um filme como uma percepção artística desses fenômenos, permitindo-nos perceber as mazelas do anseio irrestrito de visão na Era Tecnológica e, diante dele, tentarmos tomar atitudes de reconhecimento.

## REFERÊNCIAS

BIDAUD. *Psicanálise e pornografia*. Tradução de Arthur Teixeira Pereira. Rio de Janeiro: 7Letras, 2023.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason: Wittgenstein, skepticism, morality, and tragedy*. Oxford; New York; Toronto; Melbourne: Oxford University Press, 1979a.

CAVELL, Stanley. *The world viewed: reflections on the ontology of film*. Edição expandida. Cambridge, MA; London: Harvard University Press, 1979b.

DREYFUS, Hubert L. Martin Heidegger: an introduction to his thought, work, and life. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL, Mark A. (org.). *A companion to Heidegger*. Malden; Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

GRUNENBERG, Antonia. *Hannah Arendt e Martin Heidegger: história de um amor*. Tradução de Luís Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

HEIDEGGER, Martin. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: lógica: a doutrina heraclítica do logos*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback; Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Caminhos da floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte et al. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012b.

KANE, Marian; ROTHMAN, William. *Reading Cavell's The world viewed*. Detroit: Wayne State University Press, 2000.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

MARRATI, Paola. Imagem e ceticismo: sobre o vínculo entre cinema e realidade na obra de Stanley Cavell. *Educação & Realidade*, v. 33, n. 1, p. 49-58, jan./jun. 2008.

SHMUGLIAKOV, Pieter. Heidegger's conception of art and Cavell's Hollywood. *Proceedings of the European Society for Aesthetics*, Friburgo, v. 8, p. 417-431, 2016.

SUNSTEIN, Cass R. *#Republic: divided democracy in the age of social media*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

TECHIO, Jônadas. More real than reality? Heidegger and Cavell on film's power of absorption. *Perspectiva Filosófica*, v. 49, n. 4, p. 98-123, 2022.

THE CURE. Pictures of you. In: THE CURE. *Disintegration*. Oxfordshire: Fiction, 1989.

THIBES, Mariana Zanata. *O público, o privado e o íntimo na era digital: um estudo sobre a rede social Orkut*. São Paulo: Biblioteca24horas, 2013.


WRATHALL, Mark A. Philosophy, thinkers, and Heidegger's place in the history of being. In: FAULCONER, James E.; WRATHALL, Mark A. (org.). *Appropriating Heidegger*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000. p. 9-29.


WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Apresentação, tradução e notas de João José R. L. de Almeida. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2014.

## A Reversão do Momento Protético

**Rodrigo Zagonel Mickus**

Universidade Federal do Paraná – UFPR

 <https://orcid.org/0009-0004-9898-7882>

 <http://lattes.cnpq.br/4006846635435129>

[rodrigo.mickus@gmail.com](mailto:rodrigo.mickus@gmail.com)

### Resumo

Neste trabalho examinamos a dupla função da tecnologia, a saber, a ampliação dos sentidos humanos, o momento protético da tecnologia, e a reversão dessa ampliação dos sentidos humanos sobre o frágil e minúsculo corpo humano, pelo qual tanto a máquina se torna armadura quanto se torna um gerador de excesso de estímulos inundando o corpo humano. Mapeamos essa diferença a partir dos diferentes modos técnicos da produção capitalista, da manufatura à maquinaria e inscrevemos a dupla função da tecnologia nas condições de transformação do aparelho psicossensorial humano, acarretada pelo processo de modernização industrial. É a partir da modernização industrial que a reversão do momento protético ocorre: da técnica como apêndice instrumental do homem, ao homem como órgão apêndice da maquinaria técnica submetida ao processo de valorização do valor capitalista.

**Palavras-Chave:** tecnologia; Karl Marx; Susan Buck-Morss; Walter Benjamin

### Abstract

This paper examines the dual function of technology: the amplification of human senses and the prosthetic moment. It also explores the reversal of this amplification on the fragile human body, where the machine becomes both armor and a generator of excess stimuli. Based on different technical modes of capitalist production, from manufacturing to machinery, we map this difference and inscribe the dual function of technology in the transformation of the human psychosensory apparatus brought about by industrial modernization. The reversal of the prosthetic moment occurs with industrial modernization: technology shifts from being an instrumental appendage of humans to humans becoming an appendage organ of technical machinery, which is subjected to the process of capitalist value appreciation.

**Keywords:** technology; Karl Marx; Susan Buck-Morss; Walter Benjamin

## Introdução

*À dolorosa luz das grandes lâmpadas eléctricas da fábrica  
Tenho febre e escrevo.  
Escrevo rangendo os dentes, fera para a beleza disto,  
Para a beleza disto totalmente desconhecida dos antigos.*

*Ó rodas, ó engrenagens, r-r-r-r-r-r eterno!  
Forte espasmo retido dos maquinismos em fúria!  
Em fúria fora e dentro de mim,  
Por todos os meus nervos dissecados fora,  
Por todas as papilas fora de tudo com que eu sinto!  
Tenho os lábios secos, ó grandes ruídos modernos,  
De vos ouvir demasiadamente de perto,  
E arde-me a cabeça de vos querer cantar com um excesso  
De expressão de todas as minhas sensações,  
Com um excesso contemporâneo de vós, ó máquinas!  
[...]*

– *Ode Triunfal*, Fernando Pessoa

Este trabalho examina a dupla função da tecnologia, a saber, i) a função do prolongamento da força humana por meios técnicos, cuja finalidade é o aprimoramento por extensão dos órgãos humanos (a força muscular na alavanca, a acuidade ocular nas lentes, a precisão motora na pinça, etc.) e ii) a função do acoplamento da força humana aos meios técnicos, cuja configuração final se encontra na divisão de trabalho da grande indústria capitalista, na qual a maquinaria acopla a força de produção dos trabalhadores humanos (musculatura, motricidade, etc.) como seus próprios órgãos e membros para fins de fabricação de mercadorias, visando a extração de mais-valor<sup>1</sup>. Cabe observar, de saída, a reorientação do sentido da relação

---

<sup>1</sup> Esta é a apreensão do campo de atuação da maquinaria na época do capitalismo de acordo com Marx. Por outro lado, o alívio da força de trabalho viva, do trabalhador, do jugo do trabalho por meio da maquinaria, é uma possibilidade inerente à maquinaria mas, no capitalismo, persiste como uma tendência histórica não realizada. O trecho dos Grundrisse conhecido por “Fragmento das Máquinas” de Karl Marx expõe o desenvolvimento do meio de trabalho da maquinaria enquanto capital fixo, ou seja, da maquinaria como um modo de existência do processo de valorização capitalista. Nele, o meio de trabalho aparece como um poder estranho ao trabalhador individual. Nesse mesmo texto, Marx introduz a possibilidade de uso da maquinaria para além de seu uso determinado sob o capitalismo: “A maquinaria não perderia o seu valor de uso quando deixasse de ser capital. Do fato de que a maquinaria é a forma mais adequada do valor de uso do capital fixo não se segue de maneira nenhuma que

humano-técnica: na primeira função, o humano é o centro a partir do qual se acoplam as máquinas, elas são seus órgãos. Na segunda função, a máquina é o centro a partir do qual se acoplam os humanos, eles são seus órgãos. Pensados no interior do desenvolvimento histórico, essa reorientação de sentido é a transformação mútua decorrente da ação do homem sobre os objetos e seu meio, no que pode ser também pensado por meio do processo de exteriorização e transformação-mútua sob o conceito de *alienação*.

Ambas as funções da tecnologia são enunciadas pela filósofa estadunidense Susan Buck-Morss em uma nota de rodapé de seu ensaio “Estética e anestésica: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin” de 1992 que aqui examinaremos. É a partir dela que iremos compreender a dupla função da tecnologia, de prolongamento e extensão dos sentidos humanos ao acoplamento do homem à máquina.

A tecnologia desenvolve-se, portanto, com uma dupla função. Por um lado, ela amplia os sentidos humanos, aumentando a acuidade da percepção, e obriga o universo a se abrir à penetração do aparelho sensorial humano. Por outro, exatamente porque essa ampliação tecnológica deixa os sentidos expostos, a tecnologia reverte para os sentidos como uma proteção, sob a forma da ilusão, assumindo o papel do eu [*ego*] para fornecer um isolamento defensivo. O desenvolvimento da máquina como ferramenta encontra seu correlato no desenvolvimento da máquina como armadura (ver adiante). Decorre daí que o sistema sinestésico não é uma constante na história. Ele amplia seu alcance, e é por meio da tecnologia que ocorre essa ampliação. (Buck-Morss, 2012, p. 201, nota 80)

Isolamos aqui três etapas para a elucidação do trecho de Buck-Morss, i) a que diz respeito à tecnologia como ampliação dos sentidos humanos, o que obriga “o universo a se abrir à penetração do aparelho sensorial humano”; ii) a reincidência da tecnologia sobre os sentidos humanos, de modo a reorganizar a imagem que o ser

---

a subsunção à relação social do capital seja a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria” (MARX, 2011, p. 583). A potência emancipatória da força produtiva da maquinaria é um dos motivos que leva Marx a criticar os movimentos luditas – que sabotavam e destruíam o maquinário – por confundirem a maquinaria com sua aplicação capitalista, ou seja, identificando o meio material de produção com a forma social exploratória do homem (MARX, 2017, p. 501). A compreensão da maquinaria em sua tendência à automação total como limite inerente ao processo de valorização do capitalismo tardio é desenvolvida por Ernest Mandel em *O Capitalismo Tardio*, (cf. Capítulo 6: A Natureza Específica da Terceira Revolução Tecnológica).

humano tem de si e acomodar os estímulos tecnológicos que retornam sobre os órgãos dos sentidos (ao invés de partirmos dos órgãos dos sentidos) – essa reorganização da imagem de si é o papel do *Eu* ou *ego*<sup>2</sup>, que veremos mais a frente; iii) a ampliação do sistema sinestésico, termo usado em referência à relação recíproca humano-mundo, o sentido do conceito refere-se ao circuito sensorial, e procura não tomar de forma isolada sensibilidade humana e mundo, ou de isolar realidade exterior e percepção sensível, de modo a possibilitar pensar as metamorfoses de ambos (Buck-Morss, 2012, p. 164).

Como procuro demonstrar, a primeira função do desenvolvimento técnico não explica a realidade social da grande indústria capitalista, do ponto de vista do trabalhador, ainda que tenha algum fôlego explicativo para a realidade social do trabalho artesanal ou concreto. Por sua vez, a segunda função do desenvolvimento técnico, a reincidência da tecnologia sobre o corpo humano, explica a realidade social da grande indústria e a continuidade e intensidade do trabalho no modo de produção capitalista. Como também veremos, a maquinaria contém uma inclinação emancipatória, pois possibilita aliviar o jugo do trabalho humano, mas a inclinação é travancada sob as condições capitalistas de produção.

## **1. O Modelo Protético e a Primeira Função do Desenvolvimento Técnico: A Técnica como Extensão do Corpo**

O problema da dupla função da tecnologia é também expresso por Sigmund Freud no seu texto de 1930, *O Mal-Estar na Civilização*,

“O ser humano tornou-se, por assim dizer, uma espécie de deus protético, realmente admirável quando coloca todos os seus órgãos auxiliares; mas estes não cresceram com ele, e ocasionalmente lhe dão muito trabalho.” (FREUD, 2010, p. 52)

O modelo protético da primeira função da tecnologia diz respeito à ampliação dos sentidos humanos através de próteses artificiais, os “órgãos auxiliares” da citação de Freud. Nesse sentido, entende-se os objetos técnicos como prolongamentos

---

<sup>2</sup> Examinaremos mais a frente a noção de *ego*, ou de *Eu*, adiante sua proveniência da psicanálise freudiana, a noção faz referência ao operador que regula, equilibra, equaciona as demandas de organismo, mundo exterior e psiquismo. A formação do *Eu* (ou *ego*) provém da organização, em boa parte inconsciente, dos processos psíquicos em contato com o exterior através do corpo. Portanto, o *Eu* é formado pelas exigências diretas do mundo exterior ao aparelho psíquico. No capítulo II de *O Eu e o Id*, Sigmund Freud é claro nesse aspecto ao mostrar a existência sobretudo corporal do *Eu* e sua situação de fronteira entre processos psíquicos, corpo e exterior. (FREUD, 2011).

auxiliares que aprimoram funções próprias aos órgãos humanos, a exemplo da produção de som por meio das cordas vocais. Um instrumento mais rudimentar, como um berrante, ou um instrumento técnico mais rebuscado, como um microfone condensador, são explicados, pela tese da extensão, como uma forma de ampliação da produção sonora vocalizada pelos órgãos naturais do ser humano. No caso do microfone, uma forma de aguçar a recepção sonora auricular do ser humano, uma vez que a forma de captação do microfone permite a ampliação da nitidez de tonalidades que são atenuadas pelo processo de recepção psicoacústica do ouvido humano. Outros exemplos seriam a ampliação de força e alcance por um bastão, a precisão manual estendida pela pinça, e assim por diante. Em todo caso, há pelo menos uma limitação mais imediata da tese protética uma vez que ela teria suas primeiras dificuldades em explicar máquinas rotativas (afinal, não há órgão rotativo do ser humano), ainda que possamos dizer que elas são ampliações da força motriz do sistema muscular.

Quando estendemos o motivo protético da primeira função da tecnologia para o ser humano integral em seu ser genérico (MARX, 2004, cap. *Trabalho estranhado e propriedade privada*), ou seja, não mais tomando o ser humano em sua forma parcial enquanto funções específicas que seus órgãos executam, mas tomando-o em sua unidade e generalidade, o modelo protético nos permite pensar nas técnicas como prolongamentos da espécie humana no geral e, alienando-a da natureza, do domínio do homem sobre a natureza. A técnica aparece como o órgão humano da dominação de seu meio de vida. Mesmo que natureza e humanidade formem um contínuo, já no modelo protético estamos autorizados a realizar, retrospectivamente, à luz do desenvolvimento técnico sob o auspício do capitalismo, uma separação entre humanidade e natureza por dominação. E já nessa distinção que separa humanidade da natureza (pois o homem é uma parte da natureza) aponta para uma forma de alienação, a alienação humana da natureza (Marx, 2004, cap. *Trabalho estranhado e propriedade privada*). A humanidade assim estendida por meios técnicos incide sobre a natureza e domina suas forças.

Temos, portanto, dois aspectos aparentemente complementares no modelo protético: a *modificação do alcance dos sentidos humanos*, no pólo do sujeito, e a *ampliação do escopo de dominação da natureza pelo humano*, no pólo do objeto<sup>3</sup>. Esses dois aspectos

---

<sup>3</sup> A transformação da relação entre sujeito e objeto na tese do prolongamento é conceituada mas pouco elaborada por Walter BENJAMIN em seu conceito de inconsciente óptico, que se limita a tratar da extensão do campo da visualidade aberto pela câmera fotográfica e pela projeção de filmes (pensemos nos *cortes* que possibilitam *flashbacks*, *velocidade de reprodução* que possibilita a *câmera lenta*, *configuração de lentes* que alteram o tempo e a área de recepção da luz e, conseqüentemente, o campo de visão, etc.). A modificação do alcance dos sentidos humanos amplifica o campo de apreensão da natureza dos objetos e, por conseguinte, a relação do

somente se mostram complementares se tomamos a finalidade do desenvolvimento técnico como sendo o domínio das forças da natureza. A ampliação por extensão dos sentidos humanos aprimora o domínio do homem sobre as forças naturais que são o seu meio de vida. Como já dissemos, esse sentido supõe uma relação de dominação do humano sobre a natureza, do homem como sujeito ativo de dominação e da natureza como objeto passivo dominado. Essa relação de dominação também torna possível identificar alguns seres humanos como forças da natureza (no sentido da economia política, como força de trabalho, força produtiva) a ser dominada e conduzida por outros seres humanos por meio das técnicas de produção (o capitalista sobre o trabalhador). Podemos notar a presença desse equacionamento do homem como força de natureza e da diferença entre os homens não-trabalhadores e trabalhadores, entre outros momentos históricos, a exemplo da acumulação originária, na concomitância do desenvolvimento histórico das ciências termodinâmicas – as quais, na metade do século XIX, coordenam homem, máquina e natureza sob o conceito de força ou energia [*Kraft*] (RABINBACH, 1990, 45-8) – junto ao desenvolvimento histórico do capitalismo, em que se dividem as condições materiais de produção em propriedade fundiária e do capital, nas mãos do capitalista, e a propriedade da “condição pessoal de produção, da força de trabalho” (MARX, 2012, p. 32) do trabalhador.

No entanto, não é necessário tomar a modificação dos sentidos humanos pela ampliação do escopo de *dominação* da natureza pelo homem. Esse aspecto do modelo protético pode ser repensado quando a técnica é tida não como meio de dominação da natureza, mas como meio de dominação da relação entre a natureza e a humanidade (BENJAMIN, 2013, p. 65). Nesse sentido, a técnica que antes se mostrava como uma via de mão única, unidirecional, operando como uma extensão que vai do homem até a natureza, subordinando a última ao primeiro, poderia ser melhor compreendida, em uma tendência emancipatória de não-dominação, enquanto relação de retroalimentação, numa via de mão dupla homem-natureza. A técnica seria, nesse outro sentido, o meio de organização da relação, e não o meio de imposição de um termo sobre o outro, imposição homem sobre a natureza.

Adiante retomamos na nota 6 este ponto, mas inicialmente podemos também notar o quanto que a tese protética diz mais respeito à concepção de trabalho concreto, qualitativo, artesanal, muitas vezes lúdico e não alienado, do que aos efeitos do

---

humano com a natureza (seja ela de dominação ou em alguma tendência emancipatória). Nas palavras de Walter BENJAMIN: “os múltiplos aspectos que o aparelho de registro pode extrair da realidade, em grande parte, somente se encontram fora de um espectro *normal* das percepções sensoriais” (BENJAMIN, 2012, p.101).

desenvolvimento técnico que se configuraram com a introdução das grandes maquinarias na produção capitalista ao longo do século XIX. O modelo protético não dá conta de explicar, do ponto de vista do trabalhador assalariado da fábrica, sob a organização capitalista dos meios de produção, a sua condição de trabalho. No entanto, o modelo pode dar conta de explicar a máquina e a força de trabalho como extensões da valorização do capital fixo de posse de um ou vários capitalistas. Ou seja, como um prolongamento técnico da produção de valor para o capitalista, mas não como prolongamento dos órgãos físicos do capitalista, que não executa o trabalho técnico, o outorga a outrem. Ainda assim, tomar o modelo protético como extensão do processo capitalista é subordinar a técnica exclusivamente à produção capitalista, o que não é o caso, e ampliar, em sentido abstrato, o prolongamento dos órgãos, a saber, tomando o processo de valorização como órgão capitalista (o que talvez seja um de seus outros sentidos históricos: da técnica como prolongamento dos órgãos capitalistas, mas essa questão não trataremos aqui). Podemos dizer, portanto, que o modelo protético, apto a explicar o trabalho artesanal, não é um bom modelo explicativo do trabalho abstrato, quantitativo, mecânico, repetitivo e alienado tomado do ponto de vista do trabalhador nas condições impostas a ele sob o modo de produção capitalista. E isso começa na forma preponderante de trabalho ter deixado de ser organizado pela produção artesanal, ensinada e conduzida pela experiência geracional, em comunidades agregadas, para se transformar no trabalho alienado e desagregado particularmente realizado na organização social cujo produto e posse escapam das mãos do produtor: na sociedade capitalista. Ou seja, o modelo protético não diz respeito à experiência alienada do operário diante da máquina.

Apesar das limitações do modelo protético, o trabalho humano, considerado independentemente de sua forma de existência nas relações sociais, é um processo metabólico do homem com a natureza, realizado na interação entre a atividade produtora e o meio de produção (a terra, a oficina, a fábrica etc.). Trabalho é, nesse sentido, a mobilização das forças vitais humanas para a transformação da matéria e a transformação do próprio homem. (cf. Seção III. Capítulo 5. 1. O processo de trabalho, MARX, 2017, p. 255-65). Os meios articulados no processo de trabalho, os mediadores da atividade humana sobre o objeto de seu trabalho, podem ser entendidos enquanto órgãos, prolongamentos ou extensões da força humana. Ademais, a própria criação de meios de trabalho, o desenvolvimento de instrumentos e ferramentas, é resultado de trabalho humano. O modelo protético é explicativo do trabalho humano em geral, mas partindo dele, não se faz necessário compreender as relações de produção que condicionam o processo de trabalho, pois o homem, no modelo protético, pode ser tomado de forma isolada da realidade social do trabalho, como um animal que faz

ferramentas<sup>4</sup>. Ao prescindir de determinar o processo social da produção, o modelo protético separa o desenvolvimento tecnológico do desenvolvimento histórico. Quando a relação da técnica com o homem aparece em sua natureza universal, a relação aparece destituída das relações sociais de produção em que se encontram no desenvolvimento histórico. E, em sua natureza universal, o ser humano desaparece enquanto resultado de um processo social e aparece em seu gênero universal, destacado da sua existência socio-histórica.

A tese do modelo protético tampouco dá conta de pensar a separação entre produtor e meio de produção, ou a separação entre seres humanos trabalhadores e não-trabalhadores, ou seja, da técnica como extensão do homem não se segue o modo de produção capitalista. Isso pode significar que o modelo protético atende a princípios emancipatórios, pois nos permite adiantar um modo de produção no horizonte da abolição de classe e da realização universal da humanidade. Mas, sem elucidar as relações do homem com a técnica atualmente existentes, não há como orientar ou guiar um processo cujo objetivo é de romper com a situação atualmente existente<sup>5</sup>.

Ao presumir o controle e a agência do trabalhador na produção do objeto, ou seja, ignorar a condição de trabalho assalariado e de produção fragmentada, o modelo protético tampouco consegue explicar os efeitos de estranhamento do homem da sua atividade de produção. Fruto da divisão social do trabalho no processo de produção fabril, da dissolução das guildas e oficinas e da experiência geracional do processo de trabalho, a diferença entre o mestre-relojoeiro e o feitiço isolado do ponteiro e da engrenagem dentro da cadeia de montagem demonstram a distância entre o trabalho realizado e o produto. Assim, o modelo protético parece ser mais apropriado para explicar modos de produção artesanais pretéritos ou algum modo de produção futuro, no qual, em controle da produção, o homem se faz e se inventa, conscientemente, por meio de suas técnicas de produção. Contudo, mesmo considerados os princípios emancipatórios da tese protética, ela é, a princípio, tradicionalista e atrasada quanto ao desenvolvimento técnico da maquinaria, a qual permite uma maior independência

---

<sup>4</sup> Essa é a definição de homem de BENJAMIN Franklin, citada por Marx. O homem considerado aquém de suas determinações históricas é entendido, na sua diferença específica, como um “animal que faz ferramentas” (MARX, 2017, p. 257)

<sup>5</sup> A compreensão do modo de produção capitalista como condição de possibilidade da sociedade comunista se faz clara na *Crítica do Programa de Gotha* quando Marx declara o seu surgimento não pelos próprios pés, “a partir de suas próprias bases”, mas sim como uma sociedade que sai da sociedade capitalista. Em seus estágios iniciais, portanto, a sociedade comunista traria disposições, formas econômicas e valores morais da velha sociedade (MARX, 2012, p. 29).

da força motriz humana direta na produção. Na maquinaria, a força motriz de trabalho humana é substituída por calor ou eletricidade e passa a ser organizada por um processo de trabalho cada vez mais dependente de fiscalização, supervisão e regulação das máquinas. Nela, a nova função do trabalhador é de manter a produção em funcionamento ininterrupto – a exemplo do abastecimento da maquinaria com carvão – o que favorece outros modos de alienação e estranhamento. Isso sem contar com as novas técnicas de automação do início do século XX (a cibernética e a teoria da informação sendo seus momentos-chave, cujo momento inicial de desenvolvimento já se dá na Revolução Industrial com os motores homeostáticos e a ciência termodinâmica, que alcançavam o semi-automatismo). Portanto, a tendência emancipatória da técnica, no trabalho lúdico e artesanal do modelo protético, persiste em pensar a produção como dependente do dispêndio de força humana (ainda que mediada por instrumentos e ferramentas), enquanto, na tendência emancipatória da técnica na maquinaria e na automação, o dispêndio de trabalho humano é reduzido ao mínimo, e aqueles instrumentos e ferramentas, antes movidos por trabalhadores, passam a ser movidos por máquinas (BENJAMIN, 2012, p. 41).

Por fim, a debilidade da tese da técnica como prótese ou extensão humana também se mostra ao pensarmos o desenvolvimento da maquinaria industrial junto ao desenvolvimento das ferramentas e instrumentos. Ferramentas e instrumentos podem ser tanto acoplados ao organismo humano (manipulados pelo trabalhador diretamente) quanto acopladas a uma força motora não-humana (um pistão acoplado a uma rede de transmissão acoplada a um motor a vapor inspecionado e supervisionado por um trabalhador). Na gênese do capitalismo industrial temos “a produção mecânico-industrial de bens de consumo por meio de máquinas feitas artesanalmente”. (MANDEL, 1985, p. 130). A produção dessas máquinas iniciais pode ser explicada pelo modelo protético, centrado na agência humana, já a produção de bens de consumo por meio de máquinas exige outro modelo que não se centra na agência humana do trabalhador.

Considerando o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção – a desarticulação do trabalhador da posse de seu meio de trabalho, apropriado pelo capitalista (a máquina de tecer) ou ainda pelo fundiário (o campo, o bosque, a terra, de que não trataremos aqui) – o que se dá na passagem para formas mais desenvolvidas da técnica é a redução da ação humana como ato que dá coerência ao processo de trabalho, e a ampliação da esfera de presença da maquinaria em posse de outrem no processo de produção<sup>6</sup>. Portanto, o controle da produção do objeto,

---

<sup>6</sup> Não poderemos tratar com minúcia este ponto mas, o que dá unidade ao modo de produção capitalista é o processo de produção de valor e mais-valor, independentemente da proporção

presumido no modelo protético, perde sua força explicativa na experiência do processo de produção capitalista. A forma de trabalho que surge desse desenvolvimento das forças produtivas é a do estranhamento ou alienação do trabalhador da sua atividade vital consciente. Um mundo criado pelos trabalhadores, mas estranho a eles. Marx escreve em 1844 nos Manuscritos de Paris sobre a alienação nesse sentido: “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor.” (MARX, 2010, p. 80). O trabalhador produz tanto produtos como bens de consumo, quanto produtos como os próprios meios de produção, as ferramentas e algumas máquinas. As máquinas (meios de produção) são fabricadas em um local e então aparecem diante de outro trabalhador em outro local, que vistoria ou opera uma de suas partes como um poder independente, como um ser estranho a ele.

O modelo explicativo da prótese, centrado na agência humana e que presume o controle e a ação do trabalhador, estendido por meios técnicos, não serve, portanto, como fator que dá coerência à produção, por ter sua imagem e seu modelo na ferramenta, no instrumento. As metamorfoses do desenvolvimento técnico, do instrumento à máquina, da manufatura à grande indústria pedem uma explicação que começa na máquina e termina no homem. Portanto, o modelo protético retrospectivamente se mostra como uma abstração do desenvolvimento das forças produtivas, uma vez que nele, sob a imagem do instrumento e da ferramenta, o humano isolado, figura como um indivíduo isolado, fora das relações sociais que o definem<sup>7</sup>.

---

de maquinaria e força de trabalho humana. A proporção entre o conjunto das máquinas, matérias-primas e trabalho humano necessário, entre meio de produção e força de trabalho, se dá o nome de composição orgânica do capital, e sua tendência é de aumentar com o desenvolvimento técnico, ou seja, uma proporção maior de capital está na maquinaria comparado ao capital que está na força de trabalho. Mesmo assim, deve-se ter em vista que a unidade é a formação e aumento de valor, o que depende do capital variável na força de trabalho. Quando Marx chama o capitalista de “capital personificado”, o trabalhador de “capital variável” ou “força de trabalho viva”, ou os objetos técnicos de “capital fixo” e “trabalho morto”, é por conduzir o argumento do ponto de vista da unidade do processo de produção capitalista.

<sup>7</sup> Desloco para a nota uma outra característica que se destaca no momento protético, principalmente o que parte da dominação da natureza pelo homem: o mito da natureza autotélica, autoprodutora, autogeradora e autônoma do homem moderno. Nele, a natureza é tomada como uma massa amorfa, moldável à vontade, lei e finalidade postas pelo homem como senhor de si, na fantasia narcísica da produção do mundo à sua imagem e semelhança e sob seu controle total. O argumento é desenvolvido no capítulo III de *Estética e Anestésica* sobre o mito da autogeração, um fascínio do homem moderno. Ele se ampara no abandono da sensibilidade pelo homem diante do poder da natureza que passa a ser vista como pequena

## 2. Transformações do Trabalho na Maquinaria Capitalista

O mundo técnico que defronta o trabalhador na grande indústria capitalista, desenvolvida a partir da manufatura, se transforma em “um mecanismo de produção cujos órgãos são seres humanos” (MARX, 2017, p. 413). Os ofícios independentes do fiandeiro, do relojoeiro etc. podiam ser explicados pelo modelo protético, mas não o processo de trabalho da grande indústria. O momento protético da primeira função tecnológica surge em sua direção contrária, revertendo seu sentido. Não são mais as ferramentas que são as extensões dos homens, mas os homens que são as extensões da maquinaria. Se no artesanato era o trabalhador que se servia da ferramenta, na maquinaria, ao contrário, o trabalhador serve a máquina que serve ao processo de valorização de capital. (MARX, 2017, p. 494). Na maquinaria sob o modo de produção capitalista, os trabalhadores são extensões, prolongamentos, órgãos parciais das máquinas e do processo de valorização do capital.

Como mostramos, o modelo protético tem como imagem e diz respeito ao processo de trabalho concreto, o trabalho de um fiandeiro, marceneiro etc., o tipo de trabalho mais artesanal que mencionamos, no espaço das guildas e oficinas que colocam em relação indivíduo e comunidade. Por sua vez, no processo capitalista, temos a abstração das qualidades específicas do trabalho, que passa a servir como auxiliar da produção de valor e da criação de excedente, toma-se nele o indivíduo por mera força de trabalho, e sua atividade é tida por sua forma quantitativa (mensurada em tempo de trabalho). O trabalhador surge como apêndice da maquinaria, apetrecho ou força de trabalho vivo que, do ponto de vista do capital, é capital variável, cujo valor é prover mais-valor<sup>8</sup>. Do ponto de vista do capital, o ser humano existe enquanto

---

diante da razão em sua salutar superioridade (movimento descrito no sentimento do sublime natural na terceira crítica de Kant). Susan Buck-Morss não estende o argumento em seu ensaio, mas faz ele ressoar no interior de seu texto ao conceituar o narcisismo do homem moderno como “essa protuberância não sensorial e anestésica”. O homem moderno afirma-se presunçosamente fálico “como se, não tendo nada tão embaraçosamente imprevisível ou racionalmente incontrolável quanto um pênis sensorialmente sensível, ele pudesse afirmar com confiança que é o falo.” (Buck-Morss, 2012, p. 160)

<sup>8</sup> Os dois capítulos centrais para a compreensão desse processo são *O processo de trabalho* e *O processo de valorização* do *Capital* de Marx, mas refiro-me ao breve parágrafo que resume um pouco do processo de produção capitalista, a transformar o dinheiro enquanto capital produtivo, investido na produção, em mercadoria (força de trabalho e meio de produção) transformada em capital e mais-valor (em uma de suas formas resumidas da fórmula D-M-D', onde D é dinheiro, M mercadoria e D' dinheiro mais o excedente da produção): “Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua

força de trabalho a ser reproduzida e reposta (a reprodução da força do trabalho é representada pelo salário; a nutrição e repouso que mantém o trabalhador vivo para que prossiga o ciclo contínuo da jornada de trabalho<sup>9</sup>) uma vez que, no trabalho “gasta-se uma quantidade de músculos, nervos, cérebro etc. humanos” (MARX, 2017, p. 245). É necessário, portanto, acompanhar o desenvolvimento técnico através do desenvolvimento da organização social pois as grandes fábricas e máquinas tiveram suas aplicações organizadas pelo modo de produção capitalista. Pelo menos no desenvolvimento técnico da maquinaria, faz-se necessário pensar o homem e a técnica em relação ao corpo social que os articulam, que aqui examinamos no processo de trabalho capitalista.

Do modelo que ressalta o homem no controle de sua atividade produtiva, em que o homem aparece no seu ser genérico e universal, a um modelo que se comprometa a pensar a realidade social existente em que, com o desenvolvimento tecnológico conjugado ao desenvolvimento capitalista, fez-se do homem uma força que aparece tão somente como órgão parcial da maquinaria fabril e do processo de valorização (cf. MARX, 2017, p. 491).

O conjunto da fábrica em sua configuração mais desenvolvida é assim descrita em sua aplicação capitalista por Andrew Ure em *A Filosofia das Manufaturas*:

“[...] um autômato colossal, composto por inúmeros órgãos mecânicos, dotados de consciência própria e atuando de modo concertado e ininterrupto para a produção de um objeto comum, de modo que todos esses órgãos estão subordinados a uma força motriz, semovente”.

(Ure *apud* MARX, 2017, p. 491)

Esses órgãos mecânicos que Ure diz serem partes do autômato colossal, dotados de consciência própria e subordinados a uma força motriz, semovente, são os

---

objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um monstro vivo que se põe a ‘trabalhar’ como se seu corpo estivesse possuído de amor” (MARX, 2017, p. 271)

<sup>9</sup> Importante aludir ao ocultamento do processo de exploração do trabalho que a forma-salário realiza. Nele, é como se toda a jornada de trabalho se convertesse na forma dinheiro: no salário “todo trabalho aparece como trabalho pago” (MARX, 2017, 610). Na realidade, o salário corresponde ao tempo de trabalho que o trabalhador realiza para si, para sua própria reprodução. O mais-trabalho, o que realiza para outrem, para o capitalista, é o trabalho gratuito do assalariado. Ver, por exemplo, o anuário estatístico do Ilaese de 2021 que demonstra a permanência e escala da usurpação da riqueza produzida pelo trabalhador que é expropriada para mãos alheias. Uma filial da Vale S.A, a SALOBO, paga o salário ao trabalhador nos primeiros 21 minutos de sua jornada de trabalho de 8 horas. Ou seja, 7 horas e 39 minutos estão fora de seu controle e fruição. (ILAESE, 2021)

homens. Órgãos mecânicos com consciência própria, trabalhadores reduzidos a funções parciais de um todo. A passagem de Ure é citada no *Capital* e comentada por Marx na sua validade restrita ao modo de produção capitalista. Ao contrário da tendência emancipatória do maquinário em que o “trabalhador coletivo combinado, ou corpo social de trabalho, aparece como sujeito dominante e o autômato mecânico, como objeto”, na aplicação capitalista do moderno sistema fabril “os operários só são órgãos conscientes pelo fato de estarem combinados com seus órgãos inconscientes, estando subordinados, juntamente com estes últimos, à força motriz central” (MARX, 2017, p. 491). Nesse sentido, Deleuze & Guattari abordam a diferença da tese protética e do sistema fabril nos termos de máquina técnica (a prótese) e da máquina social (a maquinaria): ao pensarem a primeira como “prolonga[mento] da força do homem [...]”, e a segunda, que “tem os homens como peças [...] os integra, interioriza-os [...]” (Deleuze & Guattari, 2011, p. 187).

O momento decisivo de se ressaltar é da compreensão de que o momento protético do desenvolvimento técnico das primeiras máquinas artesanais assinala uma criação que sai do controle. Na segunda função do desenvolvimento técnico, as ferramentas e máquinas inicialmente criadas artesanalmente pelo homem reincidem sobre o corpo humano, ou seja, ao invés de pensarmos as máquinas no sentido de serem criações técnicas humanas, passamos a pensar nas transformações acarretadas no corpo humano diante desses autômatos colossais. Portanto, revertemos o sentido da imagem do corpo na tese protética, a técnica deixa de ser um prolongamento dos órgãos humanos, e o humano passa a ser um prolongamento da técnica. Se seguirmos como um momento genético do desenvolvimento tecnológico, o modelo protético se restringe aos momentos em que a atividade humana, o trabalho e o maquinário estiveram ou venham a estar sob seu controle. Pois, a criação das colossais máquinas de produção erguidas pelo vínculo diabólico entre trabalho e capital sob direção da classe burguesa, “assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que invocou” (Marx & Engels, 2010, p. 43-4)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> A alusão é ao *Aprendiz de Feiticeiro (Der Zauberlehrling)* de Goethe, 1797. O imaginário gótico e da literatura fantástica permeia particularmente o *Capital* de Marx. A descrição da escala e magnitude da maquinaria faz reaparecer o instrumento artesanal utilizado na construção de máquinas em sua “dimensão ciclópica”, onde, no lugar da máquina isolada surge um “monstro mecânico” com uma “força demoníaca”, cito: “O torno mecânico é o renascimento ciclópico do torno comum de pedal, [...] a ferramenta da máquina de cortar é uma monstruosa tesoura, e o martelo a vapor opera com uma cabeça comum de martelo, porém de peso tal que nem mesmo Thor seria capaz de brandi-lo.” (MARX, 2017, p.459).

### **3. O Eu Tecnológico, a Adaptação Anestésica e a Segunda Função do Desenvolvimento Técnico: O Corpo como Extensão da Técnica**

Para finalizarmos, vamos um pouco mais adiante, recuperando a segunda parte da citação de Susan Buck-Morss. Nela, se faz necessário pensar o desenvolvimento técnico na reorientação do sentido da extensão ou prolongamento técnico: da reincidência da tecnologia sobre o aparelho psíquico humano, sobre o corpo sensível. Como vimos, o desenvolvimento das grandes máquinas da revolução industrial acompanha o desenvolvimento técnico da tese protética até certo ponto, em que uma outra explicação se exige. Dentre outras justificativas que examinamos, há de se levar em consideração o desenvolvimento técnico na medida em que se articula com o desenvolvimento do capitalismo, o que dentre outras coisas torna a tendência de alívio do jugo do trabalho e liberação do homem ao ócio da maquinaria, no aumento e intensificação da jornada de trabalho e empobrecimento do trabalhador. Aqui veremos brevemente a intensificação e alta exposição dos sentidos humanos diante da reincidência dos estímulos tecnológicos. A esse momento corresponde o crescimento das grandes metrópoles e a ampliação da escala e intensidade de produção do trabalho. A magnitude das multidões urbanas e a dimensão que alcança o maquinário tecnológico produzem um meio de vida transformado do homem, de alta incidência e sobrecarga de estímulos.

Há, portanto, uma diferença na intensidade, periodicidade e alcance de estímulos entre o momento histórico mais característico da produção artesanal na tese protética, ao qual corresponderia uma natureza campestre e coletividades articuladas, e do processo de modernização industrial que coloca o corpo humano diante de máquinas de escala colossal em uma sociedade de massas de alta densidade demográfica nas multidões das grandes cidades e centros industriais.<sup>11</sup>

A essa diferença corresponde um funcionamento psíquico diferente, uma formação da sensibilidade corporal distinta. Particularmente nas fábricas industriais, a inundação de estímulos simultaneamente expõe o ser humano ao perigo e o protege através dos sinais sonoros e visuais que, como sinais de trânsito, são os condutores e sincronizadores o processo de trabalho. Bastando acompanhar seu ritmo e executar os movimentos devidos.

---

<sup>11</sup> Essa diferença pode ser posta em termos da alienação das relações humanas, ou seja, do homem que se aliena dos outros homens, nos meios de transporte coletivo como se vê na passagem de Georg Simmel, citada por Walter Benjamin: “Antes do aparecimento do ônibus, do trem, do bonde no século XIX, as pessoas não conheciam a situação de se encontrar durante muitos minutos, ou mesmo horas, a olhar umas para as outras sem dizer uma palavra” (Simmel *apud* Benjamin, 2021, p. 40)

Uma das transformações acarretadas no aparelho psíquico humano pela maquinaria em sua existência enquanto capital fixo e meio de produção capitalista se dá nas operações do trabalho. Se no processo artesanal, o produto de trabalho se apresenta de forma completa para o trabalhador, ou ainda, parcial, mas enquanto etapa na aprendizagem do processo total do trabalho, na era industrial, o trabalho lúdico, criativo e variado, é substituído pelo trabalho automático, mecânico e repetitivo. O trabalhador é destruído em sua qualidade singular e tornado uma quantidade abstrata de trabalho, a serviço de uma maquinação repetitiva. As operações dos trabalhadores, a atividade vital consciente, é tornada operação mecânica, o operário é tornado um “autômato vivo”.

Ao funcionamento da máquina, desse modo, acoplam-se os trabalhadores ao processo de produção que se encadeia de forma semiautomática, bastando o supervisionamento e a regulação contínuos. Deixa de ser a atividade humana consciente do trabalho – como modificação ativa e consciente da matéria – que determina a cadeia de produção, mas a automaticidade do próprio meio de produção, que passa a ser regulado e fiscalizado pelo trabalhador que o monitora. Não há mais objeto que seja produto direto do trabalho de um indivíduo isolado. Com a divisão social do trabalho, os objetos parciais são, quase todos, partes integrantes de um processo total (MARX, 2011, p. 587). Lemos no socialista Robert Owen, de 1840, sobre a observação da maior valorização da maquinaria, dos meios de produção, diante às pessoas, os seres humanos:

Desde a introdução generalizada do mecanismo inanimado nas manufaturas britânicas, as pessoas foram tratadas, com poucas exceções, como uma máquina secundária e subordinada, e de longe se deu mais atenção ao aperfeiçoamento da matéria-prima de madeira e metais do que ao de corpo e espírito.

(Owen, R. *apud* Marx, K. 2011, p. 589)

Nessa redução do corpo e do espírito humanos à condição de apêndice acessório à maquinaria, ao estatuto de máquinas secundárias, tornam o trabalhador subordinado ao ritmo regular e contínuo da maquinaria. Diante dessa condição o trabalhador espelha o ritmo mecânico da máquina. Suas intervenções paulatinas acompanham o movimento mecânico e seu corpo se exercita e se move como um autômato vivo. Diante de serras e martelos colossais, calores infernais e ambientes insalubres, é adaptar-se às condições ou correr riscos fatais. Um dos relatórios de inspeção de fábricas londrinas, de 1867, apontava para “as novas fontes de acidentes” que passaram a existir em decorrência da velocidade aumentada da maquinaria, do

crescente aumento de sua força, exigência de rapidez e precisão nos movimentos que, no caso de descuido, podem decepar membros (MARX, 2011, p. 498). Os trabalhadores pagam o preço do desenvolvimento técnico com todos seus órgãos dos sentidos. A exposição ao risco de trabalho exige mimetizar os movimentos mecânicos, e a adequar o “seu próprio movimento ao movimento uniforme e contínuo de um autômato” (MARX, 2011, p. 492).

Ainda que examinemos aqui a redução do trabalho humano ao movimento repetitivo de um autômato no século XIX, é importante notar a continuidade dessa deterioração da condição de trabalho diante da maquinaria mais automatizada no XX. Citando o relato de um trabalhador industrial para uma pesquisa sobre relações industriais nos Estados Unidos em 1956, Friedrich Pollock, em seu estudo sobre as consequências econômicas e sociais da automação, ressalta a necessidade de adaptação dos trabalhadores ao movimento das novas máquinas a fim de se reduzir a fadiga e o desgaste. Esse trabalhador de fábrica semiautomática, com experiência no trabalho artesanal nota como “nos velhos moinhos, você controlava a maquinaria; agora, ela te controla” (POLLOCK, 1957, p. 211-2).

Se, como mencionávamos, a tese da técnica como extensão tem um de seus limites no ponto em que o trabalhador deixa de se servir da ferramenta para servir à máquina, deixa de ter controle sobre a sua atividade e processo de trabalho para ser controlado por ela, e como isso torna o homem um órgão parcial da maquinaria, desse último ponto de vista, o homem é concebido a partir da tecnologia, e não mais se concebe a tecnologia de produção a partir do homem. É com a maquinaria que essa “inversão adquire uma realidade tecnicamente tangível” (MARX, 2011, p. 495)<sup>12</sup>. A partir dessa perspectiva, podemos compreender o desenvolvimento da consciência do homem como objeto, do corpo humano e de seu aparelho psíquico considerados pelo espelho da técnica. Nele, a profundidade da memória e da experiência geracional do trabalho dá lugar à superficialidade das respostas condicionadas automáticas, a aprendizagem lúdica é substituída pelo exercício repetitivo de uma mesma função, o desenvolvimento de habilidades se torna adestramento para o trabalho (BENJAMIN, 2021, p. 127-30)<sup>13</sup>. Dessa maneira, o processo reflexivo, crítico e imaginativo do homem,

---

<sup>12</sup> Essa diferença, como já apontamos, ocorre na síntese do desenvolvimento técnico com o desenvolvimento do modo de produção: “Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina. Lá, o movimento do meio de trabalho parte dele; aqui, ao contrário, é ele quem tem de acompanhar o movimento. [...]” (MARX, 2011, p. 494)

<sup>13</sup> A reflexão de Walter Benjamin sobre o processo de modernização abrange também as novas técnicas de reprodução sem seu aporte artístico como a fotografia e o filme, as grandes cidades e suas multidões, os esportes e o jornalismo, mas aqui restringimo-nos a tratar do processo de

sua riqueza espiritual e corporal, se atrofiam diante das exigências da modernização industrial.<sup>14</sup>

Como viemos acompanhando, o desenvolvimento técnico sob o capitalismo introduz um novo rol de intensidades, quantidades e ritmos corporais. Os novos estímulos (ou, no mínimo, a transformação dos estímulos decorrente do desenvolvimento técnico) acompanham correlatos psíquicos. Isso significa dizer que a subordinação do trabalhador aos ritmos e exigências da maquinaria afetam consciência e subjetividade (e este é um dos sentidos da formulação do trabalhador das fábricas como um “autômato vivo”). Como o aparelho psíquico e a própria percepção humana estão sujeitos a mudanças e exigências do tempo histórico e da organização social, conseqüentemente é de se considerar a adulteração deles nas condições impostas pela maquinaria capitalista, que subordina os gestos humanos ao ritmo maquínico.

A percepção humana se organiza junto ao meio em que ela ocorre, ela é determinada tanto pelo desenvolvimento biológico humano, quanto pelo desenvolvimento histórico (BENJAMIN, 2012, p. 25). Submetidos ao regime de produção fabril, os movimentos ritmados do processo de produção e os estímulos incessantes dos órgãos do sentido, exigem do trabalhador acompanhar e sincronizar-se com as exigências do modo de produção fabril e com as condições adulteradas, insalubres e mortíferas da nova atmosfera sensorial<sup>15</sup>.

---

trabalho na fábrica. No entanto, cabe citar uma passagem situada junto à analogia entre montagem do filme e processo de trabalho são mencionadas n’ *A Obra de Arte na Época de sua Reprodutibilidade Técnica*: “[O] processo do trabalho, principalmente depois de normatizado pela cadeia de montagem, ocasiona, diariamente, inumeráveis provas de teste mecanizado. Tais provas ocorrem secretamente: quem não passar nelas é desligado do processo de trabalho. Ocorrem, no entanto, também de modo explícito: nos institutos para provas de aptidão profissional. [...]”. O cinema, por sua vez, “*torna exibível o desempenho de teste, ao transformar, em um teste, a própria exponibilidade do desempenho*” (BENJAMIN, 2012, p. 64-5). Para o filósofo da primeira metade do XX, a sétima arte permite expor por analogia, nas salas de cinema, o processo de desempenho do trabalho – na figura do ator ou atriz, que no caso, são submetidos aos repetidos *takes* da câmera, passam no teste da filmagem, e sua imagem reaparece repetidas vezes na sala de cinema para os novos testes do espectador.

<sup>14</sup> Processo este de conversão realizado a duras custas, citando *A Filosofia das Manufaturas* de Andrew Ure, “Na fábrica automática, a principal dificuldade estava na disciplina necessária para fazer com que os indivíduos renunciassem a seus hábitos inconstantes de trabalho e se identificassem com a regularidade invariável do grande autômato” (Ure *apud* Marx, 2017, p. 496).

<sup>15</sup> A título de exemplo, no mesmo relatório de inspeção das fábricas supramencionado, mas de cinco anos antes, em 1861, admitia-se a condição extenuante imposta aos trabalhadores na maquinaria de seda e algodão, devido à aceleração do ritmo de movimento. Atribuía-se à

Se relembarmos a tese de Susan Buck-Morss, a ampliação tecnológica vista na maquinaria, deixa os sentidos humanos expostos, mas ao mesmo tempo, a própria tecnologia “reverte para os sentidos como uma proteção” (Buck-Morss, 2012, p. 201, nota 80) e passa a assumir o papel do Eu [*ego*], fornecendo um isolamento defensivo. O papel do Eu, ou do ego, ocorre justamente no limiar entre o processo psíquico, corpo fisiológico e ambiente tecnologicamente alterado, que aqui é alterado diante da subjugação do homem às operações na maquinaria.

Antes de examinarmos a reversão como proteção e o isolamento defensivo da técnica, precisamos recuperar um pouco do conteúdo da noção freudiana de Eu, pois ela se faz necessária para a compreensão da segunda função do desenvolvimento técnico, qual seja, a de funcionar como armadura, protegendo o aparelho sensorial humano da sua alta exposição aos estímulos tecnológicos. O Eu ou o *ego* é a parte do aparelho psíquico que é modificada pelos estímulos externos, responsável por acomodar as exigências e limitações percebidas no mundo externo (o princípio de realidade) aos desejos transbordantes e irrestritos dos processos psíquicos, do Isso (o princípio do prazer). Situado na superfície do aparelho psíquico, mas excitado pelas sensações corporais, o Eu é o limiar entre psiquismo, sensibilidade corporal e ambiente externo.

Quando Susan Buck-Morss enuncia a reversão da tecnologia como uma proteção para os sentidos humanos na segunda função do desenvolvimento tecnológico, a autora compreende a absorção psíquica da tecnologia, especificamente da maquinaria capitalista de que aqui tratamos, como uma forma ilusória do Eu, ou do ego, que protege o aparelho sensorial humano de grandes danos por meio de sua assimilação psíquica. Isso significa dizer que a tecnologia se assume também como o *meio* pelo qual se media a relação entre o processo psíquico e estímulos externos. A tecnologia se torna, simultaneamente, a realidade objetiva do ambiente externo tecnologicamente alterado, e a correlata formação de um isolamento defensivo do aparelho psíquico, que deve corresponder, de alguma maneira, aos estímulos externos tecnológicos para a preservação da vida. Daí que a formulação envolve a assunção da tecnologia como Eu, da máquina se transformar em uma armadura psíquica.

A essa sincronização e integração da percepção dos estímulos externos ao processo psíquico das sensações corporais e estímulos internos, operadas pelo Eu, em um circuito sensorial que também integra o ambiente é dada o nome de sistema sinestésico. Desse modo, diante do ambiente tecnologicamente alterado, a vida nervosa é intensificada, as demandas psíquicas do ambiente sobrecarregadas e,

---

intensificação do trabalho a mortalidade crescente por doenças pulmonares e à saúde geral dos trabalhadores.

portanto, uma maior subordinação dos movimentos flexíveis do corpo aos movimentos rígidos da maquinaria torna-se uma necessidade defensiva no ambiente de trabalho. Para fins de sobrevivência e atenuação dos danos causados pelo ambiente tecnologicamente alterado, o corpo orgânico e a vida humana se mesclam com os repetitivos movimentos inorgânicos e mecânicos da maquinaria.

A questão toda fica mais clara quando enunciada pelo intelectual e militarista ultrarreacionário alemão Ernst Jünger, o “agente secreto do fascismo”<sup>16</sup>, sobre o qual Susan Buck-Morss comenta enquanto um dos entusiastas dessa transformação do sistema sinestésico no ambiente tecnologicamente alterado. Entusiasta tanto do trabalhador, quanto do militar Jünger os coloca em comparação uma vez que são postos lado-a-lado na economia de guerra da modernização industrial do começo do XX.

Jünger teorizou sobre a penetração dos Estados industriais na era do trabalho, destacando a mobilização total das forças de trabalho consideradas como energias bélicas. Ele observou como, quando reduzida uma massa homogênea de energia potencial, a força de trabalho pode ser operada, ordenada e mobilizada para fins maiores. Jünger também nota como, diante da experiência na guerra de trincheiras da Primeira Guerra Mundial e da sobrecarga atordoante do trabalho com a maquinaria pesada, ou seja, diante de condições objetivamente intoleráveis de trabalho, o vulnerável e minúsculo corpo humano precisaria ou necessitaria ter desenvolvido alguma forma de encorajamento físico e/ou imaginário que o protegesse dessas experiências excessivas.

Com a previsibilidade estatística dos acidentes industriais, de trânsito ou de guerra, o reconhecimento social de uma natureza árdua do trabalho, o desenvolvimento e tratamento constante de doenças decorrentes do novo ambiente de trabalho, o *estresse* generalizado, fazem com que as condições se tornem cada vez mais aceitáveis como características normais na reprodução social da vida. Diante disso se faz necessária a produção de um Eu que intermedie psiquicamente a forma

---

<sup>16</sup> A expressão é de Peter Sloterdijk e faz alusão à posição de Charles Baudelaire na obra de BENJAMIN, que o próprio enuncia como a de um “agente secreto”, da “secreta insatisfação da sua classe com o seu próprio poder” (BENJAMIN, 2021, p. 323, nota 31). No caso de Jünger, esse cínico moderno no limite entre o fascismo e o humanismo estoico, escreve Sloterdijk: “[E]le está entre os entusiastas do sujeito duro, que suporta a tempestade de aço. [...] Enterrar Jünger sob a suspeita de um fascismo por demais superficial seria, por isso, uma posição improdutiva em relação à sua obra. Se há um autor para o qual cabe a fórmula Benjamin Niana do ‘agente secreto’ em nosso século [referindo-se ao XX], então esse autor é Ernst Jünger, que ocupou como quase nenhuns outros postos de guarda avançada em meio às estruturas de pensamento e de sentimentos fascistas.” (SLOTERDIJK, 2012, p. 608).

tecnológica, ou seja, que o mecanismo de equilíbrio psíquico diante das novas condições tecnologicamente alteradas mimetize e acomode as respostas automáticas, condicionadas e mecânicas para a conservação da vida. É frente a isso que Jünger entende, no seu caso, em louvor, o desenvolvimento de uma segunda consciência nos trabalhadores, que admite sua própria condição enquanto objeto, que tolera a alta intensidade dos estímulos e se adapta psiquicamente a eles, pela necessidade de submissão às condições precárias de trabalho para a sobrevivência, reprodução e continuidade da vida. Se para isso se faz necessário situar-se fora da zona da dor, ignorando-a e acomodando-se à sua persistência e continuidade, medicando cada vez mais o corpo e a mente ou até produzindo uma identificação psíquica entre precarização do trabalho e heroísmo (por uma dupla jornada de trabalho; quantidade exorbitante de horas por dia; ausência de repouso no final de semana: num olhar de louvor para si mesmo como alguém que conquistou exaustivas 15 horas por dia de trabalho; a promissora idealização de um futuro próspero da Nação ou a profissional de si; a necessidade constante de bater metas em tempo recorde), são fatores determinantes para a formação dessa nova sensibilidade dessensibilizada, situada fora da zona da dor, uma segunda consciência que produz no *ego* a rigidez de um objeto, a forma adequada para a objetividade das circunstâncias sociais. A permanência e funcionamento contínuo das condições objetivamente intoleráveis do trabalho exige uma crescente tolerância sensível e subjetiva do corpo humano, a produção de um mecanismo de defesa adequado à transformação do homem como prolongamento da máquina, uma forma de blindagem à dor, uma anestesia de si, a formação de um Eu que imita a forma das novas condições de trabalho.

Sob o espelho da organização tecnológica na sua intensificação crescente das exigências do trabalho sob o capitalismo, o Eu faz da realidade do corpo físico, vulnerável, sujeito à dor e ao sofrimento, uma realidade ilusória diante do corpo acostumado e habituado à intensificação dos estímulos, à repetição dos movimentos mecânicos, ao prolongamento e intensificação de jornadas extenuantes de trabalho.

Considerando apenas a primeira função da tecnologia, a da ampliação e extensão dos sentidos, essa nova formação do sistema sinestésico se perde de vista. Se trata, acima de tudo, de organizar o pensamento sobre a subordinação sensível e cognitiva ao mundo do trabalho e, no caso do trabalho fabril, à maquinaria capitalista, do que dos homens pretéritos ou futuros em um processo criativo de novas técnicas e ampliação de seus sentidos livres e despertos. Devemos sim considerar a primeira função do desenvolvimento técnico como uma tendência emancipatória não-realizada ou como uma necessidade histórica da forma artística de produção de expressar e antecipar o horizonte de emancipação da maquinaria (inerente à sua forma, ver nota

1) e como uma forma do trabalho livre. Mas, enquanto condição estética, ou seja, sensível do mundo, e enquanto modelo explicativo para sua permanência e continuidade, o modelo é inapto. Tratou-se, portanto, de pensar num modelo que se atenta para a degradação do mundo humano pelo trabalho mecanizado sob o jugo da maquinaria capitalista, que pense a debilitação do corpo sensorial como a necessidade diabólica de espelhamento dos movimentos, gestos e ritmos mecânicos, uma vez que é essa contraparte subjetiva e corporal da objetividade o que tornou e torna possível tolerarmos condições intoleráveis.

## REFERÊNCIAS

ALVES, C. *O navio negreiro e outros poemas*. Rio de Janeiro: Editora Antofágica, 2022.

BENJAMIN, W. *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* [2.<sup>a</sup> versão]. Tradução e notas de Francisco de Ambrosio Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2012.

BENJAMIN, W. *Rua de mão única; Infância berlinense: 1900*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENJAMIN, W. *Baudelaire e a modernidade*. Edição e tradução de João Barrento. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BERNABÉ, A. What is a Katábasis? The descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East. *Les Études Classiques*, Namur, v. 83, p. 15-34, 2015.

BUCK-MORSS, S. Estética e anestética: uma reconsideração de *A obra de arte de Walter Benjamin*. In: CAPISTRANO, T. (Org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Tradução: Marijane Lisboa; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DETIENNE, M. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

DORTER, K. *The transformation of Plato's Republic*. Oxford: Lexington Books, 2006.

FREUD, S. O eu e o isso (1923). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: *Obras completas*, v. 18. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HELMS, M. W. *Ulysses' sail: an ethnographic odyssey of power, knowledge, and geographical distance*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HERÓDOTO. *História*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

HOWLAND, J. *Glaucon's fate: history, myth, and character in Plato's Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books, 2018.

HUYSEN, A. Fortifying heart: totally Ernst Jünger's armored texts. *New German Critique*, n. 59, Special Issue on Ernst Jünger, p. 3-23, Spring-Summer 1993.

ILAESE. *Anuário estatístico do Ilaese: trabalho & exploração*, v. 1, n. 3, out. 2021. São Paulo: ILAESE, 2021.

LAÊRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2008.

MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. Tradução de Carlos Eduardo Silveira Matos, Regis de Castro Andrade e Dinah de Abreu Azevedo. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Jesus Ranieri. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, K. *Crítica do Programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

NIGHTINGALE, A. W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy: theoria in its cultural context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PLANEUX, C. The date of Bendis' entry into Attica. *Classical Journal*, Baltimore, v. 96, n. 2, p. 165-192, dez./jan. 2000/2001.

PLATÃO. *A República*. 4. ed. Belém: EDUFPA, 2016.

POLLOCK, F. *Automation: a study of its economic and social consequences*. Translated by W. O. Henderson; W. H. Chaloner. New York: Frederick A. Praeger, 1957.

RABINBACH, A. *The human motor: energy, fatigue, and the origins of modernity*. United States of America: Basic Books, 1990.

REALE, G. *Platão*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

RIO, J. *A alma encantadora das ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

RUTHERFORD, I. *State pilgrims and sacred observers in ancient Greece: a study of Theōriā and Theōroi*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

SLOTERDIJK, P. *Crítica da razão cínica*. Tradução de Marco Casanova, Paulo Soethe, Maurício Mendonça Cardozo, Pedro Costa Rego e Ricardo Hiendlmayer. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

## Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes

Leonardo Marques Kussler, Marcos Beccari

<https://orcid.org/0000-0002-8876-8211>

<https://orcid.org/0000-0002-2178-097X>

<https://lattes.cnpq.br/8889240429908043>

<http://lattes.cnpq.br/1779138299755162>

[leonardo.kussler@gmail.com](mailto:leonardo.kussler@gmail.com) & [contato@marcosbeccari.com](mailto:contato@marcosbeccari.com)

**Resumo:** Neste estudo, propomos pensar o design como capacidade de conceber modos de vida críticos e desobedientes. Para tanto, na primeira seção, delineamos como parte do design utilitário é concebido a partir do conceito de obediência, moldando comportamentos e modos de ser. Com base em uma visão histórica da filosofia do design e em exemplos do que consideramos práticas de artistas e designers desobedientes, abordamos tanto o conceito de desobediência quanto os modos de contraconduta como formas de escapar do controle sutil dos algoritmos. Por fim, refletimos sobre as possibilidades de projetar modos de vida desobedientes a partir de formas de estar-no-mundo mais próximas da arte e de performances presenciais que focam na corporalidade, o que nos permite perceber que o modo de vida mais desobediente envolve uma vida mais crítica que compreende o valor do estar-com outros seres de uma maneira mais situada.

**Palavras-chave:** Filosofia do design, Arte e design para a desobediência, Sociedade de controle sutil, Formas de vida desobedientes.

**Abstract:** In this study, we propose to think of design as a capacity to conceive critical and disobedient ways of life. To this end, in the first section, we outline how part of utilitarian design is conceived from the concept of obedience, shaping behaviors and ways of being. Based on a historical view of the philosophy of design and on examples of what we consider to be practices of disobedient artists and designers, we address both the concept of disobedience and the modes of counter-conduct as ways to escape the subtle control of algorithms. Finally, we reflect on the possibilities of designing disobedient ways of life based on ways of being-in-the-world that are closer to art and live performances that focus on corporeality, which allows us to perceive that the most disobedient way of life involves a more critical life that understands the value of being-with other beings in a more situated manner.

**Keywords:** Philosophy of design, Art and design for disobedience, Society of subtle control, Disobedient ways of life.

## Introdução

A discussão que propomos aqui aborda algumas possibilidades do design desobediente no contexto da sociedade de controle sutil em que vivemos. A ideia é partir da premissa de que boa parte do design — especialmente nos moldes do que Adam Nocek chamou de *governmental design*<sup>1</sup> — é concebida a partir da noção de obediência, o que significa projetar com base em padrões específicos e para que os seres humanos ajam e se comportem de determinada maneira. Além disso, destacamos como isso se intensificou sutilmente, reforçando o lema do design como ferramenta de resolução de problemas, e não como uma forma de ser e pensar criticamente, o que, como consideramos aqui, é uma forma desobediente de projetar.

Para explorar esse argumento, propomos inicialmente um breve sobrevoo histórico-teórico da discussão, partindo da *filosofia da tecnologia* em direção à *filosofia do design*, incluindo autores como Ihde, Heidegger, Feenberg, Latour e Verbeek. Na seção subsequente, listamos alguns exemplos do que consideramos práticas de design desobediente, destacando a exposição *Disobedient objects*, o projeto *Arte Útil* e os cartazes artísticos de Vincent Perrottet que, de maneiras diferentes e complementares, abordam tanto o conceito de desobediência quanto as formas de exercer contraconduta na era dos algoritmos por meio da arte e do design. Em seguida, abordamos o conceito de desobediência a partir da noção de contraconduta de Foucault, enfatizando que, assim como o poder é sempre relacional e não absoluto, as formas de escapar desse poder também são construídas entre pessoas que discordam da ordem e da governamentalidade estabelecidas.

Por fim, encerramos a discussão propondo algumas coordenadas reflexivas sobre a possibilidade de conceber formas de vida desobedientes na era dos algoritmos, propondo que busquemos escapar do controle sutil desta tecnologia atual

---

<sup>1</sup> Isso tem a ver com a conhecida abordagem de Design Centrado no Usuário, mas não se restringe a ela — apontando inclusive para o que poderíamos chamar de *design orientado por algoritmos*. No entanto, Nocek (2021, p. 126, trad. nossa) destaca que “a agência do design governamental não reside em um órgão, instituição ou sujeito específico”. Isso significa que, em nossa crítica, temos em mente um design cada vez mais impulsionado pela automação e pelo aprendizado de máquina, de modo que, no design, não parece mais fazer sentido pensar em um usuário além dessas técnicas e aplicações que moldam seus usos/interações.

.....

por meio de formas de estar-no-mundo mais próximas da arte e das performances presenciais. Com foco na corporeidade e por meio do que chamamos de processo de ritualização da vida, isso nos permite compreender que vivemos em um mundo que desvaloriza o modo de vida que pensa de forma diferente, e tal atitude pode nos ajudar a reconstruir um senso de comunidade, de buscar uma forma de compreender a vida em conjunto com outros seres, alinhando-se, assim, a uma maneira de pensar e ser que seja necessariamente situada e ritualizada.

Metodologicamente, este estudo não se propõe a realizar um mapeamento empírico exaustivo nem uma análise quantitativa de casos, mas a desenvolver uma leitura teórico-analítica orientada por três eixos principais: (1) a noção de contraconduta como ferramenta conceitual para pensar práticas algorítmicas; (2) a dimensão infraestrutural dos sistemas técnicos, compreendidos como dispositivos de governo; e (3) os modos de agência e resistência que emergem nas interações entre design e automatização. Os exemplos mobilizados ao longo do texto foram selecionados por sua relevância heurística — isto é, por sua capacidade de tornar visíveis determinadas tensões conceituais — e não por representarem um universo empiricamente significativo. Assume-se, portanto, um recorte interpretativo e exploratório, cujos limites residem justamente na aposta em uma análise conceitual situada, voltada mais à problematização situada do que à generalização empírica ou conceitual.

## **1. Filosofia da tecnologia, design e a premissa da obediência**

Inicialmente, falar sobre a filosofia do design faria tanto sentido quanto a proposta inicial da filosofia da tecnologia, visto que ambas as áreas se preocupam em projetar objetos, artefatos e/ou cenários para que funcionem de uma maneira específica. Em termos de filosofia ocidental, podemos rastrear essa discussão até a divisão conceitual grega entre φύσις [*physis*] e ποίησις [*poiesis*], que podem ser traduzidas como *natureza* e *criação* — respectivamente, algo que se cria e algo que depende de algo mais para existir (FEENBERG, 2006). Há outra distinção feita pela filosofia antiga para lidar com duas atividades diferentes, a saber, ἐπιστήμη

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
[episteme] e τέχνη [techne], ou seja, o que era considerado *conhecimento teórico* e *conhecimento prático*, ciência e arte.

Dando um salto de alguns séculos no tempo, na filosofia moderna surge um modo completamente diferente de lidar com a capacidade de criação e produção, subsumindo a habilidade de transformar essências em existências ou ideias em artefatos segundo o conceito de *tecnologia*<sup>2</sup>. A partir daí, a tecnologia passou a ser vista pela filosofia como algo puramente instrumental, desprovido de valores, um meio para um fim, revelando uma visão de domínio sobre a natureza. De fato, segundo Ihde (2009), a tecnologia foi um fenômeno secundário até meados do século XIX, passando a ser tratada com a devida atenção apenas no século XX. É no contexto histórico do pós-Primeira Guerra Mundial que as discussões de Heidegger (2012b) sobre a tecnologia em *Ser e Tempo* provocaram uma grande transformação, especialmente com a ideia de que a ocorrência do *Dasein* no mundo implica que somos seres que existem entre outros seres, humanos e não humanos.

Como argumenta Harman (2010), cada entidade adquire significado a partir de seu contexto completo, pois a situação e o contexto alteram o status e os valores das coisas, e cada entidade é constituída precisamente por causa desse envolvimento. Após a Segunda Guerra Mundial, em *A questão da técnica*, Heidegger (2012a) também apresenta e publica outra reflexão sobre a tecnologia, agora especialmente consciente do rápido desenvolvimento tecnológico em níveis sem precedentes, contexto este em que, mais do que nunca, o ambiente é visto como um recurso a ser explorado tecnologicamente. Heidegger é um dos primeiros pensadores a considerar o fato de que a tecnologia *não é meramente instrumental*, mas uma *forma de conhecimento* e de desvendar a verdade latente das coisas que estavam ocultas — semelhante ao que Aristóteles costumava dizer ao se referir à *techne* como uma das formas que os humanos utilizam para buscar o conhecimento. Para Heidegger, diferentemente da *techne* dos antigos, que produz algo trazendo-o à luz e imitando a natureza, a maneira como a tecnologia contemporânea produz coisas é semelhante à dos antigos, mas sem

---

<sup>2</sup> Em alemão, o termo *Technologie* (tecnologia) é comumente usado para se referir a tecnologias de ponta, como nanotecnologias ou inteligência artificial. Já *Technik* é usado para falar de máquinas antigas e áreas consolidadas da engenharia. Além da questão linguística, vale mencionar que as discussões filosóficas tanto de Heidegger (2012a) quanto dos inúmeros filósofos que o sucederam partem do conceito de técnica, e não de tecnologia.

.....  
um padrão definido pela natureza, já que a tecnologia passaria agora a ditar as regras, desafiando a natureza. É por isso que Verbeek (2005) afirma que Heidegger compreende a tecnologia como uma forma de abordar a realidade dominando-a e controlando-a, considerando a realidade apenas como algo a ser manipulado. Para Heidegger (2012a), uma usina nuclear, por exemplo, não é algo que já existe na natureza, mas uma maneira de forçar a natureza a fornecer algo sempre que nós, como seres humanos, o desejarmos, de forma diferente da maneira como as coisas acontecem na natureza.

Um autor que intensifica a discussão sobre a relação entre sujeito e objeto é Latour (1994), responsável por promover a ideia de *mediação ator-rede* para explicar a agência. Para Latour, a sociedade só é possível, especialmente no contexto contemporâneo, devido a essa relação mediada com a tecnologia, pois não faz sentido falar em causa e efeito, uma vez que estes são resultado da própria interação. Nesse sentido, propósito e intencionalidade, por exemplo, só podem existir *para* e *no* coletivo, de modo que o poder conferido por algo está disponível apenas a uma associação, e não a sujeitos, e as responsabilidades são compartilhadas entre diversos agentes cujas ações estão envolvidas em diferentes tecnologias. Mais uma vez, a ideia de *neutralidade* dos artefatos volta à tona nas discussões, especialmente ao considerarmos que os estudos no campo da filosofia da tecnologia mudaram significativamente nas últimas três décadas, de modo que o tom da pesquisa passou de questões relacionadas ao conceito e aos impactos da tecnologia sobre a humanidade para questões sobre a própria tecnologia.

Para sustentar nossa premissa de que parte do design tende a ser *obediente* e/ou *para a obediência*, podemos afirmar que o design é definido como um método apoiado por uma base epistemológica bastante rígida, como demonstrado por Pevsner (1960). Seguindo essa estrutura teórica, a visão preponderante do design por muitas décadas se resumiu às tarefas de criar artefatos com propriedades desejáveis e a de como projetá-los (SIMON, 1996). É isso que entendemos por *design obediente* ou *design para a obediência*, pois se baseia na visão de que o design deve partir de supostas certezas e não necessariamente especular sobre problemas, mas, sim, resolvê-los e, mais do que isso, incutir certas formas de vida, modos de uso e regras preestabelecidas (e, de certa

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
forma, dogmáticas) sobre como criar artefatos. Nesse sentido, o que consideramos como design obediente é essa visão do design que não leva em conta pré-conceitos, visões de mundo e, conseqüentemente, acaba impondo valores e formas de vida conservadoras, uma vez que não se abrem ao diferente, às mudanças e à crítica.

É neste ponto que nos voltamos para o estudo daquilo que começou como *filosofia da tecnologia* e gradualmente se consolidou como *filosofia do design*<sup>3</sup>. Como podemos perceber, o design parece seguir a linha das discussões da filosofia da tecnologia, uma vez que também pode se basear em questões relacionadas ao processo de criação, à produção que, inicialmente, se reduz a artefatos e, posteriormente, como demonstramos, se abre para cenários e futuros — e isso parte de certos parâmetros e pressupõe certos comportamentos, resultados e formas de vida. Nas últimas décadas, os estudos mudaram de modo que estão se tornando mais relacionados aos aspectos especulativos do que produtivos dos artefatos, e isso pode ser visto em diversas publicações<sup>4</sup>. A partir daí, aos poucos, o campo do design passou de um escopo limitado para um caráter mais crítico, especulativo e descentralizado no ato de projetar objetos, abrangendo cenários, modos de pensar e agir no mundo<sup>5</sup>. Assim, existem práticas e estudos de design mais preocupados com os aspectos tecnológicos e suas implicações na vida humana, outros com elementos éticos, além de preocupações com a emergência climática e a crise do Antropoceno (MICHELSEN, 2023).

A partir dessa mudança paradigmática na pesquisa em design, destaca-se o tema da obediência, visto que, em regra, os artefatos são projetados *para* pessoas com uma função específica, e não para questionar seu uso ou o quanto esses objetos moldam o comportamento humano. Existem áreas de pesquisa tangenciais à ideia de *design para obediência*, como as relacionadas à teoria do *nudging* (*empurrão*), que, especialmente em projetos arquitetônicos, se refere ao ambiente de escolha para

---

<sup>3</sup> No Brasil, apesar das discussões incipientes sobre filosofia do design, publicamos artigos há alguns anos com o objetivo de avançar e refletir sobre o aspecto filosófico/especulativo do design (AUTORES OMITIDOS PARA AVALIAÇÃO CEGA).

<sup>4</sup> Ver, por exemplo: FRANSSSEN; BUCCIARELLI, 2004; KROHS; KROES, 2009; KROES, 2012; KROES; VERBEEK, 2014; FRANSSSEN; KROES; REYDON; VERMAAS, 2014; VAN DEN HOVEN; VERMAAS; VAN DE POEL, 2015; VERMAAS; KROES; LIGHT; MOORE, 2008; VERMAAS; VIAL, 2018.

<sup>5</sup> Ver: FRANZATO, 2011; FRY, 2018; MALPASS, 2017; THARP; THARP, 2018; WILLIS, 2006, 2014.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

induzir melhores decisões dentro de opções preestabelecidas (THALER; SUNSTEIN, 2008), bem como ao *value-sensitive design* (*design sensível a valores*), que argumenta que os valores emergem dos artefatos e dependem de como os utilizamos (FRIEDMAN; HENDRY, 2019). Segundo Khadilkar e Jagtap (2021), isso pode ser conceituado como *paternalismo*<sup>6</sup> no design, pois engloba a noção de que quem projeta toma a decisão em nome do usuário. Entendemos que, às vezes, a depender do que está sendo projetado — especialmente no caso de um produto que precisa respeitar parâmetros de segurança e usabilidade —, há necessidade de minimizar as interações não planejadas durante o uso. No entanto, isso nem sempre é necessário, visto que, como demonstramos aqui, há décadas o design não se restringe apenas à criação de produtos e serviços. Quando falamos de controle sutil e algoritmos neste estudo, também estamos falando do problema da obediência no design. Se considerarmos que os algoritmos permitem que os objetos ajam autonomamente, tomando decisões sem o consentimento direto do usuário, isso afeta diretamente o bem-estar e a liberdade de escolha do usuário (ROCHI, 2023) — retornaremos a esse tópico mais adiante.

Após essa visão geral histórico-teórica, baseada na expansão do conceito de design, na seção seguinte apresentamos alguns exemplos de exposições de design que não apenas incorporam o tema da desobediência diretamente em suas criações, mas também convidam as pessoas a refletir sobre o contexto mais geral do que significa (des)obedecer.

## **2. Alguns exemplos de exposições e projetos de design desobediente**

Não é difícil encontrar manuais ou compêndios de design mais ortodoxos que se concentram no ensino de diagramas de objetos ou na forma de pensar para a criação de determinados artefatos. Existem inúmeros projetos de design baseados no Design Centrado no Usuário, abordagem que não apenas desenvolve algo para um

---

<sup>6</sup> Como argumenta Dworkin (2020), na vida social existem vários momentos em que as ações são guiadas por políticas e regras sociais por diferentes razões, porém, quando alguém é solicitado a seguir uma determinada ordem pelo simples fato de que a pessoa estaria melhor dessa forma ou seria menos prejudicada, e a pessoa não quer se comportar dessa maneira, há um caso de paternalismo.

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

determinado usuário ideal, mas também conforma esse usuário a um certo tipo de uso, um comportamento esperado ao interagir com tal objeto (NORMAN; DRAPER, 1986). Esse tipo de design tende a ser amplamente *obediente* ou pensado em favor de uma certa maneira de ser no mundo que é ordenada, seguidora de regras predefinidas, adequada aos valores já categoricamente expressos no mundo (CALLÉN; MORANT; RISPOLI, 2018). Mas, neste ponto, gostaríamos de mencionar alguns projetos que nos parecem trazer exatamente o oposto, isto é, levam-nos pensar para além dos valores previamente projetados, passando ao largo da necessidade de conformação a um certo comportamento esperado na interação do sujeito com um determinado artefato.

Um exemplo desse projeto de desobediência e design pode ser visto na exposição *Objetos Desobedientes* (2014), no *Victoria and Albert Museum*, entre 2014 e 2015. Essa exposição, que talvez se aproxime mais do que tradicionalmente se espera de uma obra de arte contemporânea, tem como foco incentivar a reflexão, levando o público a questionar um determinado tema, a função ou o papel de certos objetos em movimentos por mudanças sociais. De certa forma, a exposição mostrou como o ativismo político se compõe de uma riqueza de design e criatividade coletiva para desafiar padrões, comportamentos, definições e modos de ser-no-mundo. Isso fica ainda mais evidente com a publicação de Flood e Grindon (2014), que reforça a ideia bachelardiana de que desobedecer é agir, é comportar-se como uma promessa, já que a desobediência é o princípio de todo o conhecimento.

No catálogo em questão, os objetos desobedientes contam histórias de lutas sociais, revoltas populares e contrapoderes, mostrando como artefatos — assim como performances, música e artes visuais — desempenharam um papel fundamental na mudança social e comportamental dos seres humanos. Diferentemente de outras exposições de arte política e movimentos sociais históricos, esta não apenas incluía objetos, mas se concentrava especificamente nos objetos em si mesmos e em sua produção. Os objetos desobedientes podem envolver gambiarras do tipo “faça você mesmo” — como ensinar a fazer grafite dentro de um saco de papel kraft para não ser visto pelas autoridades ou diagramas de como fazer uma máscara de gás lacrimogêneo com uma garrafa PET (Figura 1) — além de ajudar a pensar e

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

desenvolver novas maneiras de desobedecer, pois há uma noção de abertura para o outro, de *desobedecer-com*.

Figura 1 – “How to Guide: Makeshift Tear-Gas Mask”, de Marwan Kaabour e Barnbrook Design



Fonte: Victoria and Albert Museum, 2014. Disponível em:

<<https://www.vam.ac.uk/blog/disobedient-objects/ferguson-the-design-dimension-exploring-makeshift-tear-gas-masks-on-bbc-4>>. Acesso em: 17 nov. 2025.

Outro exemplo a considerar seria o museu *Arte Útil*, que parte do pressuposto de que a arte ou o artefato é uma ferramenta, um dispositivo que pode ajudar a criar e implementar estratégias para mudar a forma como agimos em sociedade. Essa iniciativa foi proposta por Tania Bruguera (2013), artista e pesquisadora do *Queens Museum*, em Nova York, e de outros espaços de arte. Em vez de propor objetos meramente utilitários, a ideia é conceber novos usos sociais para a arte, responder às demandas atuais e torná-la mais interativa, com resultados e benefícios tangíveis para *idealizadores* e *usuários*, em busca da sustentabilidade, retomando o aspecto transformador da estética. No site do museu (MUSEUM OF ARTE ÚTIL, 2013), as pessoas são convidadas a submeter seus projetos e estudos de caso de design, bem como baixar projetos já cadastrados — como o projeto ECObox implementado pelo *Atelier d'Architecture Autogéré* (AAA), na França, que consistia em um jardim

Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.*

.....  
temporário construído com materiais reciclados, incentivando as pessoas a acessar e transformar criticamente espaços temporários mal utilizados ou subutilizados (Figura 2). Os demais projetos listados no museu incluem, por exemplo: habitação acessível em comunidades economicamente vulneráveis, uma iniciativa para facilitar o acesso à internet em comunidades carentes e a construção de um abrigo para diferentes espécies de abelhas em um terraço em Amsterdã.

Figura 2 – “ECObox project”, do Atelier d'Architecture Autogérée (AAA), 2001-2006.



Fonte: Museum of Arte Útil, 2013. Disponível em: <<https://arte-util.org/projects/ecobox-2/>>.

Acesso em: 17 nov. 2025.

Finalmente, outro exemplo pertinente a essa discussão é uma série de cartazes do designer gráfico francês Vincent Perrottet (2009). A série de cartazes intitulada *Travaille d'abord, tu t'amuseras ensuite* propõe um conjunto de indagações sobre uma sociedade compulsivamente voltada para o consumo e funciona como um manifesto contra a marginalização e a degradação da população, transformando-a em objeto (Figura 3). Os dez cartazes que compõem a série, originalmente encomendados pelo *Centre National des Arts Plastiques* de Paris, foram impressos em ambos os lados: um lado apresenta uma fotografia do fotógrafo francês Myr Muratet, sem elementos

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

textuais, e o outro lado expõe uma densa grade de escrita sobre um fundo de cores vivas. A organização do lado textual é graficamente clara usando diferentes cores e tamanhos de fonte, dissipando a sensação de apreensão diante de tal massa de texto ao transformá-la em uma imagem. Os sinais de verificação nos textos sugerem que foram estudados intensamente, incentivando leituras reflexivas. As fotografias de Muratet, embora não tenham referência direta aos textos, mas apenas uma conexão associativa, complementam a complexidade da mensagem do pôster. Entrelaçadas em uma densa composição com o título do pôster, formulado pelo próprio Perrottet e que resume o tema interligado, estão citações de escritores, filósofos e sociólogos.

Figura 3 – “L’argent es roi (des cons?)”, frente e verso de pôster que integra a série “Travaille d’abord, tu t’amuseras ensuite”.



Fonte: Vincent Perrottet, 2008. Disponível em:

<<https://vincentperrottet.com/SERIETRAVAILLEDABORD.pdf>>. Acesso em: 17 nov. 2025.

Perrottet utiliza alternadamente sua série de cartazes de novas maneiras para uma variedade de eventos e manifestações políticas — pendurados, por exemplo, temporariamente em cordas em espaços públicos, de modo que ambos os lados do cartaz podem ser vistos. Em outras ocasiões, apenas as mensagens textuais são coladas nas paredes. Além disso, os cartazes também estão disponíveis em formato menor para que possam ser usados em marchas de protesto, onde são transformados

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
em faixas em miniatura. De acordo com Bettina Richter (2018, p. 259-260, trad. nossa), Perrottet descreveu a intenção por trás disso da seguinte forma:

O tema abrangente é a expressão de formas gráficas e pensamentos que se opõem ao “mercado”, que é o único modelo de organização social e econômica proposto na esmagadora maioria dos espaços públicos ou privados e na mídia de massa por meio da publicidade e dos jornalistas que são remunerados por ela de forma mais ou menos direta.

A alta qualidade do design e da impressão dos cartazes corresponde aos textos provocativos. Tanto em termos de forma quanto de conteúdo, o que está em jogo para Perrottet é desafiar o olhar — e, conseqüentemente, desafiar também o pensamento. No entanto, essa série de cartazes já foi alvo de críticas por conta do suposto uso elitista da linguagem como meio de exclusão e dominação, em vez de instrumento de desobediência. Nessa discussão, talvez outras questões também sejam relevantes: em um ambiente agressivamente visual, um cartaz político baseado em texto poderia ser algo mais do que um slogan militante que logo ganhará vida própria em camisetas, apresentado como uma visão de mundo supostamente individual quando estiver em sintonia com o mercado? Um cartaz assim é capaz de dialogar com seu público em pé de igualdade? Pode provocar reflexão e resposta emocional, transformando a subjetividade de quem fala e de quem ouve em um ato político?

Mais de cinquenta anos após maio de 1968, como se sabe, as frentes ideológicas que antes eram claramente definidas entraram em colapso irremediavelmente, mergulhando-se em um estado de completa confusão. A desobediência parece ter sido amplamente apropriada pela economia, tornando-se uma questão de moda; ela é domesticada tanto pelas massas quanto pelos que detêm o poder. Ao mesmo tempo, existe um rico repertório de práticas criativas nas quais a desobediência é continuamente reinventada diante da globalização e da digitalização avançadas. Aqui, a desobediência se manifesta como uma conquista cultural tão vibrante e necessária como sempre foi. É precisamente por essa razão que a questão da relevância e do impacto da desobediência precisa ser colocada novamente.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

Na próxima seção, pretendemos expor até que ponto o design também pode ser considerado uma força motriz de formas de vida desobedientes, além dos projetos preditivos ou conformistas de comportamentos presentes nas práticas de design tradicionais, afirmativas e marcadas pelo paradigma industrial e capitalista da modernidade. Partindo do pressuposto de que o design geralmente tende a organizar e formular projetos voltados à obediência, ao controle e à conformação das formas de vida, refletiremos sobre até que ponto podemos subvertê-lo para que ele colabore com a proposição de formas de vida mais poéticas e críticas, desobedientes e de espírito livre, em meio às *entidades tecnológicas* que permeiam nossas vidas.

### **3. Abordando a ideia de desobediência: contracondutas e outros elementos**

Após delinear o ponto o design pode oferecer e incentivar reflexões sobre e para além de suas criações, e situarmos nossa compreensão do paradigma da obediência no design, nesta seção gostaríamos de propor alguns argumentos sobre obediência, contraconduta e alguns fundamentos que orientam modos de pensar e agir de forma diferente do que já está estabelecido ou esperado. Isso tem a ver com a capacidade especulativa, crítica e proposicional já mencionada e nos permitirá estabelecer alguns parâmetros da discussão sobre obediência social, especialmente a partir de Foucault e de alguns autores por ele influenciados, a fim de preparar o terreno para a proposta que faremos na quarta seção, a saber, sobre a questão das tecnologias de comunicação, do controle sutil e da aporia à qual submetem diariamente nosso modo de *ser-no-mundo*.

No que diz respeito à relação entre subjetivação e governança, Dorrestijn (2012) propõe que o *poder da tecnologia* pode ser re combinado com o que Foucault propõe em sua obra mais madura, na qual revisita a *estética da existência* presente na filosofia pós-socrática. No final da década de 1970, Foucault (1988) passou a adotar cada vez mais o termo *tecnologia*, em vez de *discurso* ou *dispositivo*, como conjunto de práticas imbuídas de estratégia que vinculam os sujeitos a certos regimes de verdade. Assim, é possível argumentar que a subjetividade humana se forma *sob a influência e em mediação com a tecnologia*, de modo que todo ser humano experimenta e passa por

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
transformações no modo de ser ao entrar em contato com tais tecnologias. Nesse sentido, quando falamos aqui de formas de vida desobedientes em relação ao design, o objetivo é mostrar que usos não planejados e/ou recusas de formas de uso também constituem diferentes modos de ser baseados na interação com artefatos que modificam toda forma de existência humana.

Foucault dedica atenção ao papel da obediência na formação da espiritualidade cenobítica, ou seja, no que ele chama *de poder pastoral*. Diferentemente dos gregos, para quem a obediência era um meio para atingir um determinado fim, na espiritualidade cenobítica a obediência é uma virtude, tornando-se um fim em si mesma. Segundo Foucault (2006, p. 368), “Na filosofia grega, *apatheia* designa o império que o indivíduo exerce sobre suas paixões graças ao exercício da razão. No pensamento cristão, o *pathos* é a vontade exercida sobre si e para si. A *apatheia* nos livra de uma obstinação”. Mas as noções de conduta e contraconduta, extraídas dos estudos de Foucault sobre a pastoral cristã, parecem ser mais fundamentais para a presente discussão, uma vez que revelam mais explicitamente o domínio da subjetivação e da ética em seu pensamento.

Em *Segurança, Território, População*, Foucault (2008) adota a noção de *contraconduta* como contraparte constitutiva de toda *conduta*. Graças a essas noções, é possível destacar o papel estratégico desempenhado pelas relações entre os indivíduos no governo dos seres humanos, bem como a possibilidade de resistir a esse papel. Afinal, se exercer poder significa tentar guiar a conduta dos outros, isto é, tentar “estruturar o campo de ação possível dos outros”, a liberdade constitui a própria “condição para o exercício do poder”, ou melhor, aquela forma específica de poder que Foucault (1982, p. 789-790, trad. nossa) chama de *governo*: o governo só pode ser exercido sobre indivíduos livres, e somente enquanto estes se depararem com “um campo de possibilidades no qual diversas maneiras de agir, diversas reações e diversos comportamentos podem ser realizados”. Portanto, entre os mecanismos governamentais de poder que tentam conduzir o indivíduo de uma maneira específica e a possibilidade de o indivíduo se comportar de maneira diferente, o campo de sua liberdade é claramente definido por sua aceitação ou recusa em *ser conduzido por esse mecanismo específico*, em deixar-se conduzir *dessa*

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
*maneira particular*. Essa possibilidade de recusa constitui o primeiro passo necessário em uma prática de resistência, ou seja, uma contraconduta. Em “O que é a crítica?”, Foucault (2007, p. 75, trad. nossa) reelabora essas ideias e sugere que devemos definir a crítica como uma atitude ético-política baseada na “vontade de não ser governado assim, desse jeito, por essas pessoas, a esse preço”.

Durante o curso *Do governo dos vivos*, Foucault (2011, p. 97) aborda o problema da obediência na direção espiritual cristã, argumentando que a submissão da própria vontade à vontade do outro não consiste numa “cessão de soberania”, porque na direção espiritual cristã “não existe renúncia pelo indivíduo da sua própria vontade”. Contudo, em sua análise da mesma questão em *Segurança, Território, População*, Foucault (2008, p. 235) sugere que, para “fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade”, o discípulo deve querer *suprimir* a sua própria vontade. É somente em 1980 que Foucault afirma explicitamente que a direção espiritual cristã exige, como condição *sine qua non*, a *prática positiva* da vontade do discípulo. Na verdade, para que o mestre o governe, a vontade do discípulo deve permanecer intacta, porque é essencial para o bom funcionamento dessa relação que o discípulo *queira* que sua vontade seja totalmente submetida à de seu mestre, e que este diga, em todas as circunstâncias, o que deve ser feito (FOUCAULT, 2011).

Consequentemente, o vínculo que une discípulo e mestre é livre e voluntário, e a própria direção “a direção não funcionará, não se desenvolverá a não ser na medida em que o dirigido queira sempre ser dirigido”, pois é “sempre livre de não mais querer ser dirigido” (FOUCAULT, 2011, p. 98). O autor ainda argumenta que esse “jogo da inteira liberdade de aceitação do laço da direção” é crucial, pois a direção espiritual cristã não se baseia fundamentalmente em restrições, ameaças ou sanções (FOUCAULT, 2011, p. 98-99). A estrutura da obediência é, naturalmente, a condição, o substrato e o efeito da direção espiritual cristã, mas não devemos considerá-la uma *máquina de submissão perfeitamente azeitada*. Sua força reside no fato de que a direção espiritual cristã se baseia constantemente na *livre* vontade dos indivíduos a serem conduzidos; mas esse também é seu ponto fraco, porque o *eu quero*, que é essencial para o bom funcionamento do governo pastoral (e da governamentalidade em geral),

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
jamais poderá ser abolido. Assim, o *eu quero* pode sempre, ao menos em princípio, ser invertido e se tornar *eu não quero mais*.

Portanto, por meio da noção de crítica, Foucault enfatiza a importância, em toda prática de resistência, do exercício do que ele chama de *contraconduta*, visto que, para romper a relação (governamental) de obediência, o indivíduo deve retirar seu consentimento em ser conduzido *de uma maneira específica*. Para isso, o indivíduo deve contestar e se desvincular da forma de subjetividade que essas técnicas governamentais específicas — e esse regime específico de verdade — visam constituir e impor a ele. Contudo, contestar a forma de subjetividade imposta aos indivíduos visa construir uma forma diferente de subjetividade. A subjetividade não é uma tarefa fácil: de fato, se o funcionamento concreto dos mecanismos governamentais de poder se baseia na liberdade dos indivíduos, é também essencial que tal governamentalidade produza discursos que *neutralizem* essa liberdade, dando aos indivíduos a impressão de que não há escolha real a ser feita. As diferentes formas de poder governamental têm uma característica crucial em comum: podem operar exclusivamente com base em um consentimento original (*eu quero*) a ser reiterado a cada instante pelos indivíduos e que, no entanto, é constantemente reinscrito no âmbito de um *você deve*, cujo objetivo é convencê-los de que esse consentimento é o único caminho possível para alcançar a salvação, a felicidade, o bem-estar e a própria liberdade.

A possibilidade de dizer *eu não quero* (ser governado, dirigido, conduzido *de uma determinada maneira*), isto é, a possibilidade de retirar o consentimento para ser governado *de uma forma específica*, é, portanto,  *mascarada* desde o início, apresentada como inacessível ou construída como algo essencialmente *indesejável*. Em Foucault, a história da verdade e a genealogia do sujeito moderno (ocidental) podem nos ajudar a *desmascarar essa armadilha* governamental, dando-nos a chance de *percebê-la* e abrir espaço para a prática de uma *contraconduta* e a experimentação de novas formas de ser *sujeito*. Nesse sentido, nossa intenção aqui é mostrar até que ponto é possível pensar o design com base nesses termos de *contraconduta* e *desobediência*, permitindo-nos enfatizar elementos reflexivos e críticos que consideramos boas práticas do design especulativo ao qual nos aproximamos teoricamente.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

#### 4. Sobre a possibilidade de projetar formas de vida desobedientes que transcendam mecanismos de controle sutis

Após revisarmos temas caros à filosofia da tecnologia, à filosofia do design e às contracondutas, com exemplos de exposições artísticas e práticas de design especulativas (e, por que não, *filosóficas*) sobre o conceito de desobediência, voltamo-nos para o tema da desobediência como uma espécie de resposta ao sutil controle da sociedade em que vivemos. A seguir, apresentaremos algumas pistas sobre possibilidades para pensar novas formas de estar-no-mundo a partir da perspectiva da desobediência, mas por meio de um argumento que parte do design como uma área capaz de filosofar e transformar modos de ser. Nosso propósito, aqui, é refletir sobre a possibilidade de escapar do controle tecnológico por meio de práticas e/ou performances que flertam mais com a arte e, de modo especial, que oferecem a possibilidade de *re-ritualizar a vida humana*, cujo foco reside, talvez, em *atividades que enfatizam o corpo humano em sua presença com outros* (entidades animadas e inanimadas). Em outras palavras, defendemos que talvez a forma mais disruptiva de estar-no-mundo — ou *de se engajar em contraconduta*, nos termos de Foucault — está na possibilidade de ser inútil para o *homo economicus* exacerbado, e isso tende a se formar em uma *relação comunitária* ou que busque uma forma de *estar-com-os-outros* (ESCOBAR, 2016, 2018).

O argumento que gostaríamos de explorar aqui, com base no que discutimos até agora sobre as possibilidades de o design ser mais *provocativo* e menos *prescritivo*, é que o design pode ser considerado uma forma de pensar e agir no mundo para contornar *mecanismos sutis de controle tecnológico* — tendo em mente a relação com os termos de Foucault. Obviamente, o argumento não é simplesmente ignorá-los, mas compreender até que ponto podemos existir, escolher e deliberar para além das sugestões de tendências e *hashtags*. Isso não significa que precisamos nos tornar tecnofóbicos ou luditas, mas, sim, estar cientes do tipo de alteração ontológica e existencial que tais mediações provocam em nossa intimidade humana, e isso faz parte do aspecto filosófico já inerente ao design. Portanto, ser desobediente, neste

.....  
cenário, é também ser capaz de identificar e refletir conscientemente sobre os valores intrínsecos de tais tecnologias de monitoramento e restrição humana, aproveitando o que é bom e facilita o trabalho, mas estando ciente dos vieses de programação, das subjetividades impostas e da tendência colonizadora de mentes e corpos que começa a desconsiderar tudo o que envolve tal avanço tecnológico. Em suma: uma das maiores desobediências é a capacidade de ser crítico em relação ao mundo mediado por diferentes entidades.

Segundo boa parte do movimento filosófico humanista, obedecer à razão ou às leis é o que nos diferencia como seres humanos, capazes de *dominar nossos instintos mais primitivos*. Mas será que o ato de desobedecer — de ser um dissidente civil, como afirma Gros (2018) — está tão distante de um ideal de humanidade ou, na verdade, simplesmente rivaliza com uma noção ultrapassada e eurocêntrica de racionalidade que, em última análise, nos colocou na situação de emergência climática em que vivemos atualmente? De certa forma, a obediência nos levou ao modo como vivemos hoje: seres individualistas desprovidos de rituais (HAN, 2021). Se entendermos o ritual como o processo de técnicas simbólicas de sentir-se em casa no mundo, é importante permitir que se *habite o mundo* e que a vida se estabilize por meio de repetições, especialmente considerando que a repetição tende a estabilizar, aumentar e aprofundar a atenção. É nesse sentido que apresentamos exemplos de exposições artísticas que implicam participação comunitária e presencial, longe de telas e *mecanismos digitais* que escolhem por nós. Na forma desobediente de projetar que propomos aqui, é necessário estar plenamente consciente, presente e aberto a reflexões e à capacidade de fazer novas perguntas, e não necessariamente ter respostas ou receitas de como agir.

Para escapar da novidade que se torna rotina, somos levados a uma lógica de consumo e produção de mais coisas, experiências e novos estímulos, já que a intensa vida contemporânea acaba se traduzindo em uma vida de consumo constante. Esse tipo de comportamento de sempre esperar por algo novo é típico da sociedade de consumo e da produção calculada por algoritmos<sup>7</sup> (NOCEK, 2021), que, além de

---

<sup>7</sup> Um algoritmo é uma sequência de instruções ou comandos pré-programados com o objetivo de resolver um problema ou executar uma tarefa. Atualmente, ele é amplamente aplicado em todos os meios digitais de produção, consumo, interação e comunicação. Apesar de auxiliar em diversas

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

formar nichos de listas de reprodução de conteúdo, também estão sempre em busca de novidades para continuar gerando engajamento. De certa forma, seguindo a linha proposta por Han (2021) em sua crítica ao modo de vida neoliberal, que fetichiza e mercantiliza a vida em quantificadores e no uso de artefatos materiais, outra solução seria entender os rituais em seu potencial para viabilizar performances corporais nas quais os valores comunitários, da vida em comum, são vivenciados física e presencialmente, internalizando-os e criando um tipo de conhecimento com identidade corporal e conexão com outros seres.

Por isso apresentamos anteriormente alguns exemplos de exposições de arte que abordam diretamente a questão da desobediência, sem necessariamente oferecerem soluções ou exigirem comportamentos específicos, mas sim propondo que o público interaja com a obra, *refletindo e agindo em conjunto*, tirando suas próprias conclusões sobre o tema ou simplesmente repensando seu modo de vida após participar de uma performance artística. O primeiro exemplo (exposição *Disobedient Objects*) mostra como o ativismo político se constrói por meio da criatividade coletiva, de modo que, através de contracondutas conjuntas, seja possível mudar padrões de comportamento e modos de estar no mundo, não focando na criação de objetos úteis, mas no ato de projetar com outras pessoas e refletir sobre isso durante o processo. O segundo exemplo (museu *Arte Útil*) não se concentra em propor objetos utilitários, mas em projetar novos usos sociais para a arte, considerando as demandas atuais da sociedade e tornando a arte mais interativa e performática, de forma a incluir ações em prol da sustentabilidade e repensar elementos de transformação da estética. O terceiro e último exemplo mostra cartazes de Vincent Perrottet colocados temporariamente pela cidade com frases e imagens filosóficas, que podem ser lidas pelo público que as encontra e, em versões menores, usadas em protestos num contexto de ativismo artístico.

Esses exemplos mostram que, de certa forma, escapar da comunicação digital não comunitária, que individualiza e cria bolhas de interesses que não se cruzam, é

---

tarefas e facilitar o estilo de vida atual, em geral, o que queremos destacar aqui é que se trata de um conjunto de códigos e cálculos formados com base em informações que desconhecemos e que sugerem produtos, rotas, serviços, relacionamentos etc., limitando nossa capacidade de escolha e de pensamento crítico.

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

também escapar do molde de vida da autoprodutividade ou da autoexploração. A autoprodução das redes sociais, que exige nossa atenção plena e nossa relutância em *nos expor*, carece do poder simbólico que une as pessoas, que as coloca em comunhão. Enquanto uma forma de vida desobediente pode ser capaz de desacelerar o ímpeto produtivo do neoliberalismo contemporâneo — no qual o design focado na produção de artefatos também se perde —, a sociedade da IA, dos geradores de conteúdo por meio de chats, da compulsão por informação e comunicação produtiva segue na direção oposta. A questão é que projetar formas de vida desobedientes envolve propor reflexões, incitar o pensamento crítico e ações políticas comunitárias, diferentemente da visão de parte do design que visa criar produtos e prescrever usos e/ou comportamentos específicos como a tarefa final do ato de projetar. É por isso que projetos como aqueles que mencionamos podem ser entendidos como desobedientes e capazes de inspirar modos de vida desobedientes, pois convidam as pessoas a pensar e agir no espaço em que vivem, a realizar atividades manuais e em grupo, não se restringindo a manifestações digitais. Projetar fora da lógica algorítmica significa não ter opções predefinidas, comportamentos esperados, projeções de consumo ou uso específico de um produto/serviço, mas sim se servir de um espaço para exercitar o pensamento crítico, pensar por si mesmo e não simplesmente seguir uma tendência.

Certamente, concordamos com a visão lúcida e realista de Gui Bonsiepe (2021), que argumenta que o design precisa repensar sua postura megalomaniaca de que resolverá todos os problemas do capitalismo — técnicas de *design thinking* para tudo, criação de cenários futuros, proposição de respostas ao aquecimento global, resolução de problemas éticos de grande magnitude, a questão da agência e das mediações técnicas etc. De forma complementar, mas sob um ponto de vista completamente diferente, Adam Nocek (2021) afirma que o design não faz parte da solução, mas sim da criação da crise em que vivemos, uma vez que o design é imanente às tecnologias que moldam a vida humana e não humana. Segundo o autor, as tecnologias de automação em geral não são meros efeitos de sistemas culturais e políticos, mas permeiam o mundo material no qual a vida humana e a não humana coexistem em mediação com a automação algorítmica.

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

Com base em uma crítica à estrutura de Foucault sobre governamentalidade, Nocek (2021, p. 115, trad. nossa) afirma que “o design governamental é, portanto, uma primeira tentativa de criticar as operações de design em grande parte inconscientes que dão origem a práticas específicas de subjetivação neocolonial no século XXI”, porque as *práticas do design algorítmico contemporâneo da governamentalidade são ontológicas*, o que significa que *moldam as subjetivações* dos dias neocoloniais atuais. Para Nocek, a automação algorítmica é uma forma de direcionar as possibilidades de ação para fins racionais, o que demonstra que os dispositivos digitais foram projetados não apenas com vistas a certos resultados, mas sim para *viabilizar certos modos de existência em detrimento de outros*. Esses mecanismos de controle inteligentes e sutis estruturam o campo de ação possível, fomentando *apenas os modos de existência mais desejáveis* para um determinado conjunto de regras — em suma, são antigas práticas de controle redesenhadas para se tornarem mais invisíveis. As plataformas algorítmicas não apenas traduzem dados em padrões úteis de informação, mas também ajudam a *prever o comportamento do usuário, redirecionando suas ações e decisões*. Simplificando o argumento, parece que Nocek está direcionando o foco da discussão ao design ontológico — que implica pensar que projetar envolve mais repensar por que criamos valores e moldamos a maneira como vivemos no mundo em interações com artefatos do que criar objetos acriticamente que moldam o comportamento humano — e considerando a noção de governança por meio do design.

Retomando o conceito de contraconduta de Foucault, podemos destacar que toda conduta é essencialmente histórica e contingente. Não estamos necessariamente ligados a esta ou aquela conduta, nem somos obrigados a aceitá-la e a moldar nossa subjetividade e nosso modo de vida com base nela. Analogamente, a ideia de que o algoritmo — qualquer que seja o tipo de algoritmo — não nos dá escolha, que somos forçados a nos submeter a ele e a construir nossas interações de acordo com ele, revela-se uma armadilha ético-política. Contudo, a partir de Foucault, essa armadilha pode ser direcionada para a criação de uma nova ética e uma nova política cujo objetivo seja criticar a regulação de nossa conduta por meio de algoritmos — sem necessariamente abandoná-los ou evitá-los. Conhecer a existência e o funcionamento

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

da *caixa-preta* dos algoritmos, como diria Flusser (2000), se ainda estivesse vivo para discutir esse desdobramento tecnológico, pode ser o aspecto preponderante para buscarmos formas de vida desobedientes e críticas diante da lógica que tende a dominar e domesticar as subjetividades de maneira cada vez mais sutil. É nesse sentido que trouxemos, neste estudo, exemplos de formas de projeto mais próximas das propostas da arte contemporânea — que incluem a ocupação de espaços, manifestações sociopolíticas nas ruas, a produção de uma horta comunitária —, visto que, em nosso entendimento, elas não buscam oferecer soluções prontas para os usuários, mas sim propor temas para discussão e provocar as pessoas envolvidas.

Para concluir esta seção, gostaríamos de mencionar que, como Judith Butler (2009, p. 787, trad. nossa) observa corretamente, existem duas dimensões inter-relacionadas na noção de crítica de Foucault: “Por um lado, é uma forma de recusar a subordinação a uma autoridade estabelecida; por outro lado, é uma obrigação de produzir ou elaborar um eu”. Da mesma forma, as noções de conduta e contraconduta são como duas faces da mesma moeda do processo de constituição dos sujeitos. Como argumenta Lorenzini (2016, p. 73, trad. nossa), “a subjetivação também implica um momento *reativo*, que é o momento da dessubjetivação ou da contraconduta, e um momento *criativo*, que consiste na invenção de uma forma diferente de subjetividade”. Butler (2021, 2015) também menciona uma teoria relativa aos *discursos e ações performativas*, em que o poder (político) é representado e os modos de ser são de alguma forma impostos, pois existem discursos que ordenam e moldam formas de ser-no-mundo, modos de obediência e, conseqüentemente, contracondutas que ocorrem através dos corpos de tais seres humanos, constituindo-se como *habitus*.

## **Considerações finais**

Ao iniciarmos a redação deste artigo, consideramos que o tema da desobediência estava intimamente ligado à noção de *virada tecnológica*. Por isso, começamos o texto abordando especificamente os autores clássicos do que se consolidou como filosofia da tecnologia a partir dos estudos neo-heideggerianos. O objetivo era justamente estabelecer essa ligação que, por vezes, não se mostra tão

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
evidente nos principais estudos da *filosofia da tecnologia* ou da *filosofia do design*. Para demonstrar a relação entre design e arte criativa, exploramos, na primeira seção, o fato de que, desde Heidegger, se discute a *mediação tecnológica* dos seres humanos com outros seres não humanos. Quando isso não é levado em conta, a tendência é que as discussões em design/tecnologia se reduzam a temas triviais no âmbito da produção, da eficiência e da resolução de problemas, sem espaço para debates sobre as consequências éticas e os impactos ambientais da criação por meio do design.

Na segunda parte, discutimos a exposição *Objetos Desobedientes* e o museu *Arte Útil*, além das obras de Vincent Perrottet — exemplos que expõem como grupos de ativistas políticos atuam com criatividade coletiva, por meio de objetos e/ou ambientes que desafiam valores fixados na sociedade. Desobedecer é agir, e os objetos desobedientes na exposição mencionada contam histórias de lutas sociais, movimentos sociais e *desobediência-ao-outro*. No caso do projeto citado do museu *Arte Útil*, nosso objetivo foi destacar como um pequeno jardim coletivo temporário permitiu que diferentes pessoas refletissem sobre a ocupação de espaços e os problemas climáticos. Por fim, as peças gráficas de Vincent Perrottet propõem uma reflexão sobre a sociedade de hiperconsumo em que vivemos, na qual o simples questionamento, por não fazer parte da lógica do consumo, já se torna uma micropolítica de desobediência.

Na terceira parte, decidimos discutir o conceito de desobediência, baseando-nos nos inúmeros textos de Michel Foucault sobre obediência, formas de controle e exercício do poder por meio de mecanismos de controle e/ou dispositivos de segurança típicos da governamentalidade biopolítica. A partir disso, iniciamos a discussão sobre o tipo de design que coloca o usuário no centro do projeto, conformando-o também a uma *maneira correta* de usar algo e/ou se comportar em determinado ambiente. Resumindo nossa discussão da melhor forma possível, buscamos demonstrar como esse tipo de design é totalmente conservador e obediente, uma vez que não busca pensar em novos cenários e diferentes formas de vida, mas apenas na manutenção do que já existe — o que pode ser muito empobrecedor e tendencioso em termos do que pode ser criado e do tipo de mundo em que queremos viver.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....

Ao final do texto, discutimos a relação com algumas formas de desobediência na sociedade de controle sutil ordenada por algoritmos, especialmente considerando a ideia de *planejamento governamental* proposta por Adam Nocek. Como não optamos por uma postura ludita de negação da tecnologia, nossa proposta buscou demonstrar que algumas formas de estar-no-mundo podem ser contracondutas à era do controle sutil. Em suma, argumentamos em prol do *incentivo a formas de vida mais próximas da arte e do ativismo*, visto que, como nos exemplos analisados, essa é uma das maneiras mais viáveis de escapar da lógica individualista e obediente dos algoritmos que nos confinam em cúpulas existenciais ou, ainda, em *bolhas individualistas*. Nossa aposta é a de que formas de estar-no-mundo que priorizam a criação comunitária, assim como uma maneira de compreender as coisas com o outro, focando na presença física das pessoas e sem se concentrar exclusivamente em projetos digitais, podem romper, ainda que parcialmente, com o paradigma do design obediente, permitindo-nos pensar de forma crítica e situada nos desafios sociais típicos do nosso tempo.

## REFERÊNCIAS

BONSIEPE, G. *The disobedience of design*. London; New York: Bloomsbury Visual Arts, 2021.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. Critique, dissent, disciplinarity. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 4, p. 773-795, 2009. <https://doi.org/10.1086/599590>.

BUTLER, J. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

CALLÉN, B.; MARTÍNEZ MORANT, M. M.; RISPOLI, E. R. Editorial — (Re) diseño desobediente: recrear mundos y abrir posibles. *Inmaterial: Diseño, Arte y Sociedad*, v. 3, n. 5, p. 5-19, 2018. <https://doi.org/10.46516/inmaterial.v3.44>.

DORRESTIJN, S. Technical mediation and subjectivation: tracing and extending Foucault's philosophy of technology. *Philosophy & Technology*, v. 25, p. 221-241, 2012. <https://doi.org/10.1007/s13347-011-0057-0>.

DUNNE, A.; RABY, F. *Speculative everything: design, fiction, and social dreaming*. Cambridge; London: MIT Press, 2013.

DWORKIN, G. Paternalism. In: ZALTA, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/paternalism/>.

.....

**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
ESCOBAR, A. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2016.

ESCOBAR, A. *Designs for the pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham; London: Duke University Press, 2018.

FLOOD, C.; GRINDON, G. (eds.). *Disobedient objects*. London: V&A Publishing, 2014.

FLUSSER, V. *Towards a philosophy of photography*. London: Reaktion Books, 2000.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980* (excertos). São Paulo; Rio de Janeiro: Centro de Cultura; Achiamé, 2011.

FOUCAULT, M. Omnes et singulatim: uma crítica da razão política. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 355-385.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. The subject and power. *Critical Inquiry*, v. 8, n. 4, p. 777-795, 1982. <https://doi.org/10.1086/448181>.

FOUCAULT, M. *Technologies of the self: a seminar with Michel Foucault*. Edited by Luther H. Martin et al. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

FOUCAULT, M. What is critique? In: LOTRINGER, S. (ed.). *The politics of truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 2007. p. 41-81.

FRANSSEN, M. et al. (eds.). *Artefact kinds: ontology and the human-made world*. Cham: Springer International Publishing, 2014.

FRANSSEN, M.; BUCCIARELLI, L. L. On rationality in engineering design. *Journal of Mechanical Design*, v. 126, n. 6, p. 945-949, 2004. <https://doi.org/10.1115/1.1803850>.

FRANSSEN, M.; LOKHORST, G.-J.; VAN DE POEL, I. Philosophy of technology. In: ZALTA, E. N.; NODELMAN, U. (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/technology/>.

FRANZATO, C. Design as speculation. *Design Philosophy Papers*, v. 9, n. 1, p. 23-39, 2011. <https://doi.org/10.2752/144871311X13968752924392>.

FRY, T. *Defuturing: a new design philosophy*. London: Bloomsbury, 2018.

GROS, F. *Desobedecer*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HAN, B.-C. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Petrópolis: Vozes, 2021.

HARMAN, G. Technology, objects and things in Heidegger. *Cambridge Journal of Economics*, v. 34, n. 1, p. 17-25, 2010. <https://doi.org/10.1093/cje/bep021>.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. 8. ed.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2012. p. 11-38.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Campinas; Petrópolis: Editora da Unicamp; Vozes, 2012.

IHDE, D. Technology and science. In: OLSEN, J. K. B.; PEDERSEN, S. A.; HENDRICKS, V. F. (eds.). *A companion to the philosophy of technology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009. p. 51-60.

KHADILKAR, P.; JAGTAP, S. Can design be non-paternalistic? Conceptualizing paternalism in the design profession. *She Ji: The Journal of Design, Economics, and Innovation*, v. 7, n. 4, p. 589-610, 2021. <https://doi.org/10.1016/j.sheji.2021.09.001>.

KROES, P. *Technical artefacts: creations of mind and matter*. Dordrecht: Springer, 2012.

KROES, P.; VERBEEK, P.-P. (eds.). *The moral status of technical artefacts*. Dordrecht: Springer, 2014.

KROHS, U.; KROES, P. (eds.). *Functions in biological and artificial worlds: comparative philosophical perspectives*. Cambridge: MIT Press, 2009.

LATOUR, B. On technical mediation — philosophy, sociology, genealogy. *Common Knowledge*, v. 3, n. 2, p. 29-64, 1994.

LORENZINI, D. Foucault, regimes of truth and the making of the subject. In: CREMONESI, L. et al. (eds.). *Foucault and the making of subjects*. London: Rowman & Littlefield, 2016. p. 63-75.

MALPASS, M. *Critical design in context: history, theory, and practices*. London: Bloomsbury Publishing, 2017.

MICHELSEN, A. Prototopologias emergentes do design: o artifício da situação, do ambiente e da relação em futuros antropo[ex]cêntricos. In: PORTUGAL, D. B.; KUSSLER, L. M.; HAGGE, W. (eds.). *Quando fazer é pensar: conectando design e filosofia*. Rio de Janeiro: PPESDI, 2023. p. 176-209.

NOCEK, A. Governmental designing: on the transcendental mediation of the algorithm. In: FRY, T.; NOCEK, A. (eds.). *Design in crisis: new worlds, philosophies and practices*. London; New York: Routledge, 2021. p. 113-136.

NORMAN, D. A.; DRAPER, S. W. (eds.). *User centered system design: new perspectives on human-computer interaction*. Hillsdale; London: LEA, 1986.

PEVSNER, N. *Pioneers of modern design: from William Morris to Walter Gropius*. London: Penguin Books, 1960.

RICHTER, B. Poster design as a political act: on Vincent Perrotte's poster series *Travail d'abord, tu t'amuseras ensuite*. In: ROGGER, B.; VOEGELI, J.; WIDMER, R. (eds.). *Protest: the aesthetics of resistance*. Zurich: Lars Müller Publishers; Zurich University of the Arts ZHdK; Museum für Gestaltung Zürich, 2018. p. 258-271.

ROCHI, M. Technology paternalism and smart products: review, synthesis, and research agenda. *Technological Forecasting and Social Change*, v. 192, 2023.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

.....  
<https://doi.org/10.1016/j.techfore.2023.122557>.

SIMON, H. A. *The sciences of the artificial*. Cambridge; London: MIT Press, 1996.

THARP, B. M.; THARP, S. M. *Discursive design: critical, speculative, and alternative things*. Cambridge; London: MIT Press, 2018.

VALLOR, S. (ed.). *The Oxford handbook of philosophy of technology*. New York: Oxford University Press, 2022.

VAN DEN HOVEN, J.; VERMAAS, P. E.; VAN DE POEL, I. *Handbook of ethics, values, and technological design*. Dordrecht: Springer, 2015.

VERBEEK, P.-P. *What things do: philosophical reflections on technology, agency, and design*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2005.

VERMAAS, P. E.; VIAL, S. (eds.). *Advancements in the philosophy of design*. Cham: Springer International Publishing, 2018.

VERMAAS, P. et al. (eds.). *Philosophy and design: from engineering to architecture*. Dordrecht: Springer, 2008.

WILLIS, A.-M. Designing back from the future. *Design Philosophy Papers*, v. 12, n. 2, p. 151-160, 2014. <https://doi.org/10.2752/144871314X14159818597595>.

WILLIS, A.-M. Ontological designing. *Design Philosophy Papers*, v. 4, n. 2, p. 69-92, 2006. <https://doi.org/10.2752/144871306X13966268131514>.

.....  
**Kussler, L. M.; Beccari, M. *Design, contraconduta e algoritmos: por uma política das formas de vida desobedientes.***

## A crítica de Schlick ao conhecimento sintético *a priori* de Kant

Lucas Murata

<https://orcid.org/0000-0001-6694-9188>

<https://lattes.cnpq.br/7789616705724272>

lucas.murata@hotmail.com

**Resumo:** O artigo analisa a concepção kantiana de juízos sintéticos *a priori* e as críticas a esses, feitas por Moritz Schlick, da perspectiva do positivismo lógico. Para Kant, tais juízos ampliam o conhecimento de modo necessário e universal, fundamentando a matemática, a geometria, a física e a própria possibilidade da metafísica como ciência. Eles decorrem de formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e de categorias do entendimento, como causalidade. Schlick rejeita essa posição ao mostrar que: (i) a geometria depende de axiomas e convenções e é reconfigurada por geometrias não euclidianas e pela relatividade; (ii) a aritmética é analítica, baseada em definições e regras, não em intuições temporais; (iii) a causalidade é hipótese empírica, não categoria *a priori*. O texto mostra que, para Schlick, não existem juízos sintéticos *a priori*, de modo que a metafísica não pode reivindicar estatuto científico.

**Palavras-chave:** Immanuel Kant, Juízos sintéticos *a priori*, Moritz Schlick, Positivismo lógico, Metafísica.

**Abstract:** This article examines Kant's concept of synthetic *a priori* judgments and Moritz Schlick's criticisms from a logical-positivist perspective. For Kant, such judgments expand knowledge with universality and necessity, grounding mathematics, geometry, physics, and the very possibility of metaphysics as a science. They arise from pure forms of sensibility (space and time) and from categories of the understanding, such as causality. Schlick challenges this view by arguing that: (i) geometry depends on axioms and conventions and is reshaped by non-Euclidean systems and relativity; (ii) arithmetic is analytic, based on definitions and rules rather than temporal intuitions; and (iii) causality is an empirical hypothesis, not an *a priori* category. He concludes that synthetic *a priori* judgments do not exist, and thus metaphysics cannot claim scientific status.

**Keywords:** Immanuel Kant, Synthetic *a priori* judgments, Moritz Schlick, Logical positivism, Metaphysics.

## **Introdução**

O pensamento de Immanuel Kant (1724-1804) influenciou profundamente a filosofia ao apresentar uma distinção<sup>1</sup> sistematizada entre juízos<sup>2</sup> analíticos e juízos sintéticos; e entre juízos *a priori* e juízos *a posteriori*; distinções que lhe permitiram reorganizar a epistemologia moderna. Ao articular essas categorias, Kant não apenas descreve diferentes modos de relação entre sujeito, conceito, e experiência, mas reconstrói as condições mesmas sob as quais o conhecimento é possível. Dentro desse esquema kantiano das possibilidades de composições de juízo, o que continua chamando a nossa atenção é a concepção dos juízos sintéticos *a priori*: proposições que ampliam nosso conhecimento sem depender da experiência empírica; mas que são, ao mesmo tempo, universalmente válidas e necessárias. Trata-se, portanto, de um tipo de conhecimento que não deriva da simples análise de conceitos, como ocorre nos juízos analíticos, nem depende da observação empírica, como no caso dos juízos sintéticos *a posteriori*. É precisamente essa combinação entre a síntese e a aprioridade que torna tais juízos um elemento fundamental para a construção da metafísica kantiana e para a possibilidade do conhecimento científico em geral.

Sobre este tipo especial de juízo, Kant, nos *Prolegômenos*<sup>3</sup>, salienta com uma firmeza que parece inabalável: “[...] embora não possamos assumir que a metafísica como ciência seja real, podemos dizer com confiança que existe de fato uma cognição pura sintética *a priori*” (Kant, 2014, p. 45). Exemplos clássicos desses juízos são as proposições matemáticas e princípios fundamentais da física (cf. Kant, 2014, p. 45; Kant, 2017, p. 57), que, segundo Kant, estruturam nossa compreensão do mundo de uma maneira que vai além da simples análise de conceitos (analítico *a priori*) ou da observação empírica (sintético *a posteriori*). Desse modo, Kant pretende mostrar que

---

<sup>1</sup> Kant expõe essa diferença em várias partes das suas obras. Aqui podemos destacar o B11 da *Crítica da Razão Pura*, intitulado *Da diferença entre juízos analíticos e sintéticos*; e o §2 dos *Prolegômenos a Qualquer Metafísica Futura Que Possa Apresentar-se Como Ciência*

<sup>2</sup> Juízo aqui é entendido por sentenças no formato S é P; onde S é o sujeito e P é o predicado. Kant define o juízo em Manual de cursos de Lógica Geral §17: “Um juízo é uma representação da unidade da consciência de diversas representações ou representação da relação entre elas, na medida em que constituem um conceito”

<sup>3</sup> *Prolegômenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*

.....  
há, na própria constituição da nossa capacidade de conhecer, elementos apriorísticos que tornam possível a objetividade da experiência e conferem solidez à ciência.

Moritz Schlick (1882-1936), líder nominal do Círculo de Viena<sup>4</sup> e um dos principais expoentes do positivismo lógico (cf. Oberdan, 2017), apresentou duras críticas a essa concepção kantiana. Ele argumentava, em particular, que os juízos sintéticos *a priori*, conforme definidos por Kant, eram uma categoria equivocada, uma vez que **todas** as proposições que ampliam o nosso conhecimento devem, inevitavelmente, ser derivadas da experiência e, portanto, serem *a posteriori* (cf. Schlick, 1974, p. 384). Em função disso, o pensador do Círculo de Viena chega a afirmar de uma forma categórica: “Não existem juízos sintéticos *a priori*”<sup>5</sup> (Schlick, 1974, p. 384).

Desse modo, Schlick sustentava que os conceitos fundamentais das ciências devem ser reduzidos a quantidades mensuráveis; e que a matemática, ao contrário do que Kant propunha, não fornece conhecimento novo sobre o mundo, mas apenas esclarece as relações lógicas entre os conceitos (cf. Haller, 1985, p. 284). Em sua clássica obra de 1918, *General Theory of Knowledge*, Schlick desenvolve uma base teórica para a ciência que rejeita a possibilidade de proposições sintéticas *a priori*, defendendo que o conhecimento verdadeiro é sempre uma questão de correlação entre juízos e fatos observáveis; isto é: sempre empírico, e, portanto, sempre *a posteriori*.

Tendo isso em vista, o objetivo principal deste presente estudo é analisar as críticas de Moritz Schlick sobre os juízos sintéticos *a priori*, conforme definidos por Kant. Para tanto, iremos abordar neste texto: (i) recapitulação da teoria kantiana do

---

<sup>4</sup> O Círculo de Viena foi um influente grupo de filósofos, matemáticos e cientistas atuantes, principalmente na Universidade de Viena, entre o final da década de 1910 e o início da década de 1930, sob a liderança intelectual de Moritz Schlick. O grupo incluía figuras como Rudolf Carnap, Otto Neurath, Hans Hahn, Herbert Feigl, Friedrich Waismann e, em certos períodos, Kurt Gödel. Seu projeto consistia em desenvolver uma filosofia científica rigorosa, baseada na análise lógica da linguagem, na defesa da verificabilidade empírica como critério de significado e na rejeição sistemática de enunciados metafísicos considerados destituídos de valor cognitivo. Influenciados pelo empirismo de Ernst Mach, pela lógica de Frege e Russell e pelas teses do *Tractatus* de Wittgenstein, os membros do grupo defenderam a unificação conceitual das ciências e o uso de métodos lógico-formais para clarificar o conteúdo das proposições científicas. O impacto do Círculo de Viena foi decisivo para a constituição do *positivismo lógico* e para a formação da *filosofia analítica* contemporânea (cf. Stadler, 2015; Friedman, 2007).

<sup>5</sup> Tradução nossa. No original: *There are no synthetic judgments a priori*

.....  
juízo sintético *a priori*; (ii) apresentação das críticas de Schlick; e, por fim, (iii) elaborar uma conclusão com base nessas análises.

## **1. O conhecimento sintético *a priori* em Kant**

Ao abordar o problema do conhecimento humano e suas pretensões de validade, Kant inicia a *Crítica da Razão Pura* chamando a atenção para uma dificuldade fundamental que acompanha a razão desde suas origens. Antes mesmo de apresentar sua terminologia técnica ou suas distinções metodológicas, Kant busca situar o leitor diante da inquietação própria da razão especulativa, que, movida por sua tendência natural ao incondicionado, ultrapassa continuamente os limites da experiência em busca de fundamentos últimos. Segundo ele, a razão, quando se volta para certos tipos de questões, como a existência da alma, a liberdade, Deus ou a totalidade do mundo, entra num terreno onde suas capacidades são testadas até o limite, e onde historicamente se acumularam disputas sem solução, contradições persistentes e avanços pouco conclusivos.

Somente depois de delinear esse cenário problemático é que Kant introduz explicitamente o diagnóstico que servirá de ponto de partida para toda a obra. Assim, ele afirma, no Prefácio A da *Crítica da Razão Pura*, que

A razão humana tem o peculiar destino, em um dos gêneros dos seus conhecimentos, de ser atormentada por perguntas que não pode recusar, posto que lhe são dadas pela natureza da própria razão, mas que também não pode responder, posto ultrapassarem todas as faculdades da razão humana (Kant, 2017, p. 17),

e que esse “campo de batalha dessas intermináveis querelas chama-se metafísica”. Embora ela tenha sido, por muito tempo, o centro de atenção do conhecimento humano, Kant considera que o destino não foi benevolente com a metafísica (cf. Kant, 2017, p. 28); e que ela permaneceu em estado instável de incerteza e contradições (cf. Kant, 2017, p. 56). Diferentemente de outras áreas do conhecimento como, por exemplo, a física (com Newton), a astronomia (com Halley e Herschel), a fisiologia (com Albrecht von Haller) e a química (com Lavoisier), a metafísica não acompanhou, nem de perto, o progresso e solidez que essas disciplinas alcançaram

.....  
Murata, L. E. S. *A crítica de Schlick ao conhecimento sintético a priori de Kant.*

na sua época. Dado isso, Kant que admite sem hesitar nos Prolegômenos que fora despertado do seu sono dogmático pelo Hume (cf. Kant, 2014, p. 28), chega a fazer uma declaração num tom de lamento: “ela [a metafísica] não pôde adentrar ainda o caminho seguro da ciência” (Kant, 2017, p. 28); e, cansado do dogmatismo que nada ensina, indaga: “afinal, é possível a metafísica?” (Kant, 2014, p. 44). A resposta de Kant para essa pergunta é clara. Ele acredita que é possível para a metafísica ser científica por meio dos juízos sintéticos *a priori*. Por isso, a pergunta central de Kant não é mais sobre a possibilidade da metafísica, mas: “como são possíveis proposições sintéticas *a priori*? [...] **Ora, depende inteiramente da solução desse problema que a metafísica se ponha de pé ou tombe por terra, e, portanto, sua própria existência**” (Kant, 2014, p. 48, ênfase nossa).

Desse modo, na Crítica da Razão Pura, Kant procura analisar como os juízos sintéticos *a priori* são possíveis, propondo que a mente humana possui estruturas apriorísticas que moldam nossa experiência. Para compreender o alcance dessa proposta, é útil observar como as formas de juízo se distribuem tradicionalmente segundo o seu modo de justificação:

**Tabela 1** - Formas de juízo e modos de justificação segundo a estrutura kantiana

Forma de juízo	<i>A priori</i>	<i>A posteriori</i>
<b>Analítico</b>	Sim	Não
<b>Sintético</b>	?	Sim

Fonte: adaptado de Pinkard, 2008, p. 22

A estrutura apresentada na tabela permite visualizar imediatamente o núcleo do problema enfrentado por Kant ao introduzir a noção de juízo sintético *a priori*. As combinações tradicionais entre forma de juízo e modo de justificação parecem, à primeira vista, relativamente estáveis: os juízos analíticos *a priori* recebem um “sim” inequívoco, pois derivam da mera análise conceitual; já os juízos sintéticos *a posteriori* são claramente empíricos e dependem da experiência. No entanto, quando examinamos o cruzamento entre a forma sintética e o modo de justificação *a priori*, encontramos justamente a lacuna representada pelo ponto de interrogação. Esse espaço vazio — explicitado visualmente — indica a dificuldade filosófica

.....  
fundamental: como pode existir um juízo que amplie o conhecimento sem recorrer à experiência?

É precisamente essa posição “problemática” da tabela que Kant pretende preencher ao defender a existência dos juízos sintéticos *a priori*. Segundo ele, esses juízos são possíveis porque se fundamentam nas estruturas transcendentais da sensibilidade e do entendimento, que tornam a experiência possível desde o início. Ao mesmo tempo, essa mesma célula — tradicionalmente vista como duvidosa ou até impossível — será exatamente aquela que Schlick rejeitará de modo categórico, negando qualquer sentido à combinação entre síntese e aprioridade. Assim, a tabela sintetiza com clareza o espaço conceitual onde se trava o debate entre a filosofia transcendental kantiana e o empirismo lógico do Círculo de Viena.

Dessa forma, retomando Kant, a resposta definitiva e clara para a possibilidade do juízo sintético *a priori* é oferecida nos Prolegômenos: “embora não possamos assumir que a metafísica como ciência seja real, podemos dizer com confiança que existe de fato uma cognição pura sintética dada *a priori*, a saber, a matemática pura e a ciência pura da natureza” (Kant, 2014, p. 45).

O primeiro exemplo de juízo sintético *a priori*, então, é a matemática pura. No B15 da Crítica, Kant usa o exemplo de aritmética, explorando o juízo  $7+5=12$ : esta é uma proposição sintética, uma vez que o conceito de 12 não está presente nos conceitos de 7 e 5; portanto, por meio da proposição ocorre a ampliação do conhecimento. Apesar de ser sintética, ela também é justificada *a priori*: a sua verdade é conhecida independente da experiência. Kant justifica dizendo que a condição da possibilidade da matemática — a adição de números, por exemplo — é um processo que ocorre na **intuição temporal**. A combinação de 5 e 7 em 12 é realizada através da construção mental (contagem) dos números **no tempo**, o que permite a síntese *a priori*. E como vimos, o tempo para Kant é uma das formas puras da sensibilidade que permite organizar a experiência sensível, possibilitando o conhecimento científico.

Ainda no que diz respeito à matemática pura, podemos encontrar, no B17 da Crítica, o exemplo de uma proposição clássica da geometria: a linha reta é a mais curta entre dois pontos. Assim como fez em relação à aritmética, Kant defendeu que

.....

essa proposição é sintética, uma vez que o conceito de mais curto não pode ser extraído da decomposição do conceito de linha reta, portanto há ampliação do conhecimento. Do mesmo modo, ela é *a priori*: o espaço, que possibilita a elaboração de proposições da geometria, é, como o tempo, uma forma pura da sensibilidade, uma condição *a priori* da nossa capacidade de perceber objetos. A geometria, então, trata das propriedades e relações do espaço que são conhecidas *a priori* através da **intuição pura**.

Por fim, em relação ao que Kant chama de ciência da natureza (física), ele analisa, no B232, a proposição todo evento tem uma causa, e também defende que ela é sintética *a priori*, pois acrescenta a ideia de causalidade ao conceito de evento (o que seria uma ampliação); e é conhecida independentemente da experiência e necessária para organizar a experiência (causalidade). Para Kant, a causalidade não é derivada da experiência, mas é uma condição necessária para a possibilidade da experiência; a causalidade estrutura nossa compreensão empírica do mundo.

Em resumo, para Kant, os juízos sintéticos *a priori* constituem o núcleo estrutural da possibilidade do conhecimento científico. Eles são essenciais porque fornecem não apenas princípios gerais, mas condições universais e necessárias que tornam possível qualquer experiência objetiva. A ciência, tal como a entendemos — seja a matemática, a geometria ou a física — só pode reivindicar validade necessária e aplicabilidade universal porque se assenta sobre esses princípios que não derivam da experiência, mas que, ao contrário, tornam a própria experiência possível. Para Kant, isso significa que há na mente humana estruturas apriorísticas — como as formas puras da sensibilidade e as categorias do entendimento — que não apenas organizam passivamente os dados recebidos, mas desempenham uma função ativa na constituição dos objetos da experiência. É justamente devido a essa atividade sintetizadora e estruturante do sujeito que o conhecimento científico pode alcançar um grau de universalidade, necessidade e sistematicidade que não poderia ser obtido apenas pela observação empírica isolada. Desse modo, os juízos sintéticos *a priori* não são um acréscimo dispensável dentro do sistema kantiano, mas representam a própria chave para explicar como é possível ciência enquanto conhecimento objetivo e rigoroso.

## 2. A perspectiva de Schlick

Moritz Schlick, uma figura central do Círculo de Viena e um dos principais proponentes do positivismo lógico, desenvolve uma crítica sistemática à noção kantiana de juízos sintéticos *a priori*, crítica que se insere no projeto mais amplo de clarificação lógica do conhecimento científico. Para Schlick, a filosofia deveria abandonar qualquer pretensão de fundamentar o conhecimento por meio de estruturas transcendentais ou formas puras da intuição, concentrando-se antes na análise rigorosa da linguagem científica e na verificação empírica das proposições. É nesse contexto que, em sua obra *General Theory of Knowledge*, ele argumenta que os juízos que Kant classificou como sintéticos *a priori* não são genuinamente sintéticos, mas, ou são analíticos — derivados das relações internas dos conceitos — ou, então, meras convenções que operam como definições implícitas dentro de um sistema conceitual. Nos casos em que o juízo realmente amplia o conhecimento, Schlick sustenta que tal ampliação só pode ser justificada pela experiência, resultando necessariamente em juízos *a posteriori* (cf. Schlick, 1974, p. 384). Essa análise, conduzida com o rigor característico do empirismo lógico, leva Schlick a uma conclusão categórica que visa dissolver a própria possibilidade da arquitetura kantiana defendendo que não existem juízos sintéticos *a priori* (Schlick, 1974, p. 384). Com base nisso, nas subseções seguintes examinaremos detalhadamente os argumentos que levaram Schlick a essa negação e avaliaremos em que sentido sua crítica desafia o projeto transcendental de Kant.

### 2.1. Crítica à concepção kantiana de intuição pura do espaço

A primeira crítica que Schlick dirige à Kant, é sobre as proposições da geometria. Schlick argumenta que essas proposições não são realmente sintéticas *a priori*, mas são, na verdade, derivadas de convenções e definições dentro de um sistema específico (aqui no caso, geometria euclidiana). Schlick considera que as proposições geométricas são essencialmente analíticas quando derivadas dos axiomas euclidianos.

.....

Portanto, ele sustenta que a geometria euclidiana depende de uma série de definições e postulados que são aceitos convencionalmente e não representam verdades universais sobre o espaço: “nossa conclusão, então, é que a geometria, não apenas como uma ciência conceitual pura, mas também como a ciência do espaço, não procede de proposições sintéticas *a priori*. Em vez disso, ela procede de convenções, ou seja, de definições implícitas” (Schlick, 1974, p. 355). E, mais adiante, Schlick critica diretamente a ideia de intuição pura de espaço: “O espaço geométrico é uma ferramenta conceitual para designar a ordenação do real. Não existe tal coisa como uma intuição pura do espaço, e não existem proposições *a priori* sobre o espaço” (Schlick, 1974, p. 355).

Com efeito, com o desenvolvimento da geometria não euclidiana, como a geometria hiperbólica e a geometria elíptica, parece ter ficado evidente que as proposições geométricas não são absolutas, como sugerida por Kant; mas variam conforme os axiomas subjacentes. Por exemplo, enquanto a geometria euclidiana afirma que a soma dos ângulos internos de um triângulo é 180 graus, a geometria hiperbólica e a geometria elíptica mostram que essa soma pode ser menor ou maior que 180 graus, respectivamente. Assim, esta variabilidade sugere que a geometria não pode ser considerada uma verdade *a priori* sobre o espaço, como no caso da intuição pura do espaço kantiano; mas sim uma descrição que depende das definições e axiomas escolhidos (cf. Haller, 1985, p. 285).

Portanto, Schlick rejeita essa ideia, argumentando que o conceito de espaço deve ser empiricamente determinado. Ele aponta, por exemplo, que com o desenvolvimento da teoria da relatividade, descobrimos que o espaço não é uma estrutura linearmente fixada, mas pode ser curvado e distorcido pela presença de massa e energia. Einstein demonstrou que o espaço e o tempo são interdependentes e formam uma estrutura flexível, conhecida como espaço-tempo, que pode ser alterada pelas condições físicas. Isso mostra que o próprio **espaço não é uma intuição *a priori***; mas algo que depende das leis físicas observáveis. Schlick usa esses desenvolvimentos para argumentar que a concepção kantiana de espaço como uma forma intuitiva pura é insustentável à luz de algumas teorias modernas, posterior a Kant.

.....

Murata, L. E. S. *A crítica de Schlick ao conhecimento sintético a priori de Kant.*

.....

Levando em consideração esses aspectos, embora a crítica de Schlick possua relevância, é importante evitar uma leitura anacrônica de seu alcance. Kant não pretendia formular uma teoria física acerca da estrutura do espaço, mas investigar as condições transcendentais que tornam possível a experiência objetiva. Nesse sentido, a tese de que o espaço constitui uma forma pura da sensibilidade não deve ser interpretada como uma afirmação empírica sobre a geometria do universo, mas como uma análise das formas sob as quais os objetos podem ser dados à percepção humana. O surgimento das geometrias não euclidianas no século XIX e, posteriormente, a teoria da relatividade no século XX não refuta diretamente o projeto transcendental kantiano; antes, coloca em questão a identificação entre a intuição espacial e a geometria euclidiana. Tais desenvolvimentos indicam que a estrutura geométrica do espaço físico constitui uma questão empírica e teoricamente mediada, ao passo que a investigação kantiana se dirige às condições de possibilidade da experiência em geral.

Em resumo, a crítica de Schlick ao conceito de espaço intuitivo puro busca refutar a ideia de Kant de que esses conceitos são conhecidos *a priori* e ampliam nosso conhecimento de forma independente da experiência. Schlick defende que tais conceitos são baseados em definições convencionais e observações empíricas, não em intuições puras (cf. Schlick, 1974, p. 355). Ao afirmar que a geometria e o espaço devem ser entendidos dentro do contexto das descobertas empíricas e das leis físicas, Schlick posiciona-se contra a visão kantiana e reforça a necessidade de uma abordagem empírica e verificável do conhecimento, ainda que tais desenvolvimentos possam ser compreendidos como um desafio à formulação kantiana original, e não necessariamente como sua refutação definitiva.

## **2.2. Crítica à concepção kantiana de intuição pura do tempo**

Seguindo a mesma linha, Schlick também questiona a ideia kantiana de que o tempo possa desempenhar um papel similar ao do espaço na aritmética. Como vimos anteriormente, para Kant, a aritmética pressupõe, necessariamente, a intuição pura do tempo; pois os números e as operações aritméticas se desenrolam em uma sequência temporal na mente do indivíduo. No entanto, Schlick argumenta que os

.....

**Murata, L. E. S. *A crítica de Schlick ao conhecimento sintético a priori de Kant.***

.....  
conceitos de número e as operações aritméticas são puramente analíticos, baseados em definições e convenções, e não em intuições *a priori* do tempo.

Schlick sustenta que, ao contrário das proposições sintéticas *a priori* de Kant, os juízos aritméticos não ampliam nosso conhecimento além das definições dos conceitos envolvidos. Por exemplo, a proposição, utilizada pelo Kant,  $7 + 5 = 12$  é verdadeira em virtude das definições dos números e das regras de adição, e não porque reflete uma intuição temporal pura. Para Schlick, todas as proposições aritméticas são derivadas logicamente das definições dos números e das operações, o que as torna analíticas, não sintéticas.

Além disso, Schlick critica a ideia de que o tempo seja uma forma intuitiva pura que estrutura nossa compreensão dos números. Ele argumenta que o conceito de tempo, assim como o de espaço, deve ser empiricamente determinado. As noções de tempo que usamos na aritmética e na matemática em geral são construídas a partir de nossas experiências e observações, e não derivadas de uma intuição *a priori* (cf. Schlick, 1974, p. 357)

Para Schlick, há uma confusão entre o processo psicológico de contagem com a validade epistemológica dos conceitos numéricos é um erro fundamental: a contagem leva tempo, mas isso não implica uma relação lógica entre o tempo e o conceito de número (cf. Schlick, 1974, p. 356).

Desse modo, a conclusão de Schlick é a de que

a doutrina de Kant de que a validade das proposições aritméticas está fundamentada na intuição deve, em qualquer caso, ser rejeitada. Não, mesmo que houvesse juízos sintéticos *a priori* na ciência dos números, sua validade não poderia ser devida a uma forma da intuição, mas no máximo a uma forma do pensamento (Schlick, 1974, p. 357)

Dito de forma resumida, Schlick refuta a concepção kantiana de que o tempo tem um papel fundamental na aritmética por ser uma intuição pura. Em vez disso, ele argumenta que os conceitos e operações aritméticas são analíticos, baseados em definições e convenções, e que o tempo, como o espaço, deve ser entendido através de uma perspectiva empírica.

.....

### **2.3. Crítica à concepção kantiana de causalidade como categoria *a priori***

Schlick também aborda criticamente a ideia de Kant de que conceitos como causalidade seja categoria *a priori* do entendimento que permitem juízos sintéticos *a priori*. Como exposto na *Análítica Transcendental da Crítica*, para Kant, a causalidade é uma categoria fundamental que estrutura nossa experiência, sem a qual seria impossível entender uma sequência de eventos como uma relação de causa e efeito.

Schlick, entretanto, rejeita essa visão, afirmando que esses conceitos são, na verdade, hipóteses empíricas desenvolvidas a partir da experiência (cf. Schlick, 1974, p. 378). Ele argumenta que o princípio da causalidade, por exemplo, não é uma verdade *a priori*, mas uma regra prática para organizar a experiência. Para Schlick, a ideia de causalidade surge da observação repetida de que certos eventos seguem regularmente outros eventos, levando-nos a formular a hipótese de que há uma relação causal. Essa relação não é conhecida *a priori*, mas inferida empiricamente. Em relação a isso, Schlick menciona que

Não sabemos *a priori* se um estado A, que nunca foi observado sem ser seguido por outro estado B, quando reaparecer em qualquer momento futuro, atrairá B junto com ele. Mas esperamos que sim. Em outras palavras, acreditamos no princípio da causalidade, mas sua validade não é estabelecida *a priori* para o nosso pensamento (Schlick, 1974, p. 380)

Além disso, de modo geral, Schlick estende a crítica para a própria ideia kantiana de categorias puras do entendimento e como esses conceitos são necessários para a possibilidade do conhecimento científico. Schlick sustenta que a ciência pode progredir sem recorrer a categorias *a priori*, baseando-se apenas em hipóteses empiricamente verificáveis e em métodos de observação e experimentação rigorosos.

### **2.4. Schlick e o retorno do problema de Hume**

Dada a análise anterior, podemos constatar que a crítica de Schlick à concepção kantiana de causalidade pode ser compreendida no interior de uma tradição empirista cuja formulação clássica encontra-se em David Hume (1711-1776). O filósofo escocês sustentou que não percebemos conexões causais necessárias na

.....

Murata, L. E. S. *A crítica de Schlick ao conhecimento sintético a priori de Kant.*

.....

experiência, mas apenas a sucessão constante de eventos. Quando observamos repetidamente que um fenômeno segue outro, como, por exemplo, o impacto de uma bola que faz mover outra, não apreendemos nenhuma força necessária que ligue os acontecimentos, pois “Todos os acontecimentos parecem inteiramente soltos e separados. Um acontecimento segue outro, mas jamais nos é dado observar qualquer liame entre eles” (Hume, 2004, p. 112)”. A partir da repetição, formamos expectativas psicológicas acerca do futuro e passamos a acreditar que certos fenômenos seguem outros de maneira necessária. Contudo, como observa Hume, essa necessidade não pode ser evidenciada na experiência; trata-se antes de um hábito da mente, resultado da associação constante entre impressões (cf. Hume, 2004, p. 115).

Essa análise conduz a uma dificuldade profunda para o conhecimento científico. Se a experiência fornece apenas regularidades e não conexões necessárias, então as leis da natureza não podem reivindicar validade universal e necessária, mas apenas uma probabilidade fundada na repetição. Nesse cenário, não haveria garantia racional de que o futuro se conformará ao passado, nem de que as regularidades observadas continuarão a ocorrer. Dessa forma, a própria noção de lei natural torna-se problemática, uma vez que sua pretensão de necessidade não poderia ser justificada empiricamente. O empirismo humeano parece, então, conduzir a uma forma de ceticismo quanto à objetividade e à necessidade do conhecimento científico.

Vale ressaltar, contudo, que Kant reconheceu o fato de que, se a causalidade fosse derivada exclusivamente da experiência, não haveria fundamento para a necessidade das leis naturais nem para a objetividade do conhecimento científico. Em resposta a esse problema, sustentou que a causalidade não é um conceito extraído da observação, mas uma categoria *a priori* do entendimento, condição necessária para que possamos compreender os acontecimentos como objetivamente relacionados no tempo. A categoria de causalidade não descreve uma propriedade observável nas coisas, mas expressa a estrutura mediante a qual o entendimento organiza a experiência. Sem essa estrutura categorial, a experiência se apresentaria como um fluxo disperso e desordenado de percepções, incapaz de constituir conhecimento objetivo ou científico.

.....

Nesse contexto, a posição de Schlick reintroduz elementos centrais da análise humeana ao afirmar que o princípio da causalidade não possui validade *a priori*, mas constitui uma hipótese empírica formulada a partir da observação de regularidades. Para o positivismo lógico, a ciência não necessita de categorias transcendentais para fundamentar suas leis; basta a formulação de hipóteses empiricamente testáveis e a verificação de sua concordância com os dados observáveis. Ao interpretar a causalidade como uma regra pragmática para organizar a experiência, e não como uma condição transcendental da sua possibilidade, Schlick rejeita a necessidade objetiva atribuída por Kant e aproxima-se de uma concepção instrumental da lei científica.

Tal perspectiva, embora coerente com o programa empirista do positivismo lógico, reabre a dificuldade já identificada por Hume. Se a experiência fornece apenas sucessões constantes, em que sentido as leis científicas podem reivindicar validade necessária e universal? A substituição da necessidade por regularidade observada parece enfraquecer a pretensão de universalidade que caracteriza o conhecimento científico, convertendo as leis naturais em generalizações provisórias sujeitas à revisão constante. Embora a ciência contemporânea reconheça o caráter provisório de suas teorias, a prática científica continua a pressupor formas de estabilidade, regularidade e objetividade que transcendem a mera repetição empírica.

A crítica de Schlick à causalidade kantiana recoloca no centro da filosofia da ciência o problema originalmente formulado por Hume. Ao negar que o princípio da causalidade possua validade *a priori* e ao interpretá-lo como hipótese empírica derivada da observação de regularidades, Schlick dissolve a solução transcendental kantiana e reinsere a questão da necessidade no horizonte do empirismo. O retorno do problema de Hume, no século XX, desloca o debate do plano ontológico para o plano lógico-metodológico: a necessidade deixa de ser concebida como condição da experiência e passa a ser compreendida em termos do estatuto formal das leis científicas. Assim, longe de encerrar a controvérsia moderna, o confronto entre empirismo e transcendentalismo reaparece no interior da filosofia da ciência contemporânea.

## **2.5. Conclusão da análise das críticas de Schlick**

.....

Murata, L. E. S. *A crítica de Schlick ao conhecimento sintético a priori de Kant.*

Tendo percorrido os principais pontos da crítica de Schlick, é possível compreender de maneira mais clara a extensão de sua contestação à concepção kantiana de juízo sintético *a priori*. Em primeiro lugar, Schlick rejeita a ideia de que a geometria euclidiana e, de modo mais amplo, o conceito de espaço enquanto intuição pura possam ser conhecidos *a priori*. Para ele, as proposições geométricas não exprimem verdades necessárias sobre a estrutura do espaço, mas derivam de axiomas e convenções adotados dentro de um sistema formal específico. O desenvolvimento das geometrias não euclidianas e, posteriormente, a teoria da relatividade, reforça essa posição ao mostrar que diferentes estruturas espaciais são empiricamente concebíveis e observáveis. Esse quadro, para Schlick, dissolve qualquer pretensão kantiana de fundamentar a geometria na intuição pura, revelando que o espaço deve ser concebido como uma construção teórica dependente de leis físicas e verificações empíricas.

De maneira análoga, Schlick rejeita a concepção kantiana segundo a qual o tempo seria uma forma de intuição pura que fundamenta a aritmética. Para ele, os conceitos de número e as operações matemáticas não resultam de uma síntese realizada na intuição temporal, mas são derivadas de definições e regras formais, cuja validade é puramente analítica. O processo psicológico de contagem pode envolver uma sucessão temporal, mas isso, insiste Schlick, não implica que a estrutura do tempo desempenhe um papel epistemológico na fundamentação das verdades aritméticas. Assim, a aritmética deve ser compreendida como um sistema lógico-dedutivo, e não como um conhecimento sintético *a priori* ancorado em uma intuição pura.

Schlick estende essa crítica também ao princípio de causalidade, compreendido por Kant como uma categoria *a priori* do entendimento e condição necessária para a possibilidade da experiência. Para Schlick, a causalidade não é uma estrutura universal inscrita na mente humana, mas uma hipótese empírica formulada a partir da observação repetida de regularidades. A crença de que certos eventos seguem outros não deriva de uma necessidade transcendental, mas de expectativas pragmáticas construídas ao longo da experiência. Assim, o princípio da causalidade

.....  
não possui o estatuto de universalidade e necessidade atribuído por Kant, mas somente um caráter provisório, sujeito à confirmação ou revisão empírica.

Diante desses pontos, Schlick conclui que não existem juízos sintéticos *a priori* no sentido kantiano. Toda proposição que amplia o conhecimento, argumenta ele, deve necessariamente ser derivada da experiência e, portanto, é sempre *a posteriori*. Como observa Kutschera (1985) acerca disso, é impossível sustentar qualquer tipo de fundamento epistêmico que se pretenda imediato e inquestionável: “É impossível sustentar a doutrina de que existe uma experiência peculiar e irreduzível de autoevidência, cuja presença constituiria um critério suficiente e um sinal inconfundível de verdade”<sup>6</sup>. Da mesma forma, toda proposição válida independentemente da experiência — como ocorre na matemática formal ou na lógica — é analítica, não acrescentando conteúdo novo ao conceito. Nesse sentido, a crítica schlickiana à síntese *a priori* pode ser compreendida como a reatualização, em termos lógico-empiristas, do problema formulado por Hume quanto à fundamentação da necessidade das leis naturais. Dessa maneira, Schlick destrói a possibilidade da síntese *a priori* tal como concebida por Kant e, com isso, abala diretamente os fundamentos da metafísica transcendental e da epistemologia crítica.

## **Considerações finais**

Tendo analisado a exposição kantiana do juízo sintético *a priori* e as críticas formuladas por Moritz Schlick, é possível sintetizar os resultados alcançados ao longo do texto. A partir dos argumentos apresentados pelo representante do positivismo lógico, podemos formular a seguinte conclusão geral. Em primeiro lugar, as críticas de Schlick buscam conduzir à rejeição da própria possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* tal como concebidos por Kant. Para Schlick, qualquer proposição que amplie o conhecimento deve, necessariamente, ser derivada da experiência e, portanto, não pode possuir o caráter de necessidade e universalidade atribuído por Kant. Isso significa que, na perspectiva schlickiana, a distinção kantiana entre juízos sintéticos *a*

---

<sup>6</sup> Tradução nossa. No original: It is impossible to sustain the doctrine that there is a peculiar irreducible experience of self-evidence, the presence of which constitutes a sufficient criterion and an unmistakable mark of truth.

.....  
*priori* e juízos sintéticos *a posteriori* não tem força explicativa, uma vez que todo conhecimento sintético é, em última instância, empírico.

Em segundo lugar, reconhecendo que a possibilidade de uma metafísica científica depende, para Kant, da existência de juízos sintéticos *a priori*, a crítica de Schlick possui consequências diretas para o estatuto da metafísica. Se tais juízos não existem, conforme argumentado pelo positivismo lógico, então a metafísica não pode cumprir as condições necessárias para constituir-se como ciência, pois lhe faltariam os fundamentos *a priori* que deveriam garantir universalidade, necessidade e validade objetiva.

Desses dois pontos segue a conclusão final: a metafísica, sob a ótica schlickiana, não pode ser considerada uma ciência e permanece no campo do especulativo. A ausência dos juízos sintéticos *a priori*, que para Kant constituem o alicerce indispensável de qualquer conhecimento que aspire à cientificidade, implica que a metafísica não dispõe dos meios formais e epistemológicos para alcançar o mesmo grau de segurança e rigor encontrado nas ciências empíricas ou formais. Em última análise, Schlick sustenta a falibilidade estrutural de qualquer forma de certeza imediata, como destacado por Kutschera (1985): “Diante da falibilidade dos juízos alcançados por meio da autoevidência, não podemos ter simultaneamente confiabilidade e ausência de problemas”<sup>7</sup>.

Essa conclusão não encerra o debate, mas evidencia de maneira clara o choque entre duas perspectivas filosóficas: a transcendental kantiana, que busca fundamentar as condições da experiência, e o empirismo lógico, que submete todos os conteúdos significativos do conhecimento ao crivo da verificabilidade empírica. **Nesse sentido, a crítica schlickiana também reatualiza, em chave contemporânea, o problema humeano da fundamentação da necessidade científica.** As tensões entre essas duas abordagens continuam sendo objeto de discussão contemporânea, o que demonstra que o problema dos juízos sintéticos *a priori* permanece, ainda, relevante tanto para a epistemologia quanto para a filosofia da ciência.

---

<sup>7</sup> Tradução nossa. No original: In the face of the fallibility of judgements arrived at through self-evidence we cannot have both reliability and freedom from problems

## REFERÊNCIAS

FRIEDMAN, M. Reconsidering logical positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

HUME, David. Investigação sobre o entendimento humano. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

HALLER, R. Problems of knowledge in Moritz Schlick. *Synthese*, v. 64, n. 3, p. 283–296, set. 1985.

KANT, I. Crítica da razão pura. Petrópolis: Ed. Vozes, 2017.

KANT, I. Prolêgomenos a qualquer metafísica futura que possa apresentar-se como ciência. São Paulo, Ed. Estação Liberdade, 2014.

KUTSCHERA, F. Moritz Schlick on self-evidence. *Synthese*, v. 64, n. 3, p. 307–315, 1 set. 1985.

OBERDAN, T, Moritz Schlick. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/schlick/>. Acesso em 18/11/2025.

PINKARD, Terry. German philosophy: 1760-1860 - the legacy of idealism. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. p. 22

SCHLICK, Moritz. *General Theory of Knowledge*. Springer Science, 2012.

STADLER, F. *The Vienna Circle: Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*. Cham: Springer International Publishing, 2015.



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## Reflexões antropológicas maquiavelianas: A correlação entre política e verdade efetiva

Railson da Silva Barboza

 <https://orcid.org/0000-0002-5141-1980>

 <https://lattes.cnpq.br/0314479938279619>

railson\_barboza@yahoo.it.

**Resumo:** Buscando ser fiel ao pensamento maquiaveliano, procura-se identificar os pilares da sua teoria moral e política, levando em consideração suas referências históricas, conceitos e análises. Ao contemplar a filosofia contida nos escritos de Maquiavel, não podemos deixar de lado seus conceitos trabalhados e o contexto histórico pelo qual ele está inserido e fala. O rompimento com o conceito medieval de ética, vinculado aos dogmas da fé cristã, é superado por outro modelo na teoria de Maquiavel, alterando significativamente o conceito de agir moral. O novo modelo de virtude, denominado *virtù*, *pari passo a fortuna*, são os instrumentos desenvolvidos pelo autor capazes de transformar a realidade mediante a ação política efetiva. Assim, pretende-se realizar uma leitura crítica dos fatos e das consequências trazidas pelo pensamento do autor, bem como a originalidade desta para explicar o cenário de conflitos políticos. Para isso, as leituras do autor florentino na língua original, italiano, bem como de comentadores como Fabio Frosini, serão decisivas para desenvolvermos os temas propostos.

**Palavras-chave:** Maquiavel; Pensamento; Filosofia.

**Abstract:** Seeking to be faithful to the Machiavellian thought, one seeks to identify the pillars of its moral and political theory, taking into account its historical references, concepts and analyses. When contemplating the philosophy contained in Machiavelli's writings, we cannot leave aside his worked concepts and the historical context by which he is inserted and speaks. The break with the medieval concept of ethics, linked to the dogmas of the Christian faith, is surpassed by another model in Machiavelli's theory, significantly altering the concept of moral action. The new model of virtue, called *virtù*, *pari passo a fortuna*, are the instruments developed by the author capable of transforming reality through effective political action. Thus, it is

.....

intended to carry out a critical reading of the facts and consequences brought by the author's thought, as well as the originality of this to explain the scenario of political conflicts. For this, the readings of the Florentine author in the original language, Italian, as well as of commentators such as Fabio Frosini, will be decisive to develop the proposed themes.

**Keywords:** Machiavelli; Thought; Philosophy;

## **Introdução**

Ao contemplar a filosofia contida nos escritos de Maquiavel, não podemos deixar de lado seus conceitos trabalhados e o contexto histórico pelo qual ele está inserido e fala. Quando entendemos o período histórico, as disputas e regimes políticos daquela época, temos maior compreensão das ideias trabalhadas pelo autor bem como elas se tornam originais e referenciais ao passar do tempo. Como fora dito, é bom que se entenda qual o tempo histórico do autor, seu contexto histórico, pois à partir dele vamos compreender os temas eixos centrais de sua teoria política, que permeiam sua obra, simbolizando a luta perene entre o homem e a ação e os acontecimentos imponderáveis do orbe político (Barros, 2014, p.52). Maquiavel trabalha com a noção derivada da palavra homem, virtude, e a partir dela vamos entender sua relação com os acontecimentos no mundo por ele analisado. Virtù ou virtude em português, derivado do latim vir, significa homem. Portanto, para

Maquiavel virtù é algo ligado a valor, capacidade, determinação, coragem, garra. Vemos portanto que esse valor e capacidade não tem ligação com a virtude cristã, ou qualquer valor que transcenda o homem, tendo em vista o resultado e o sucesso obtido no final. O verdadeiro vir se caracterizaria por sua firme convicção de

.....

.....

que, para alcançar os fins da honra e da glória, é preciso se conduzir sempre da maneira mais virtuosa possível (Skinner, 2012, p.53). Virtú, ou a ação virtuosa não consiste, de modo algum, em agir segundo uma ideia abstrata de bem, desinteressando-se de suas repercussões práticas (Do Amaral, 2012, p.33). É importante frisar que Maquiavel dava mais importância à ética pagã, pois visava a autopreservação, que a ética cristã que segundo ele, era uma ética hipócrita fundada no sacrifício. Através dessa virtú o governante tem a capacidade de controlar as ocasiões que lhe são propostas dentro de sua história, no governo.

Nesse trabalho, buscamos ir além da originalidade do pensamento de Maquiavel e entender quem foi esse filósofo que ainda é sinônimo de “mal”, e qual essência da sua originalidade gera a fama de imoralidade nas ações.

## **1. A originalidade de Maquiavel**

A concepção sobre política, ao longo dos tempos, sofre alterações significativas em seu entendimento prático e teórico. Na Renascença, período histórico em que Maquiavel desenvolve suas características de pensamento, há um importante rompimento com o pensamento medieval sobre as relações políticas. O homem muda brutalmente de coadjuvante nas relações interpessoais, no seio da política, se torna o protagonista e motor das transformações que acontecem na política. Aí está a grande novidade da política na Renascença, e protagonizada por Maquiavel: pensar a política não como um material abstrato, resultado de uma análise metafísica sobre o objeto pensado, mas como um jogo de interesse, prático, real, em que os homens são

.....

.....

participes e autores. Ou seja, começa-se a pensar a política como ela é de fato, e não como ela deveria ser.

Maquiavel foi o intérprete político de uma era, para a Itália, rica em dramaticidade e noturnas conspirações, constituídas por mudanças significativas em suas formas de governo, bem como pela constante alterações de líderes. Maurizio Viroli credits essa singularidade de Nicolau na análise das relações humanas na política ao seu convívio social, à sua vida pública, onde aprendeu nas ruas, praças, igrejas, bancos e tabernas, que faziam de Florença uma escola esplêndida e árdua, única no mundo. (Barboza, 2025, p.37)

Segundo Frosini (2001), ao trazer aspectos essenciais do pensamento político, a originalidade do pensamento de Maquiavel se desenvolve por dois caminhos: enquanto trabalha um entendimento novo sobre a política levando em conta o cenário do período Moderno, ele não exclui totalmente a concepção medieval da política. Isso, deve-se ao próprio ambiente em que Maquiavel está inserido, ou seja, na realidade de Firenze, em que as virtudes humanas e civis são exaltadas à luz dos pensamentos filosóficos clássicos.

(...) Machiavelli si distacca già grazie al proprio ambiente di provenienza: dietro di lui c'è tutta la tradizione fiorentina quattrocentesca del cancellierato civile, dell'umanesimo che nella sua linea dominante aveva recuperato Aristotele, in parte anche Epicuro, ma soprattutto uno stoicismo eclettico, riletto nell'adattamento del ciceroniano *De Officiis*, come base orientative di una nuova autonomia sul terreno della vita pubblica. [1] (Frosini, 2001, p.15)

Essa perspectiva adotada pelo filósofo florentino, no qual as habilidades políticas do sujeito (ou príncipe, usando seu vocabulário) não estão fundadas em princípios morais e éticos ligados ao pensamento medieval, em que as relações eram sedimentadas na religiosidade, e por isso há um rompimento com a tradição ética aristotélico-escolástico. Esse rompimento gera uma repulsa, estimulada pelo

.....

pensamento escolástico difundido no senso comum, tratando como perigoso o pensamento de Maquiavel. A difundida ideia de que a periculosidade do pensamento maquiaveliano está em organizar e legitimar ações de índole audaciosas, na prática política (e por isso ser estigmatizado como teórico do mal), não expressa o real valor da sua teoria. A validade de sua teoria reside no fato de desnudar o absolutismo da essência política moderna, que não tolera outras esferas foras de si mesma, ou seja, nenhuma esfera superior, seja ela Deus, a Moral, a Ética, rege as disputas internas de ego e de poder, caracterizando-a como uma ciência à partir de sua análise factual.

Em Frosini (2001), partimos na análise de que o maquiavelismo indubitavelmente dá instrumentos para que o sujeito esteja pronto para enfrentar as ocasiões, que lhe são impostas, o que torna esse pensamento ainda mais original, sendo ela *“la capacità di non indietreggiare davanti a nessun abismo - vera caratteristica originale di Machiavelli”* [2] (p.17). Bom, mas em quê consiste a “ocasião”, propriamente citada pelo autor florentino e que seria o “lugar de prova” onde o príncipe seria testado? Historicamente, a representação da sorte residia na figura da deusa Fortuna, na Roma Antiga, representada em algumas situações por uma mulher sobre uma roda, símbolo da mutabilidade das ocasiões. A deusa beneficiava os homens de virtù com glória, honra e poder de acordo com seus méritos conquistados, e agia com severidade punindo os homens de pouca virtù, os covardes e fracos. Virtù e fortuna são conceitos trabalhados por Maquiavel para definir quais atitude o governante deve ter diante de alguma especificidade, e por isso a fortuna não deve ser vista como um obstáculo indesejável, mas sim um estímulo para continuar evoluindo e vencendo, conquistando gradativamente poder e prestígio. A magnitude

.....

do príncipe está condicionada à sua vitória e sucesso, e ela só vem com o aprimoramento da virtù e a astúcia em controlar as ocasiões, a sorte, a fortuna.

Sanza dubio e' principi diventano grandi quando superano le difficoltà e le opposizioni che sono fatte loro; e però la fortuna, (...) gli fa nascere de' nimici e fagli fare delle imprese contro acciò che quello abbi cagione di superarle e, su per quella scala che gli hanno porta li inimici suoi, salire più alto. [3] (Maquiavel, 2017, Capítulo XX, p.222).

Nota-se que Maquiavel reitera a necessidade do príncipe em agir astuciosamente no que diz respeito a antecipação das possibilidades, das ocasiões, da mutabilidade que é o cenário político. Entretanto, não recai na fortuna a culpa magna da ruína ou instabilidade que o governante estará diante, mas sim da sua pouca virtù. No capítulo XXIV do Príncipe, onde procura-se entender o motivo pelo qual os príncipes italianos perderam seus reinos, o autor florentino não poupa críticas àqueles que por indolência enfraquecem seu território, e reafirma o que se precisa para estabilizar suas defesas.

Pertanto questi nostri principi, e' quali erano stati molti anni nel loro principato, per averlo di poi perso, non accusino la fortuna, ma la ignavia loro: perché, non avendo mai ne' tempi quieti pensato ch'è possino mutarsi, (...), quando poi vengono e' tempi avversi, pensarono a fuggirsi non a defendersi. (...) E quelle difese solamente sono buone, sono certe, sono durabili, che dipendono da te proprio e da la virtù tua. [4] (Maquiavel, 2017, Capítulo XXIV, pp. 242-243).

As ideias de virtù e fortuna trazidas pelo autor ganham validade no campo prático da relação entre os sujeitos, no ambiente político, revelando sua desvinculação com a inércia teórica que muitos autores anteriores desenvolveram. Segundo Paulo Costa (2015), ao se distanciar dessa tradição moral (sobretudo, cristã), Maquiavel apresenta uma nova concepção sobre o papel da força na política, no que diz respeito aos principados novos, ditados pela lógica da conquista-conservação,

.....

.....

uma nova concepção sobre o papel da força na política, e seu divórcio com as preceitos morais (p.92). Por outro lado, Ames (2002) aponta para duas maneiras em que Maquiavel se utiliza da religião para conservação da realização política:

Por um lado, a religião é um instrumento político, um meio pelo qual o governante prudente pode realizar, em nome de Deus, coisas extraordinárias e inabituais indispensáveis à continuidade no tempo do domínio político; de outro lado, porém, ela é também a vida profunda de um povo, seus bons costumes e sua educação política e moral (p. 198).

A efetividade das ações se dá através da vida política, com base nos exemplos de figuras históricas, desenvolvendo uma noção autônoma e prática do que é a política, menos importada com um modelo a seguir. Resumidamente, a consequência do desenvolvimento teórico de Maquiavel na prática é: “importa o que é de fato” na política, e não “o como deveria ser” na política.

(...) La “conseguenza” della posizione fondamentale del Machiavelli: la necessità di ridefinire il catalogo dei vizi e delle virtù “su altra base” che non sia quella di definizione “prodecenti” l’azione, e questo in un duplice senso: nel senso di definizioni che provengano da un’altra sfera, che non sia la politica (la religione, la morale); e in quello di definizioni, di categorie, che, pur essendo dettate sul terreno della politica, siano loro volta poste, nei confronti dell’azione, in una relazione di trascendenza e di apriorità. [5] (Frosini, 2011, p.15).

A consequência da postura fundamental, apontada por Frosini, transcende a historicidade, sua atemporalidade ganha movimento e se adequa às particularidades de cada contexto histórico. Assim, o método de Maquiavel se torna possível de utilização nos ambientes, pois há uma única “fórmula” que possa pôr em prática: a efetividade das ações mediante os meios disponíveis. Ou seja, o sujeito se utiliza dos meios para alcançar seus objetivos, sendo eles válidos pela eficiência na conquista. E isso é possível a todos, independente da sua historicidade ou contexto político.

.....

.....

## 2. Um instrumento manipulável: a Prudência

A prudência foi decisiva em muitos séculos na reflexão filosófica e ética no mundo helênico, romano, e pelos demais tempos históricos, sendo um tema presente e discutido desde os primeiros filósofos, passando pela história romana, modernidade, e analisado por muitos outros pensadores. O que seria prudência? Segundo Cícero, em seu tratado sobre a juventude, a prudência é o conhecimento do que é bom e daquilo que é mau. É a inteligência que faz compreender o presente; a previsão, o que permite conhecer a realização de uma coisa antes que aconteça<sup>1</sup>. A prudência, portanto, é uma capacidade de reconhecer e entender um acontecimento passado, na visão do presente, tendo uma visão do que irá acontecer posteriormente, possibilitando um juízo honesto de acordo com uma finalidade justa e virtuosa. Assim, a prudência tem responsabilidade nas escolhas, nas ações. A prudência é uma das qualidades primordiais dos homens, pois orienta e a ação através da análise racional, conduzindo à um fim. A análise da história, dos acontecimentos são essenciais para que se possa ter uma escolha e um agir prudente.

A partir da perspectiva de Railson Barboza (2025), observamos que a prudência deve nortear todas as ações dos indivíduos, constituindo-se como elemento fundamental para o discernimento das ações.

Categoricamente podemos definir a prudência como o ato de pensar nas consequências de suas decisões antes de realizar qualquer tipo de ação. A prudência, por vezes, tem o dever de frear as paixões dominantes no sujeito, que instigam ações impensadas e inconsequentes, resultando em perdas e atitudes irreparáveis. É mister nas relações que envolvem poder refletir e conhecer cada passo

---

<sup>1</sup> Cf. CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, II, 160.

.....

.....

a ser tomado, tendo em vista as inúmeras possibilidades que surgirão daquela atitude. (Barboza, 2025, p.74)

Na visão de Maquiavel, a prudência ganha lugar de destaque, pois é uma qualidade necessária no agir político. O príncipe deve ter prudência em sua ação, no seu agir, de acordo com as experiências por ele obtidas, pelo conhecimento das ações já cometidas por outros. Maquiavel em sua carta de recomendação d'O Príncipe à Lourenço de Médici, descreve sua prudência ao oferecer seu conhecimento das ações dos grandes homens, apreendidos por ele, com uma longa experiência das coisas modernas e a constante lição das mesmas.

Ma quanto allo esercizio della mente, debbe el principe leggere le istorie e in quelle considerare le azioni delli uomini eccellenti, vedere come si sono governati nelle guerre, esaminare le cagioni della vittorie e perdite loro, per potere queste fuggire e quelle imitare; e soprattutto fare come ha fatto per lo addreto qualche uomo eccellente che ha preso a imitare se alcuno, innanzi a lui, è stato laudato e gloriato, di quello ha tenuto sempre e' gesti e azioni presso di sè: come si dice che Alessandro Magno imitava Achille; Cesare, Alessandro; Scipione, Ciro. [6] (Maquiavel, 2017, Capítulo XIV, p.180).

Essa habilidade do príncipe abre várias possibilidades para um exame mais criterioso da política e de sua ação. A interpretação da realidade, bem como sua execução dependem exclusivamente da habilidade do príncipe, de sua capacidade e inteligência para averiguar e agir segundo aquilo que é adequado na situação pedida. Em Maquiavel, essa inteligência e perspicácia está ligada à capacidade de formular um juízo prático rápido, de identificar um problema logo no seu início, de prever através da análise da situação os efeitos posteriores de determinado ato.

(...) quello che tutti e' principi savi debbono fare: e' quali non solamente hanno ad avere riguardo alli scandali presenti, ma a' futuri, e a quelli con ogni industria ovviare; perché, prevedendosi discosto, vi si rimedia facilmente, ma, aspettando che ti si apprezzino, la

.....  
medicina non è a tempo, perché la malattia è diventata incurabile. [7]  
(Maquiavel, 2017, Capítulo III, p.102)

Percebe-se que a palavra “scandoli” é literalmente “escândalos” na língua italiana, em muitas traduções da obra “O Príncipe” para o português é substituída, e conseqüentemente outros significados são desenvolvidos, alguns diferentes do que na língua original era exprimida. Traduções com “diferenças”, “distúrbios” no lugar de “escândalos” desidratam o sentido de imprudência que uma ação destemperada proporciona sem a devida prudência, ou seja, é importante que se mantenha o sentido original da obra, levando-se em conta o significado de cada palavra escrita.

Diante disso, percebe-se que a prudência, em Maquiavel, não tem apenas uma dimensão teórica, especulativa, mas é inteiramente ligada à ação. Reduzir à prudência à mera reflexão é reduzi-la ao cálculo, pois como na estratégia, necessário que primeiro se reflita, se estude, para assim expressar determinado juízo e ação. A prudência jamais pode ser prescindida pela opinião pública, mesmo não deve se preocupar-se com a má fama de cruel para manter seus súditos unidos e fiéis<sup>2</sup> e não deve lamentar se incorrer na fama de miserável, para não ter de roubar seus súditos, para poder defender-se, para não se tornar pobre e desprezado<sup>3</sup>. Ela reduz à reflexão, ao processo de ajuizamento, mas envolve também a escolha de estratégias adequadas de composição textual e de expressão. O príncipe deve ser cauteloso na análise de sua ação, pois deve proceder com prudência e humanidade, de modo que a excessiva confiança não o faça incauto e que a excessiva desconfiança não o torne intolerável<sup>4</sup>, sendo assim um homem equilibrado. Esse equilíbrio gerado através das ações prudentes farão que o príncipe tenha uma relação de confiança com seus súditos,

---

<sup>2</sup> Cf. Maquiavel, 2012, p. 127

<sup>3</sup> Cf. Maquiavel, 2012, p. 124

<sup>4</sup> Cf. Maquiavel, 2012, p. 127

.....

podendo utilizar da máxima aristotélica *virtus in medium est*<sup>5</sup>, não sendo “meio termo”, mas sim verdadeiro amigo ou verdadeiro inimigo; isto é, quando, sem medo, se revela a favor ou contra alguém<sup>6</sup>.

A prudência auxilia na decisão, na escolha, não tendo apenas uma dimensão teórica, especulativa, mas ligada à ação prática. Ela é a balança que pondera as possibilidades, trazendo a reflexão para assim determinar um juízo e ação. (...) A prudência guia as escolhas e sabe discernir qual a melhor decisão a ser tomada. (Barboza, 2025, p.77)

A prudência, podemos dizer, é um dos desdobramentos da ação virtuosa da virtù. O líder que tem como pretensão ser um homem de virtù, além de ter o discernimento de como agir em determinadas situações e circunstâncias, de acordo com a prudência, também deve se utilizar das armas. Para o florentino as armas são instrumentos essenciais para aqueles que querem ter ações de sucesso no tempo, na circunstância, porque somente a resistência armada é capaz de se sobrepor no tempo. Assim, Maquiavel descreve a importância da utilização de um exército, além da prudência, para aquele que pretender tomar o poder ou mantê-lo<sup>7</sup>.

E' principali fundamenti che abbino tutti li stali, così nuovi come vecchi o misti, sono le buone legge e le buone arme: e perché e' non può essere buone legge dove non sono buone arme, e dove sono buone arme conviene sieno buone legge, io lascerò indietro el ragionare delle legge e parlerò delle arme. [8] (Maquiavel, Capítulo XII, p.164)

Pode-se dizer que Maquiavel põe o homem como controlador de seu próprio futuro, de seu destino, e só estará preso ao erro, às suas limitações, na medida em que não se utiliza bem de sua virtù. O homem só depende da sua ação para construir com sucesso o seu futuro, de acordo com aquilo que foi planejado para sua finalidade.

---

<sup>5</sup> A virtude está na justa medida” - Tradução nossa.

<sup>6</sup> Cf. Maquiavel, 2012, p. 155

<sup>7</sup> “Os vários tipos de exércitos e as milícias mercenárias” - Tradução de Leda Beck

.....

Quando o homem utiliza bem sua virtù ele tem o poder de controlar as adversidades postas pela fortuna, pelas circunstâncias. Para o escritor florentino, o destino do homem é totalmente vinculado às suas ações, no seu agir no tempo. Não há influência externa que possa destruir aquele que utiliza-se bem de sua virtù, tendo em vista sua qualidade mais eficaz, a prudência. Em Maquiavel o destino do homem está vinculado às suas próprias ações, tendo um poder teórico de cunho imanente. Pela prudência eu utilizo bem minha virtù e posso controlar as circunstâncias e chegar à finalidade preterida.

### **3. A Verdade Efetiva (ou realidade dos fatos): questão norteadora do pensamento do autor florentino**

Na visão do filósofo francês, humanista e católico Jacques Maritain (1882 - 1973), que via em Maquiavel e em suas obras ( sobretudo n' *O Príncipe* ), a “racionalização técnica da vida política” (Maritain, 1952, p.70) , isto é, o êxito na instrumentalização de um sistema racional pelo qual os homens mais frequentemente se comportam de fato, no meio político, submetendo esse comportamento à uma simples forma artística e à regras de arte, transformando o conceito de boa política em sinônimo de política amoral, mas bem sucedida. A arte de conquistar (prudência), de conservar o poder (virtù) por todos os meios (ética laica) – mesmo por bons meios, quando a oportunidade se oferece, o que para Maritain, não é frequente – com a única condição de que sirvam para alcançar êxito (Maritain, 1952) . A amoralidade política, desenvolvida à partir deste pensamento de Maquiavel, se desdobra na ética, na inversão de valores, sendo base para muitas crises posteriores e que hoje vemos em nossa sociedade.

.....

.....

Nos livros *Humanismo Integral* e *O Homem e o Estado*, o filósofo francês critica indiretamente o maquiavelismo ao reprovar o emprego de meios imorais na política, mas é no ensaio *La fin du Machiavélisme*, presente no livro *Principes d'une Politique Humaniste*, que Maritain faz uma crítica direta à Maquiavel e a seus seguidores: "o maquiavelismo é ilusão porque repousa no poder do mal, e porque, metafisicamente, o mal, como tal, não tem o poder para causar o ser; praticamente, o mal não tem o poder para causar qualquer realização durável". (Maritain, 1944, p.228).

Mas o que motiva a escolha por um caminho sem bases morais? A grande força do Maquiavelismo vêm do resultado "positivo" das vitórias obtidas, dos projetos concluídos pelos meios ilícitos nas manifestações políticas da humanidade, segundo a ótica do humanista francês. Todavia, ao pensar a ação política por suas características práticas e como elas se desenvolvem na realidade, Maquiavel traz a tona uma questão: será que o bem será de fato algo integralmente benéfico e o mal sempre algo totalmente prejudicial? Há exceção?

Na leitura de Frosini (2001) sobre a realidade, neste caso a sociedade e suas relações inter-humanas e pessoais, vemos que o autor destrincha essa possibilidade de não haver certeza de uma "ligação" entre ações boas serem totalmente benéficas e ações más serem estritamente ruins. A efetiva valoração das ações não são pré estabelecidas categoricamente, segundo essa visão, mas sim pelas suas ações concretas que serão conhecidas à partir da realização dos fatos. Os velhos critérios de valoração das ações e objetos, embasados sobretudo por uma premissa universalista platônica, são desconstruídas por uma análise das relações no âmbito social (e político), priorizando a observação prática das ações. Assim, pensar nos conceitos de "mal" e "bem", "maldade" e "bondade" deixam de ter um valor transcendental e universal para se tornar algo subjetivo e concreto.

.....

.....

Noi possiamo desiderare e immaginare una realtà, in cui il bene sia sempre bene, e il male sia sempre male, in cui anzi il bene vinca e trionfi, in cui insomma sia possibile e dunque necessario dare giudizi sui fatti particolare sulla base di criteri stabili e universalmente validi; ma così non è, e ciò che invece dobbiamo nei fatti riconoscere è la relatività dei nostri criteri di giudizi, il rovesciarsi di un valore nel suo contrario, la strutturale non-chiarza di ciò che ci si para solitamente dinnanzi. [9] (Frosini, 2001, p.59)

Em Maquiavel vemos que as lições extraídas das relações políticas e interpessoais sobrepõem-se às teorizações abstratas que são derivadas de conceituações idealistas. A observação empírica das relações de poder na vida política proporcionou o afastamento das discussões metafísicas carregadas de medievalismos, característica inovadora do pensamento do autor florentino. Segundo Vinícius Barros (2014), ao debruçar sua análise sobre a verdade efetiva das ações, é pela experiência que Maquiavel compreende os acontecimentos, tendo direito e autoridade na demonstração dos exemplos e nos termos utilizados em sua obra. Experiência essa constantemente alimentada pelo conhecimento e pela leitura dos clássicos, tendo-os como referência nas ações; servindo-se da leitura como guia dos seus passos em meio às turbulências e contratemplos; e o principal: esperando adquirir a sabedoria necessária para que, durante os acontecimentos dos fatos se escolha a melhor forma de agir, tendo em vista os percalços que podem acometer o líder. Essa análise prática desvela as reais ações dos indivíduos quando estes estão na disputa política, imersos num jogo de interesses, capazes de fazer qualquer coisa para alcançar aquilo que desejam. Para alguns leitores a verdade nua e crua das relações políticas ,descrita por Maquiavel, choca.

É costume sentir-se a gente chocado por ele, e não há dúvida de que, às vezes, ele é realmente chocante. Mas muito outros homens também o seriam, se fossem igualmente livres de hipocrisia. Sua filosofia

.....

.....

política é científica e empírica, baseada em sua própria experiência dos assuntos, preocupada em declarar os meios de se chegar a determinados fins, sem se preocupar de saber se tais meios são considerados bons ou maus. (Russerl, 1968, p.20)

#### **4. Considerações Finais**

Pela leitura dos principais temas desenvolvidos por Maquiavel, e de seus comentadores, nota-se transformações sobre campos importantes do agir humano, bem como sua compreensão nas relações públicas. Pela ótica do humanismo francês de Jacques Maritain, o autor Florentino consegue manusear um sistema racional, tendo como premissa o modo pelo qual todos os homens são propensos a agirem no meio político e público, construindo um comportamento subordinado a uma simples forma artística e a regras de arte, transformando o conceito de boa política em sinônimo de política amoral, mas bem sucedida. A arte de conquistar (prudência), de conservar o poder (virtù) por todos os meios (ética laica) – mesmo por bons meios, quando a oportunidade se oferece o que para Maritain, não é frequente – com a única condição de que sirvam para alcançar êxito. Portanto, a grande força do Maquiavelismo vem do resultado “positivo” das vitórias obtidas, dos projetos concluídos pelos meios ilícitos nas manifestações políticas da humanidade. Na prática, os homens não deixam de se utilizar dos meios maquiavélicos, especialmente no que tange a prática política, pois por sentimentos de vaidade, poder, ganância, são impulsionados a agirem assim. Podemos dizer que, pensando guiar os passos dos grandes na política, Maquiavel estabelece, não diretamente, uma “teoria das virtudes”, não como Aristóteles ou Platão, mas a partir da observação empírica do modus operandi da vida política e à partir das ações humanas.

.....

Desse modo, quais seriam as qualidades ou virtudes principais que auxiliariam o sujeito nessa empreitada rumo à liderança segura? São elas: prudência, fortaleza, justiça, coragem e sabedoria. Todas desvelam a vida de um homem de Estado, que é caracterizada por inúmeras decisões e desafios difíceis em seu cotidiano. (Barboza, 2025, p.73)

O “dever ser” político pregado por diversas filosóficas mais tradicionais, que segundo Barros (2014), é invertido pela necessidade política em sustentar e manter a ordem do Estado, através do que o autor chama de desígnios reais (da verdade efetiva). Assim, a política moderna com Maquiavel inaugura um *modus vivendi* nas relações humanas, em que a necessidade guia as ações independentemente do seu valor ético. Com isso, “os fenômenos políticos obedecem às suas próprias leis” e “dessa forma convém escrever algo de utilidade pública, fruto da honestidade observacional que cerca a atividade do cientista” (p.39). Sua honestidade empírica sobrepõe-se ao ideário utópico do Estado, movidos por abstrações éticas e morais, aspecto revolucionário do pensamento moderno de Maquiavel. Sobre o autor, destaca Diogo Freitas do Amaral (1999, p.200-201):

“(...) é assim um inovador e, à sua maneira, um revolucionário: ele é, sem dúvida, o primeiro a analisar moderno do poder”. Ou, como alguém já chamou, “o Cristóvão Colombo da política”, pois descobre um mundo novo - o da política tal como ela é, e não como ela deveria ser.

Enquanto o senso comum pairar na ideia de que Maquiavel é somente sinônimo de imoralidade, diferente de uma compreensão ampla de que ele é o pioneiro a observar os acontecimentos reais das relações humanas, continuaremos limitando sua belíssima contribuição, dando continuidade à hipocrisia de que o homem não é egoísta, não é interesseiro, não é vaidoso. Inserido na arte política, o

.....

homem é movido pelo seu próprio ego no intuito de se autopreservar, tendo em vista o jogo de interesses de múltiplos atores participantes.

## Referências

AMARAL, Diogo Freitas do. *História das ideias políticas*. Volume I. Coimbra: Almedina. 1999.

AMES, José Luiz. *Maquiavel: A Lógica da Ação Política*. Editora Edunioeste. Cascavel, 2002.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. *Maquiavel: a lógica da força*. 1ª Edição, Editora Moderna, São Paulo, 1993.

BARBOZA, Railson. *O mínimo sobre Maquiavel*. 1ª Edição, Campinas - SP, O Mínimo, 2025.

BARROS, Vinícius Soares de Campos. *10 lições sobre Maquiavel*. 6ª Edição, Petrópolis-RJ, Editora Vozes, 2014.

CICERO, Marco Tulio. *De Inventione*, II, 160.

COSTA, Paulo H. Política, força e virtù em Maquiavel. *Griot: Revista de Filosofia*. Volume XI, nº 1. Amargosa-BA, 2015.

DO AMARAL, Márcia. Ensaio Filosófico. *Revista Ensaio Filosófico*, Volume VI, nº1, Rio de Janeiro, 2012.

FROSINI, Fabio. *Contingenza e Verità della Politica: due studi su Machiavelli*. Edizioni Kappa. Roma, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Edição Bilíngue. Tradução, Introdução e Notas de Diogo Pires Aurélio. 1ª Edição. Editora 34. São Paulo, 2017.

\_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Tradução e notas Leda Beck; Coleção a obra-prima de cada autor, Editora Martin Claret, São Paulo, 2012.

MARITAIN, Jacques. *Principles d'une Politique Humaniste*. Nova Iorque, Éditions de La Maison Française, 1944.

.....

.....  
\_\_\_\_\_. *Humanismo Integral*. Tradução de Afrânio Coutinho. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1942.

\_\_\_\_\_. *O Homem e o Estado*. Tradução de Alceu Amoroso Lima, 1ª. Edição, Rio de Janeiro, Editora Agir, 1952.

RUSSERL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Livro III. 3ª edição. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1968.

SKINNER, Quentin. *Maquiavel*. Tradução de Denise Bottmann. Coleção L&PM POCKET, vol. 896, Editora LPM, Porto Alegre, 2012.

VIROLI, Maurizio. *O sorriso de Nicolau: História de Maquiavel*. Tradução de Valéria Pereira da Silva. São Paulo: Estação da Liberdade, 2002

## Apêndice

[1] “Maquiavel já se destaca graças ao seu próprio ambiente de origem: por trás dele está toda a tradição florentina do século XV, da chancelaria civil, do humanismo que em sua linha dominante havia recuperado Aristóteles, em parte também Epicuro, mas acima de tudo um estoicismo eclético, reinterpretado na adaptação de Ciceroniana De Officiis, como base norteadora de uma nova autonomia no campo da vida pública”.

[2] “A capacidade de não recuar-se diante de nenhum abismo - característica verdadeiramente original de Maquiavel”.

[3] “Sem dúvida, os príncipes se tornam grandes quando superam as dificuldades e oposições que lhes são feitas; mas a sorte, (...)criará inimigos fará com quem ataque tal príncipe, de modo que ele tenha ocasião para superá-los e, pela escada que os seus inimigos lhe trouxeram, subir mais alto”.

.....

[4] “Portanto, estes nossos príncipes, que estavam por muitos anos em seus principados, que não acusem a sorte por tê-la perdido, mas a própria inépcia. Porque não tendo pensado que os tempos de paz podem mudar, (...) quando, depois, vieram os tempos adversos, pensaram só em fugir e não em se defender. (...) E as únicas defesas que são boas, que são certas, que são duráveis são as que dependem de ti mesmo e do teu valor”.

[5] (...) “A ‘consequência’ da posição fundamental de Maquiavel: a necessidade de redefinir o catálogo sobre vícios e virtudes, ‘em outra base’ que não seja ‘precedendo’ a ação, e isso em um duplo sentido : no sentido de definições que vêm de outra esfera, além da política (religião, moral); e nas definições, nas categorias que, embora ditadas no campo da política, são colocadas, por sua vez, em relação à ação, em uma relação de transcendência e prioridade”

[6] “Quanto ao exercício da mente, deve o príncipe ler livros de história, refletir sobre os atos dos grandes homens. Ver como foram conduzidas as guerras, examinar os motivos de suas vitórias e derrotas para destas fugir e imitar as primeiras. Sobretudo, fazer como já fizeram alguns grandes homens que tomaram como modelo alguém que, antes dele, tenha sido louvado e glorificado, mantendo sempre em mente suas proezas e ações. Diz-se que Alexandre o Grande imitava Aquiles; César imitava Alexandre; Cipião, Ciro”.

[7] “(...) O que todos os príncipes sábios devem fazer: não só devem considerar as diferenças presentes como também as futuras, para assim preveni-las com todos os meios. Porque, prevendo à distância, facilmente pode-se remediar, mas, se esperar que se apresentem, o remédio não é dado na hora certa, a doença tornou-se incurável”.

.....

[8] “As fundações principais para todos os Estados, sejam novos, velhos ou mistos, são as boas leis e um bom exército. Como não pode haver boas leis onde não há um bom exército, e onde haja um bom exército é conveniente que haja boas leis, deixarei para depois as reflexões sobre as leis e falarei dos exércitos”.

[9] “Podemos desejar e imaginar uma realidade, na qual o bem é sempre bom, e o mal é sempre ruim, no qual de fato o bem vence e triunfa, no qual, em suma, é possível e, portanto, necessário fazer julgamentos sobre fatos específicos com base em critérios estáveis e universalmente válidos; mas não é esse o caso, e o que devemos realmente reconhecer é a relatividade de nossos critérios de julgamento, a inversão de um valor ao contrário, a não clareza estrutural do que geralmente é visto diante de nós”.



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas

From Ancient Greece to the New World: Skepticism, European Crisis, and the Invention of the Americas

De la Antigua Grecia al Nuevo Mundo: Escepticismo, Crisis Europea y la Invención de las Américas

Marcelo Barboza Duarte

 <https://orcid.org/0000-0002-5948-5714>

 <http://lattes.cnpq.br/9181809154326618>

Email: [mbduarte@id.uff.br](mailto:mbduarte@id.uff.br)

**Resumo:** O presente artigo investiga o papel do ceticismo filosófico na formação da modernidade europeia, articulando suas raízes na Grécia Antiga com os processos históricos que marcaram a Europa entre os séculos XI a XVII. A partir da análise das crises estruturais medievais — guerras, pestes, fome, declínio feudal, reformas religiosas e instabilidade política — demonstra-se como a dúvida reaparece como atitude filosófica e como resposta às tensões sociais, culturais e epistêmicas do período. Em seguida, examina-se a relação entre o ceticismo e as grandes navegações, destacando como a metáfora do “ovo de Colombo” sintetiza tanto a ruptura com paradigmas medievais quanto a lógica de apropriação que caracterizou a expansão europeia. O encontro com os povos indígenas das Américas produziu uma crise epistemológica que abalou o imaginário europeu e contribuiu para a reconfiguração do ceticismo moderno. Nesse contexto, a obra de Montaigne (2018) e do prof. Danilo Marcondes (2019) e Popkin (2000) são nosso ponto de partida e também analisadas como expressão privilegiada dessa crítica, evidenciando a relatividade dos costumes e a violência das narrativas coloniais. Conclui-se que o ceticismo, longe de ser apenas uma corrente filosófica abstrata, constitui elemento fundamental para compreender as tensões entre modernidade, colonialidade e invenção das Américas.

.....

**Palavras-chave:** Ceticismo Filosófico; Pirronismo; Modernidade; Grandes Navegações; Colonialidade; Filosofia da História; Invenção das Américas.

**Abstract:** This article investigates the role of philosophical skepticism in the formation of European modernity, linking its roots in Ancient Greece to the historical processes that shaped Europe between the eleventh and seventeenth centuries. By examining the structural medieval crises—wars, plagues, famine, feudal decline, religious reforms, and political instability—it shows how doubt reemerged both as a philosophical attitude and as a response to the social, cultural, and epistemic tensions of the period. It then explores the relationship between skepticism and the great navigations, highlighting how the metaphor of “Columbus’s egg” synthesizes both the rupture with medieval paradigms and the logic of appropriation that characterized European expansion. The encounter with the Indigenous peoples of the Americas produced an epistemological crisis that unsettled the European imaginary and contributed to the reconfiguration of modern skepticism. In this context, the works of Montaigne (2018), Danilo Marcondes (2019), and Popkin (2000) serve as our point of departure and are analyzed as privileged expressions of this critique, revealing the relativity of customs and the violence embedded in colonial narratives. The article concludes that skepticism, far from being merely an abstract philosophical current, is a fundamental element for understanding the tensions between modernity, coloniality, and the invention of the Americas.

**Keywords:** Philosophical Skepticism; Pyrrhonism; Modernity; Age of Discovery; Coloniality; Philosophy of History; Invention of the Americas.

**Resumen:** El presente artículo investiga el papel del escepticismo filosófico en la formación de la modernidad europea, articulando sus raíces en la Antigua Grecia con los procesos históricos que marcaron Europa entre los siglos XI y XVII. A partir del análisis de las crisis estructurales medievales —guerras, pestes, hambrunas, declive feudal, reformas religiosas e inestabilidad política— se muestra cómo la duda reaparece tanto como actitud filosófica como respuesta a las tensiones sociales, culturales y epistémicas del período. Posteriormente, se examina la relación entre el escepticismo y los grandes viajes de navegación, destacando cómo la metáfora del “huevo de Colón” sintetiza tanto la ruptura con los paradigmas medievales como la lógica de apropiación que caracterizó la expansión europea. El encuentro con los

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

pueblos indígenas de las Américas generó una crisis epistemológica que sacudió el imaginario europeo y contribuyó a la reconfiguración del escepticismo moderno. En este contexto, las obras de Montaigne (2018), Danilo Marcondes (2019) y Popkin (2000) constituyen nuestro punto de partida y son analizadas como expresiones privilegiadas de esta crítica, evidenciando la relatividad de las costumbres y la violencia de las narrativas coloniales. Se concluye que el escepticismo, lejos de ser solo una corriente filosófica abstracta, constituye un elemento fundamental para comprender las tensiones entre modernidad, colonialidad e invención de las Américas.

**Palabras clave:** Escepticismo Filosófico; Pirronismo; Modernidad; Grandes Navegaciones; Colonialidad; Filosofía de la Historia; Invención de las Américas.

**CRedit-IA (+):** Declaro que o uso de ferramentas de Inteligência Artificial foi estritamente instrumental e que assumo a responsabilidade humana integral pelo conteúdo do artigo. Simetricamente, autorizo o uso instrumental de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.

Ferramenta de IA utilizada: Copilot Empresa Microsoft – Versão Estudante e Professores (versão paga).

Versão / modelo: Copilot Empresa Microsoft – Versão Estudante e Professores (versão paga).

Finalidade do uso: reorganização, atualização de regras de ou para submissões, correção geral gramatical, ortográfica, padronizações de Bibliografias e referências finais, correção e ajuste de tradução mais precisa, técnica e formal

Tipo de uso: linguístico, técnico e organizacional.

Limites do uso: Toda produção textual, teórica, conceitual, pesquisa, argumentação, lógica, coerência, coesão e estrutura dos trabalhos, ideias, relações etc. Ou seja, a IA é utilizada apenas para a formatação geral e final, padronização tipo normas, gramática geral, tradução precisa e como já informado anteriormente.

[Veja o modelo completo de Declaração CRedit-IA criado pelo Virtualia Journal.](#)

## Introdução

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

Este trabalho nasce das resenhas e reflexões desenvolvidas ao longo do curso de Filosofia Moderna IV da Universidade Federal Fluminense, ministrado pelo professor Danilo Marcondes (aulas anteriores à Pandemia do Covid-19 e após), onde o estudo do ceticismo filosófico e de suas raízes na modernidade serviu de ponto de partida para examinar criticamente os relatos das grandes navegações e os processos coloniais que marcaram os séculos XIV a XVII. Nosso tom será mais ensaístico do que sistemático. Talvez um híbrido.

O ceticismo, enquanto atitude filosófica e enquanto tradição intelectual, manifesta-se historicamente em períodos de instabilidade, crise e reconfiguração das estruturas sociais, políticas e epistêmicas. Desde a Grécia Antiga, encontramos formas embrionárias de dúvida e suspensão do juízo entre alguns pré-socráticos, que já problematizavam a confiabilidade dos sentidos e a estabilidade do real. Os sofistas, por sua vez, introduziram um relativismo normativo e cultural que desestabilizava pretensões de universalidade, enquanto Sócrates, por meio de sua ironia e método interrogativo, expunha a fragilidade das certezas estabelecidas. Abbagnano (2012, p. 616) nos informa que “Os sofistas, com Górgias, insistiam na diversidade entre os nomes e as coisas e na conseqüente impossibilidade de se comunicar o conhecimento das coisas através dos nomes.” Como observa Abbagnano (2012, pp. 18-19, 24, 30, 87, 339, 764, 616, 856, 918), o ceticismo não se reduz à negação do conhecimento, mas constitui uma postura crítica que problematiza e questiona a legitimidade das crenças e a rigidez dos sistemas dogmáticos e ou absolutos.

Nesse percurso, Pirro de Élis representa um marco decisivo (Japiassú; Marcondes, 2001, pp. 150-151). Sua proposta de suspensão do juízo (*epochê*) e busca

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

de tranquilidade (*ataraxia*) – (Japiassú; Marcondes, 2001, pp. 19, 34, 64) inaugura uma forma sistemática de ceticismo que influenciaria tanto o ceticismo acadêmico quanto, séculos mais tarde, o ceticismo moderno. Marcondes (2019, pp. 24-29, 38-62, 77-87) destaca que o pirronismo reaparece na modernidade não como mera recuperação erudita, mas como resposta a um contexto europeu profundamente marcado por tensões religiosas, disputas políticas, transformações econômicas e colapsos sociais. A dúvida, nesse cenário, deixa de ser apenas um exercício filosófico e passa a constituir uma necessidade histórica.

Entretanto, é importante esclarecer e destacar que o pensamento, a filosofia e a postura cética já estavam também presentes e podiam ser encontrados (talvez sem, ou podendo conter, o sufixo “ismo” – embora a literatura não aponte para uma conceituação dessa natureza, própria de leituras e interpretações mais modernas, com tais sufixos) entre os Sofistas, sobretudo em Protágoras, Hípias, Górgias e outros do século V a.C. (Japiassú e Marcondes, 2001, pp. 93, 87, 151, 157-158, 178). Mas, evidentemente, não na mesma “balança” ou com os mesmos objetivos pirrônicos dos séculos I a.C. Houve também outras manifestações ou raízes do pensamento cético no século IV a.C., entre alguns filósofos pré-socráticos que Marcondes (2019, pp. 14, 119) apresenta como protoceticismo, ramificando-se pelos séculos II e I. Bornheim (1999) traz importantes conteúdos sobre o contexto de diversos pré-socráticos entre os séculos VI e IV a.C., incluindo fragmentos atribuídos a esses pensadores, que também podem ser encontrados de forma mais detalhada e aprofundada – com suas complexidades – em obras como as de Burnet (2006) e Long (2008, pp. 28, 29, 33, 365-411). Neste último, já é possível encontrar e se debruçar sobre alguns Sofistas, tais como Protágoras, Hípias e Górgias, bem como sobre o contexto grego e outros

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

elementos e processos sociais, culturais, políticos, econômicos, filosóficos, religiosos e históricos dos séculos VI a IV a.C.

Além disso, convém notar que, embora o ceticismo sofístico não se configure como um sistema filosófico nos moldes pirrônicos, ele inaugura uma atitude intelectual que tensiona a relação entre conhecimento, verdade e linguagem — algo que, de certo modo, prepara o terreno para a emergência posterior de formas mais sistemáticas de dúvida filosófica. Essa tensão entre discurso, verdade e convenção, tão cara aos Sofistas, já antecipa uma sensibilidade crítica que, séculos depois, seria reelaborada pelos cétricos helenísticos.

Quanto à filosofia e ao ceticismo — ou pensamento cético — no âmbito da filosofia e do movimento sofista, cabe dizer que, ao mencionarmos a expressão “mesma balança e/ou objetivos pirrônicos” (Japiassú e Marcondes, 2001, pp. 150-151, 157-158), desejamos sinalizar que, enquanto a grande envergadura da filosofia sofística se volta para a arte do discurso, da retórica, do bem discursar, convencer e persuadir o ouvinte, ganhar debates e adquirir status social, político e econômico, além de constituir um movimento epistemológico e relativista quanto aos sentidos e razões, pensamentos e emoções, palavras e coisas — e, sobretudo, quanto à centralidade do humano ou a um certo antropocentrismo (Japiassú e Marcondes, 2001, p. 15) no que diz respeito aos conhecimentos humanos e seus objetos —, os Sofistas se diferenciam do ceticismo pirrônico. Este último busca, como objetivo, a suspensão do juízo (*epoché*) e o conseqüente alcançar da tranquilidade (*ataraxia*) (Japiassú e Marcondes, 2001, pp. 19, 34, 64), inaugurando assim uma forma sistemática de ceticismo que influenciaria tanto o ceticismo acadêmico quanto os

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

posteriores (Japiassú; Marcondes, 2001, pp. 8-10, 14, 61, 141), inclusive na modernidade e na contemporaneidade.

Para uma melhor compreensão, interpretação e alinhamento dessas informações, fatos, detalhes e especificidades, obras como as de Kerfero (2003) e Guthrie (2007), em conjunto com as demais mencionadas, oferecem um panorama amplo – contextual, histórico, cultural, sociológico, antropológico, psicológico, religioso ou de crenças, e filosófico – do ceticismo ou do pensamento cético filosófico antes de Pirro, suas raízes, processos e desdobramentos. Vale dizer e destacar que o movimento sofista contribuiu enormemente para o desenvolvimento da filosofia, do conhecimento e da ciência em geral, não apenas como um fenômeno intelectual, mas como uma transformação profunda na forma de pensar, argumentar e compreender do mundo humano ao Cosmos.

A partir dos séculos XII-III e XIV, a Europa vivenciava um conjunto de crises que se entrelaçavam: guerras internas e externas, conflitos entre cristãos e muçulmanos, reformas religiosas, fome, pestes, instabilidade demográfica e o declínio do sistema feudal. Como já argumentei em trabalhos anteriores (Duarte, 2021; 2024; 2025; 2026), esses fenômenos não eram isolados, mas parte de uma rede interdependente que incluía África, Ásia e Oriente, evidenciando que a Europa medieval e pré-moderna não constituía um bloco autônomo, mas parte de um mundo interdependente. A circulação de saberes – incluindo traduções árabes de Aristóteles, tradições helenísticas e debates teológicos – moldou profundamente o imaginário europeu, contribuindo para a formação de uma mentalidade que, embora marcada por elementos teocêntricos, já apresentava fissuras e tensões internas a ela própria – crises e dilemas diversos.

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

Nesse ambiente de instabilidade, a ascensão da burguesia, o fortalecimento do comércio, as reformas religiosas e a busca por novas rotas econômicas intensificaram a necessidade de respostas práticas e simbólicas para os dilemas da época. As grandes navegações, que se consolidam entre os séculos XIV e XVII, emergem como um dos desdobramentos mais significativos desse processo. As viagens de Marco Polo, os relatos sobre o Oriente, as pressões econômicas e a necessidade de expansão territorial convergiram para a abertura de rotas marítimas que, além de atenderem a interesses comerciais, produziram impactos epistemológicos profundos (Marcondes, 2019, pp. 38-62, 77-87; Popkin, 2000, pp. 15-47).

Quando Cristóvão Colombo apresenta sua proposta em 1492, ele não inaugura apenas um empreendimento marítimo, mas desencadeia uma transformação no modo como a Europa percebia a si mesma e ao mundo. O encontro com povos, cosmologias e formas de vida radicalmente distintas abalou o imaginário europeu, que até então se acreditava centro e medida de todas as coisas. A chamada “invenção das Américas” — mais do que um evento geográfico — constituiu uma ruptura simbólica que expôs a fragilidade das certezas europeias e abriu espaço para novas formas de crítica, dúvida e questionamento. Nesse sentido, o ceticismo moderno não pode ser compreendido apenas como um fenômeno interno à tradição filosófica europeia. Ele é, simultaneamente, herdeiro do pirronismo antigo e produto das tensões geopolíticas, econômicas e culturais que marcaram a transição da Baixa Idade Média para a Modernidade. A dúvida filosófica, nesse contexto, articula-se com a crise das instituições religiosas, com a emergência do capitalismo comercial, com a expansão colonial e com o choque cultural provocado pelos encontros transatlânticos (Popkin, 2000, pp. 15-47).

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

Assim, ao investigarmos o percurso que vai “da Grécia Antiga ao Novo Mundo”, buscamos compreender como diferentes formas de Ceticismo — antigo, pirrônico, medieval, moderno e colonial — se entrelaçam e se transformam, revelando não apenas a história da dúvida, mas também a história das certezas que a Europa tentou impor ao mundo. Este trabalho, portanto, examina o Ceticismo como fenômeno filosófico e histórico, articulando suas raízes clássicas com seus desdobramentos modernos e suas implicações na construção da colonialidade e da invenção das Américas. O que buscamos desconstruir tais invenções com e pela própria história do Ceticismo Filosófico. Demonstrando a própria crise humana, econômica, filosófica, religiosa, social, de pensamento e histórica que vivia a Europa – e que assim também as transferiu para o “Novo Mundo,” tanto com e em seus dilemas, organizações, anseios, ambições, sofrimentos, violências, desigualdades, injustiças e crueldades.

### **Crises, Tensões e Transformações na Europa (séculos XI–XVII)**

Entre os séculos XI e XVII, a Europa atravessou um conjunto de crises estruturais que remodelaram profundamente suas instituições, mentalidades e formas de compreender o mundo. Esses processos, como já mencionados, não se apresentavam de maneira isolada, mas constituíam um tecido histórico interligado, no qual fatores sociais, políticos, econômicos, religiosos e culturais se influenciavam mutuamente. A Europa medieval e pré-moderna, longe de ser um bloco autônomo, encontrava-se inserida em redes de circulação e intercâmbio com África, Ásia e

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

Oriente, o que evidencia que suas transformações internas estavam profundamente conectadas a dinâmicas globais (Popkin, 2000, pp. 49-87).

A partir do século XI, intensificam-se tensões que afetariam de modo decisivo a estrutura social europeia. As guerras entre cristãos e muçulmanos — iniciadas ainda nos séculos VII-VIII e reconfiguradas nas Cruzadas — produziram impactos duradouros sobre a economia, a demografia e o imaginário religioso do Ocidente (bem como no Oriente). As disputas territoriais, os conflitos entre reinos e as rivalidades entre nobrezas locais agravaram a instabilidade política, enquanto a fome, as secas e as epidemias — como as pestes que assolaram o continente entre os séculos XIV e XV — provocaram quedas populacionais abruptas e traumas coletivos profundos. Franco Jr. (1983, p. 7) registra relatos dramáticos de fome extrema e colapso social, revelando a profundidade das crises que marcaram o período.

Paralelamente, o sistema feudal encontrava-se em declínio. A rigidez das estruturas agrárias, a pressão demográfica, o crescimento urbano e a expansão comercial contribuíram para o enfraquecimento das relações servis e para a ascensão de novos grupos sociais, especialmente a burguesia mercantil. Esse processo, intensificado entre os séculos XIII e XIV, alterou profundamente as relações de poder, aproximando setores burgueses de monarquias e de segmentos do clero mais receptivos às transformações econômicas e culturais da época. Como resultado, novas formas de organização política e novas demandas sociais emergiram, tensionando ainda mais o quadro europeu.

Nesse mesmo período, as reformas religiosas ganham força. Movimentos como os de Wycliffe, Hus, Savonarola, Lutero e Calvino expressam o descontentamento crescente com os excessos, contradições e práticas da Igreja, que desde a Alta Idade

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

Média exercia forte controle sobre a vida social, cultural, economia, organização social, finanças, pensamento e política. As críticas dirigidas ao clero, à corrupção e à autoridade eclesiástica revelam não apenas disputas teológicas, mas também conflitos econômicos e institucionais. Pesquisas anteriores (Duarte, 2021; 2024; 2025; 2026) mostram que esses movimentos se articulam com transformações sociais mais amplas e com a crise de legitimidade das estruturas tradicionais.

É nesse ambiente de instabilidade que o ceticismo filosófico encontra terreno fértil para ressurgir e se transformar. Como observa Marcondes (2019, pp. 24-29, 38-62, 77-87) quanto Abbagnano (2012, pp. 18-19, 24, 30, 87, 339, 764, 616, 856, 918), o ceticismo, desde suas origens gregas, caracteriza-se por uma postura crítica que questiona a legitimidade das crenças e a rigidez dos sistemas dogmáticos. Entre os pré-socráticos, já encontramos desconfiança quanto à estabilidade do real; entre os sofistas, relativização das normas e convenções; em Sócrates, a ironia e a refutação como método; em Platão, a crítica às aparências sensíveis; e em Pirro, a suspensão do juízo (*epoché*) como caminho para a tranquilidade (*ataraxia*). Esses elementos, como destaca Marcondes (2019, pp. 38-62, 77-87), reaparecem na modernidade não como mera recuperação erudita, mas como resposta às contradições e colapsos do período (Popkin, 2000, pp. 15-47).

Além disso, a circulação de saberes entre Europa, Oriente, África e Ásia — intensificada desde o século XII por meio das traduções árabes de Aristóteles e de outros autores helenísticos — ampliou o repertório intelectual europeu. A filosofia grega, transmitida e reinterpretada por tradições orientais, retornava ao Ocidente carregada de novas camadas de sentido, influenciando debates teológicos, científicos e filosóficos. Esse fluxo de ideias evidencia que a modernidade europeia não pode ser

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

compreendida sem considerar suas conexões com outras regiões e culturas, como já argumentado.

Assim, entre os séculos XI e XVII, a Europa vivia simultaneamente colapso e efervescência: ruína feudal e ascensão burguesa, crise religiosa e “renovação teológica,” guerras devastadoras e expansão comercial, fome e crescimento urbano, dogmatismo e crítica. Nesse cenário, o ceticismo — antigo em suas raízes, moderno em suas expressões — emerge como uma das respostas intelectuais mais significativas às incertezas do período. Ele prepara o terreno para as transformações que se seguirão, incluindo as grandes navegações, que não podem ser compreendidas sem considerar esse pano de fundo de instabilidade, dúvida e busca por novas soluções (Marcondes, 2019; Popkin, 2000).

### **As Grandes Navegações e o Ceticismo Moderno: Entre Crises, Dúvidas e Expansões (séculos XIV–XVII)**

As grandes navegações, consolidadas entre os séculos XIV e XVII, não podem ser compreendidas como eventos isolados ou meramente técnicos. Elas constituem o desdobramento direto das crises estruturais que atravessaram a Europa desde os séculos XI e XII, bem como das transformações intelectuais que reconfiguraram o pensamento europeu na transição para a modernidade. Como discutido anteriormente, guerras prolongadas, instabilidade política, fome, pestes, declínio feudal, ascensão burguesa e reformas religiosas criaram um ambiente de incerteza que exigia novas respostas práticas e simbólicas. Nesse contexto, o ceticismo — em suas múltiplas formas — desempenhou papel decisivo ao questionar as bases teológicas, epistemológicas e políticas que sustentavam a ordem medieval.

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

A partir do século XIII, observa-se uma intensificação das trocas comerciais e culturais entre Europa, África, Ásia e Oriente, impulsionadas tanto por rotas terrestres quanto marítimas. As narrativas de viajantes como Marco Polo alimentaram o imaginário europeu com descrições de riquezas, povos e territórios desconhecidos, contribuindo para a percepção de que o mundo era mais vasto e complexo do que sugeriam as cosmologias tradicionais. Esse alargamento do horizonte geográfico coincidiu com o alargamento do horizonte intelectual: a redescoberta de Aristóteles, transmitida por meio das traduções árabes, e o contato com outras/novas tradições helenísticas e orientais ampliaram o repertório filosófico europeu, introduzindo elementos que tensionavam as certezas teocêntricas e eurocêntricas da época.

Nesse ambiente, o ceticismo antigo — especialmente o pirronismo — encontrou terreno fértil para ressurgir. Como observa Marcondes (2019), se orientando por Popkin (2000) quanto por Abbagnano (2012), o ceticismo caracteriza-se por uma postura crítica que suspende o juízo diante da insuficiência das evidências e da instabilidade das crenças. Marcondes (2019, pp. 38-62, 77-87) destaca que, na modernidade, essa postura adquire novo significado: a dúvida deixa de ser apenas um exercício filosófico e passa a constituir uma resposta às contradições e colapsos do período. A crise da autoridade religiosa, a fragmentação das instituições políticas e a instabilidade econômica exigiam novas formas de interpretar o mundo — e o ceticismo oferecia instrumentos para questionar tanto as tradições quanto as pretensões de certeza impostas e arbitrárias.

É nesse contexto que as grandes navegações se consolidam. A busca por novas rotas comerciais, a necessidade de expansão territorial, o interesse crescente da

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

burguesia mercantil e a fragilidade das estruturas feudais convergiram para a abertura de empreendimentos marítimos que transformariam radicalmente o mundo. A proposta de Cristóvão Colombo, apresentada em 1492, deve ser compreendida à luz dessas tensões: ela não surge como um gesto isolado de genialidade individual, mas como resposta a um conjunto de crises que exigiam soluções práticas e simbólicas. A metáfora do “ovo de Colombo”, frequentemente evocada para ilustrar sua ousadia, revela mais do que uma anedota: ela expressa a necessidade de romper com paradigmas estabelecidos e de buscar alternativas diante da insuficiência das explicações tradicionais.

As navegações, entretanto, não apenas ampliaram o espaço geográfico europeu – ampliaram também o espaço epistemológico. O encontro com povos, cosmologias e formas de vida radicalmente distintas abalou profundamente o imaginário europeu e suas crenças de exclusivismos, que até então se acreditava centro e medida de todas as coisas. Como desenvolvi em trabalhos anteriores (Duarte, 2021; 2024; 2025; 2026), essa visão de mundo teocêntrica estruturou o imaginário europeu e moldou suas categorias de civilização e barbárie. As descobertas ultramarinas, ao revelarem a existência de povos que não se enquadravam nessas categorias, produziram uma crise epistemológica que desestabilizou certezas teológicas, filosóficas e políticas. E paradoxalmente e ou contraditoriamente, o etnocentrismo foi mais uma das armas contra o outro e desconhecido. Já que o Eu europeu se tornou o padrão da medida.

Esse abalo com e diante do outro, o diferente indígena, contribuiu para a intensificação do ceticismo moderno. A dúvida, que já se manifestava nas críticas às instituições religiosas e nas tensões internas da filosofia escolástica, encontrou novo impulso diante da necessidade de reinterpretar o mundo à luz das descobertas. A

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

existência de povos que viviam fora das categorias europeias — como observou Montaigne em seus *Ensaíos* (2018, pp. 105-106, 2006) — obrigou a Europa a confrontar seus próprios pressupostos e a reconhecer a relatividade de suas crenças e valores. A crítica montaigniana, ao comparar a suposta “barbárie” indígena com a violência europeia, evidencia a profundidade dessa crise e revela como o ceticismo se tornou instrumento para questionar a superioridade autoproclamada do Ocidente. Postulando assim, o que seria bárbaro e selvagem (Montaigne, 2018, pp. 105-106, 2006).

Assim, as grandes navegações não apenas inauguraram um novo ciclo econômico e político — inauguraram também um novo ciclo filosófico. O ceticismo moderno, herdeiro do pirronismo antigo e das tensões medievais, encontrou nas descobertas ultramarinas um campo fértil para se expandir e se transformar. A dúvida tornou-se não apenas método filosófico, mas também ferramenta para interpretar um mundo em rápida transformação, marcado por encontros culturais, conflitos coloniais e reconfigurações geopolíticas.

### **A Invenção das Américas, o Ceticismo e o Abalo do Imaginário Europeu**

A chegada europeia ao continente que mais tarde seria denominado “Américas” não representou apenas um acontecimento geográfico ou econômico. Constituiu, sobretudo, uma ruptura epistemológica e simbólica que abalou profundamente o imaginário europeu, já fragilizado pelas crises acumuladas desde os séculos XI e XII. Isso por sua própria ação no cenário histórico. Sendo assim, a Europa vivia um período de instabilidade estrutural — guerras, pestes, fomes, injustiças,

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

desigualdades, reformas religiosas, declínio feudal e ascensão burguesa — que corroía as bases de suas certezas teológicas, políticas e culturais. Nesse cenário, o ceticismo, em suas múltiplas formas, encontrava terreno fértil para ressurgir como atitude filosófica e como instrumento crítico (Popkin, 2000; Franco Jr. 1983; Abbagnano, 2012; Marcondes, 2019).

É nesse contexto que a metáfora do “ovo de Colombo” adquire força interpretativa. A anedota — verdadeira ou não — sintetiza a necessidade europeia de romper com paradigmas rígidos e de buscar soluções práticas diante de crises que pareciam insolúveis. Colombo, ao “quebrar o ovo”, não apenas demonstrou engenhosidade; expôs, ainda que involuntariamente, a fragilidade das certezas que sustentavam o mundo europeu. Sua solução simples, quase pueril, revela o quanto a Europa estava disposta a aceitar qualquer gesto que promettesse saída para seus impasses e dilemas — mesmo que esse gesto fosse, em si, produto de uma mistura de ousadia, ignorância náutica e ambição pessoal. A progressão de várias revoluções e consequências trágicas, violentas, injustas e mortais tanto entre europeus quanto para com e sobre outros povos e culturas — serão quase que sucessivas e heranças no/do histórico europeu.

A ironia histórica, entretanto, é inevitável: Colombo quebrou o ovo, mas não foi ele quem o comeu. Outros — mais experientes, mais influentes ou simplesmente mais oportunistas — apropriaram-se de seus feitos, de suas rotas e de sua glória. Américo Vespúcio, Pedro Álvares Cabral e tantos outros navegadores e cronistas transformaram o “achamento” em narrativa oficial, enquanto Colombo morreu em relativa pobreza e desilusão. A Europa, como se observa, sempre soube devorar seus

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

próprios filhos — e, quando necessário, devorar-se a si mesma – ou também a outros. Seja simbolicamente ou concretamente, no antigo e moderno.

O processo de apropriação e apagamento do outro-colonizado, não é acidental: ele revela a lógica colonial que se consolidaria nos séculos seguintes. A “invenção das Américas” — termo que aqui utilizamos no sentido de construção simbólica e política — não corresponde ao encontro entre dois mundos, mas à imposição de uma narrativa europeia sobre povos, territórios e cosmologias que já existiam muito antes da chegada das caravelas. Como observa Montaigne (2018, pp. 105-106, 2006), ao comparar europeus e indígenas, a verdadeira barbárie não estava nos povos recém-encontrados, mas na violência, na miséria e nas contradições internas da própria Europa (Popkin, 2000, pp. 15-47, 49-87).

A crise epistemológica provocada pelas descobertas ultramarinas intensificou o ceticismo moderno. A existência de povos que viviam fora das categorias europeias — sem monarquia, sem hierarquias rígidas, sem propriedade privada, sem escrita, sem moeda — obrigou a Europa a confrontar seus pressupostos mais profundos. A dúvida, que já se manifestava nas críticas às instituições religiosas e nas tensões internas da filosofia escolástica, encontrou novo impulso diante da necessidade de reinterpretar o mundo à luz das descobertas. Como destaca Marcondes (2019, pp. 38-62, 77-87), o ceticismo moderno não é apenas herdeiro do pirronismo antigo; é também produto das transformações geopolíticas e culturais que marcaram a expansão europeia.

A ironia filosófica torna-se ainda mais evidente quando observamos que, enquanto os europeus classificavam os povos indígenas como “selvagens”, “bárbaros” ou “incultos”, eram eles próprios que, ao longo de séculos, haviam se

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

devorado mutuamente em guerras, fomes e perseguições religiosas. Franco Jr. (1983, p. 7) registra episódios de canibalismo por fome na Europa medieval — um contraste que Montaigne (2018) explora com precisão ao afirmar que os indígenas, ao comerem seus inimigos mortos, eram menos bárbaros do que os europeus que torturavam os vivos. Como desenvolvi em trabalhos anteriores (Duarte, 2024; 2025), o canibalismo europeu revela contradições profundas da autopercepção civilizatória do Continente Europeu-Occidente (Popkin, 2000, pp. 89-152).

A “invenção das Américas”, portanto, não apenas ampliou o espaço geográfico europeu — ampliou também o espaço da dúvida. O ceticismo, que já se insinuava nas fissuras da ordem medieval, encontrou nas descobertas ultramarinas um campo fértil para se expandir e se transformar. A Europa, confrontada com a alteridade radical, viu-se obrigada a reconhecer que suas certezas eram, em grande medida, construções históricas, culturais e teológicas — e que poderiam ser questionadas, suspensas ou mesmo abandonadas.

Assim, o encontro com o “Novo Mundo” não apenas inaugurou um novo ciclo colonial; inaugurou também um novo ciclo filosófico. A dúvida tornou-se instrumento para interpretar um mundo em rápida transformação, marcado por encontros culturais, conflitos violentos e reconfigurações geopolíticas. O ceticismo moderno, herdeiro do pirronismo e das tensões medievais, tornou-se parte constitutiva da própria modernidade europeia — uma modernidade que, paradoxalmente, se afirmava enquanto destruía, assimilava ou silenciava outras formas de vida e pensamento (Marcondes, 2019).

### **Ceticismo, Colonialidade e a Construção das Narrativas Modernas**

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

A consolidação da ordem moderna europeia, entre os séculos XV e XVII, revela um movimento ambíguo no qual o ceticismo desempenha papel duplo: ao mesmo tempo em que oferece instrumentos para questionar tradições dogmáticas e estruturas teológicas, também é mobilizado — direta ou indiretamente — como ferramenta de legitimação das práticas coloniais e da expansão europeia. A modernidade nasce, assim, sob o signo da contradição: crítica e dominação, suspensão e imposição, dúvida e certeza convivem em um mesmo processo histórico.

A metáfora do “ovo de Colombo”, frequentemente evocada para ilustrar a engenhosidade do navegador, adquire aqui um significado mais profundo. A anedota — sendo verdadeira ou não — sintetiza a ruptura com paradigmas medievais e a abertura para novas possibilidades. Contudo, ela também expõe a lógica de apropriação característica da expansão europeia. Colombo pode ter sido o responsável por “quebrar o ovo”, mas não foi ele quem dele se alimentou. Outros — mais influentes, mais experientes, “poderosos” em vários sentidos ou simplesmente mais oportunistas — apropriaram-se de suas rotas, de seus relatos e de parte de sua glória. A história europeia demonstra, em diversos momentos, essa capacidade de transformar a ousadia individual em capital político, econômico e simbólico, relegando ao esquecimento aqueles que abriram caminhos, mas não detinham o poder necessário para usufruir deles. Essas reflexões se apoiam em contribuições de Bosi (2010), Duarte (2021), Catroga (2017) e Ferro (2017), cujas análises aprofundam a compreensão dessas dinâmicas históricas e simbólicas.

Essa apropriação não é acidental: ela revela um traço fundamental da colonialidade. A chamada “invenção das Américas” — entendida aqui como

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

construção simbólica e política — não corresponde ao encontro entre dois mundos, mas à imposição de uma narrativa europeia sobre povos, territórios e cosmologias que já existiam muito antes da chegada das caravelas. A Europa, ao nomear, classificar e descrever o que encontrava, produzia não apenas conhecimento, mas também hierarquias. Como observa Montaigne (2018), ao comparar europeus e indígenas, a verdadeira barbárie não estava nos povos recém-encontrados, mas na violência, na miséria e nas contradições internas da própria Europa (Popkin, 2000, pp. 89-152). As leituras de Bosi (2010), Duarte (2021, 2024, 2025, 2026), Catroga (2017) e Ferro (2017) ajudam a evidenciar como essas narrativas se inscrevem em processos mais amplos de construção simbólica e de colonialidade.

Nesse processo, o ceticismo desempenhou papel ambivalente. Por um lado, a dúvida filosófica — herdeira do pirronismo antigo — ofereceu instrumentos para questionar a rigidez das categorias europeias. Dessa forma, a existência de povos que viviam fora das estruturas políticas, religiosas e econômicas do Ocidente obrigou a Europa a confrontar seus pressupostos mais profundos. Como destaca Marcondes (2019, pp. 38-62, 77-87), o ceticismo moderno emerge justamente nesse contexto de instabilidade, funcionando como resposta às contradições e colapsos do período e suas inúmeras crises internas e internacionais. A leitura integral de Marcondes (2018) permite compreender como esses processos deixam resquícios na história e na vida social contemporânea.

Por outro lado, a mesma dúvida que desestabilizava certezas internas foi instrumentalizada para justificar a dominação externa. A relativização das crenças e valores indígenas — frequentemente interpretados como ausência de religião, de lei ou de racionalidade — serviu como base para a construção de discursos que

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

legitimavam a colonização. A Europa, ao suspender o juízo sobre si mesma, não hesitou em afirmar certezas absolutas sobre os outros. A ironia filosófica é evidente: o continente que redescobria o ceticismo como método crítico utilizava-o, simultaneamente, para negar a legitimidade de cosmologias que não compreendia. Para se chegar a tais conclusões se é necessário leituras e reflexões atentas em diálogos entre Hobsbawm, 2011; Le Goff, 2014, 2017; Vaifas, 2021. Embora esses autores não tratem diretamente desses episódios, suas interpretações históricas — articuladas aqui com outros referenciais — ajudam a iluminar a complexidade dos processos analisados.

Essa contradição torna-se ainda mais evidente quando observamos o modo como a Europa reinterpretou o encontro com o “Novo Mundo”. A surpresa diante da alteridade radical — povos sem monarquia, sem propriedade privada, sem escrita, sem moeda — produziu uma crise epistemológica que abalou as bases teológicas, religiosas e filosóficas do Ocidente. Contudo, em vez de reconhecer a relatividade de suas próprias categorias, a Europa optou por reconstruir o mundo à sua imagem e semelhança. A dúvida, nesse caso, serviu menos para compreender o outro e mais para justificar sua assimilação, conversão ou destruição. Pela cruz, pelas rezas, preces e orações em conjunto com a espada, as balas e os canhões. As análises de Bosi (2010), Duarte (2021, 2024, 2025, 2026), Catroga (2017) e Ferro (2017) ajudam a evidenciar a profundidade dessas tensões históricas e epistemológicas.

O cinismo histórico é inevitável: enquanto classificavam os povos indígenas como “selvagens”, “bárbaros” ou “incultos”, eram os próprios europeus que, ao longo de séculos, haviam se devorado mutuamente em guerras, fomes e perseguições

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

religiosas. A ironia, aqui, não é apenas literária; é histórica, política, ideológica, sociológica, filosófica e psicológica.

Assim, o ceticismo moderno revela sua ambivalência constitutiva. Ele é, simultaneamente:

- instrumento de crítica interna, capaz de questionar tradições dogmáticas e estruturas de poder;
- ferramenta de dominação externa, utilizada para relativizar, inferiorizar ou apagar cosmologias não europeias;
- resposta às crises medievais, que exigiam novas formas de interpretar o mundo;
- produto das descobertas ultramarinas, que ampliaram o horizonte geográfico e epistemológico da Europa;
- mecanismo de legitimação colonial, ao transformar a dúvida em certeza quando aplicada ao outro.

A modernidade europeia, portanto, nasce sob o signo da dúvida e do Ceticismo — e também sob o signo da violência e barbárie contra outros povos e culturas. O ovo de Colombo, ao mesmo tempo metáfora de engenhosidade e de apropriação, sintetiza essa ambivalência: a Europa quebrou o ovo, mas não hesitou em devorar tudo o que encontrou pela frente.

### **Montaigne, Ceticismo e a Crítica à Violência Colonial**

Entre os pensadores modernos que melhor captaram o impacto filosófico, político e moral das descobertas ultramarinas, Michel de Montaigne ocupa posição

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

singular. Seus *Ensaio*s — especialmente os capítulos dedicados aos povos indígenas do “Novo Mundo” — constituem uma das primeiras tentativas sistemáticas de aplicar o ceticismo à análise das práticas europeias e às narrativas coloniais emergentes. Montaigne não apenas retoma elementos do pirronismo antigo, como também os reinscreve em um contexto marcado por expansão territorial, violência colonial e profunda crise epistemológica, ética e moral (Popkin, 2000, pp. 89-152).

A postura cética de Montaigne manifesta-se, antes de tudo, na recusa em aceitar como naturais ou universais as categorias europeias de civilização, moralidade e racionalidade. Ao confrontar os relatos sobre os povos indígenas com as práticas europeias, Montaigne evidencia a relatividade dos costumes e expõe a fragilidade das certezas que sustentavam a autopercepção do Ocidente. Sua famosa observação — de que cada povo considera bárbaro aquilo que não se pratica em sua própria terra — sintetiza essa crítica e revela a profundidade de sua abordagem filosófica (Montaigne, 2018, pp. 105-106, 2006).

Essa crítica não se limita a um exercício retórico. Montaigne utiliza o ceticismo como instrumento para desestabilizar a narrativa colonial que começava a se consolidar na Europa. Ao comparar a suposta “barbárie” indígena com a violência europeia — torturas, execuções públicas, perseguições religiosas, guerras internas e fomes devastadoras — ele expõe o cinismo de um continente que se autoproclamava civilizado enquanto praticava atrocidades sistemáticas. Tanto Montaigne (2018, pp. 105-106, 2006), quanto Giordani (1974, pp. 68-116; 1975), Duby (1987, 2005, pp. 23-75) e Franco Jr. (1983, p. 7), mais clara e especificamente este, registra episódios de canibalismo por fome na Europa medieval, revelando que a violência não era exclusividade dos povos recém-encontrados, mas parte constitutiva da própria

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

história europeia. Vico (2008, pp. 86-92) em seu contexto fazia duras críticas a Europa, mas, equiparando e relacionando costumes e cultura europeia com antigos e entre outros povos, para assim buscar o ideal de sociedade e civilização.<sup>1</sup> Seriam consequências dos processos de ceticismos ou dogmatismos com o colonialismo?

A leitura sobretudo de Montaigne, revela que a acusação europeia de “barbárie” dirigida aos povos indígenas não resiste ao confronto com a própria história do Ocidente (Popkin, 2000, pp. 89-152). Ao relativizar os costumes e expor a fragilidade das categorias europeias de civilização, Montaigne evidencia que a violência — literal, simbólica e institucional — sempre foi constitutiva da formação europeia. Os relatos de Franco Jr. (1983), que registram episódios de antropofagia por fome na Alta Idade Média, e as observações de Vico (2008) sobre rituais de sacrifício e ingestão simbólica entre povos que compuseram a matriz cultural europeia, reforçam essa perspectiva. Longe de serem exceções, tais práticas revelam uma lógica profunda de

---

<sup>1</sup> - Em Duarte (2024), desenvolve-se a noção de “antropofagismo político”, entendida como uma dinâmica histórica e contemporânea de apropriação, assimilação e neutralização do outro — uma forma simbólica de canibalismo que atravessa estruturas de poder. A historiografia europeia, porém, raramente reconhece que práticas de extrema violência, brutalidade ritual e até antropofagia literal fizeram parte de sua própria formação. Autores como Duby descrevem fomes, misérias e colapsos sociais tão profundos que beiram o canibalismo, mas evitam nomear diretamente tais práticas, contribuindo para a construção de uma autoimagem civilizatória que desloca a barbárie para fora da Europa. Vico, ao examinar povos que compuseram as raízes europeias — saxões, germanos, celtas, gauleses, fenícios, persas, entre outros — registra rituais de sacrifício humano e ingestão simbólica que desmentem a narrativa de excepcionalismo moral europeu. Franco Jr. demonstra, de forma ainda mais explícita, que a Idade Média foi marcada por episódios documentados de antropofagia motivada pela fome, frequentemente ocultados ou suavizados por eufemismos historiográficos. Giordani (1974; 1975), ao tratar de atos de barbárie, tende a projetá-los sobre povos “externos” ao mundo romano — asiáticos, africanos e orientais — ignorando que os chamados “bárbaros” que cercavam Roma partilhavam práticas violentas e, posteriormente, integraram-se ao Império, contribuindo para a formação da Europa medieval. Assim, o diálogo entre esses autores evidencia que a violência, a apropriação e a incorporação do outro — literal ou simbólica — são elementos estruturantes da história europeia, oferecendo base sólida para a formulação do conceito de canibalismo político.

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

apropriação, assimilação e eliminação do outro que atravessa séculos de história. É precisamente nesse ponto que nossa reflexão sobre o antropofagismo político se insere: não como apologia da antropofagia literal, mas como categoria analítica que permite compreender como sociedades — inclusive as europeias — mobilizaram, ao longo do tempo, formas figuradas e simbólicas de “devorar” o outro, incorporando suas forças, neutralizando suas diferenças e convertendo-as em instrumentos de poder, controle e dominação. Nesse sentido, o contraste estabelecido por Montaigne entre a suposta “barbárie” indígena e a violência europeia não apenas desmonta a narrativa colonial, mas ilumina continuidades históricas que, em nossas análises, configuram aquilo que denominamos canibalismo político moderno.

Nesse sentido, Montaigne é o que antecipa uma crítica que se tornaria central nos debates contemporâneos sobre colonialidade: a de que a Europa construiu sua identidade por meio da negação ou a devoração do outro. Sendo assim, A invenção das Américas — é ou pode ser entendida como construção simbólica e política — exigiu a produção de categorias que inferiorizassem ou devorassem os povos indígenas, legitimando sua dominação e miséria imposta. Montaigne, ao suspender o juízo sobre essas categorias, revela sua artificialidade e expõe o caráter ideológico das narrativas coloniais (Popkin, 2000, pp. 89-152).

Sua postura aproxima-se, em muitos aspectos, do ceticismo pirrônico. A *epoché* — suspensão do juízo — aparece em sua recusa em afirmar a superioridade europeia; a *ataraxia* — tranquilidade — manifesta-se na busca por uma compreensão mais equilibrada e menos dogmática das diferenças culturais. Como já observado e bem destacado por Marcondes (2019), o ceticismo moderno não é mera repetição do pirronismo antigo, mas sua reinterpretação em um contexto marcado por

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

transformações geopolíticas profundas. Logo, Montaigne encarna essa reinterpretação do ceticismo filosófico ao aplicar a dúvida não apenas ao conhecimento, mas também às instituições, às práticas sociais e às narrativas de poder, diluídas e fragmentadas em várias frentes de disputas, crises e conflitos, culminando no avassalador processo colonial (Pinto, 2022; Pereira, 1992; Marcondes, 2019; Bueno, 1999, 2003).<sup>2</sup>

A ironia filosófica de Montaigne torna-se ainda mais evidente quando ele descreve a vida dos povos indígenas. Ao destacar sua simplicidade, sua organização social, sua relação com a natureza e a ausência de muitos dos vícios europeus — avareza, dissimulação, inveja, mentira — Montaigne não idealiza esses povos, mas utiliza sua descrição para revelar a artificialidade e a corrupção das práticas europeias. Sua crítica, embora sutil, é contundente: a Europa, que se via como ápice da civilização, mostrava-se profundamente marcada por contradições internas e por uma violência que superava, em muitos aspectos, aquilo que atribuía aos outros. Nesse ponto, o ceticismo de Montaigne revela sua força política. Ao questionar as bases morais e epistemológicas da colonização, ele expõe a fragilidade das justificativas utilizadas para legitimar a dominação europeia. A dúvida torna-se,

---

<sup>2</sup> - Assim, o diálogo entre Montaigne, Franco Jr., Vico, Marcondes, Bueno, Landesman, Pereira, Pinto e tantos outros aqui mobilizados não apenas reforçam a crítica à narrativa (ou falsa/equivocada narrativa) civilizatória europeia, mas também evidenciam a persistência histórica de práticas — literais, simbólicas e institucionais — de apropriação, dominação e eliminação do outro. Cada um desses autores, a seu modo, ilumina dimensões distintas de um mesmo processo: a construção de uma identidade europeia fundada na negação, na subjugação e na devoração metafórica ou simbólica daqueles que foram classificados como “bárbaros”. A articulação dessas leituras, portanto, não servem apenas para revisitar o passado, mas para fundamentar a hipótese interpretativa que orienta este ensaio: a de que tais mecanismos de violência e assimilação constituem a base histórica do que denominamos canibalismo político moderno, categoria que permite compreender continuidades profundas entre a formação do Ocidente e suas práticas contemporâneas de poder.

.....

assim, instrumento de resistência intelectual, capaz de desestabilizar discursos hegemônicos e de revelar a complexidade das relações entre Europa e povos colonizados. É justamente nesse diálogo — entre a crítica montaigniana, as análises históricas de Vaifas, Marx, Engels e Hobsbawm, e a antropologia política de Clastres — que se delineia um quadro mais amplo das estruturas de poder, violência e apropriação que sustentaram a expansão europeia e que continuam a informar nossas interpretações contemporâneas (Vaifas, 2021; Marx, 2004, 2006; Hobsbawm, 2011; Engels, 2014; Clastres, 2015). Talvez ainda estejamos passando pelas crises epistêmicas, novas ou semelhantes. E que o ceticismo pode nos ser instrumento de compreensão e de “rupturas.”

Portanto, vale dizer que, ao mesmo tempo, é perceptível que Montaigne reconhece os limites de sua própria posição e contexto. Ele sabe que escreve a partir da Europa e que sua crítica não é suficiente para deter a violência colonial. Contudo, sua reflexão inaugura uma linha de pensamento que, séculos mais tarde, seria retomada por autores que buscariam compreender a colonialidade como estrutura de poder, saber e ser. Seu ceticismo, portanto, não é apenas filosófico; é histórico, político e antropológico. Talvez próximo a um tipo de humanismo. Um humanismo cético e crítico, longe dos limites do medievo e renascentista (Popkin, 2000, pp. 89-152).

Desse modo, Montaigne representa um ponto de inflexão na modernidade. Ele demonstra que o ceticismo — longe de ser apenas método intelectual — pode funcionar como ferramenta crítica capaz de revelar as contradições da expansão europeia e de questionar as narrativas que sustentaram a invenção das Américas. Sua obra evidencia que a dúvida, quando aplicada às estruturas de poder, torna-se

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

instrumento de desnaturalização e de resistência, abrindo espaço para outras formas de compreender o mundo e as relações entre os povos.

Conclui-se ou dito de outra forma, este ensaio com algumas das reflexões e críticas, diretas e indiretas já mencionadas – ora com certo tom Irônico, e outrora com tom Cínico e Cético Filosófico para com os eurocentrismos e ocidentalismos, sobretudo prudentes quanto à própria vida e à integridade física, inspiradas em Michel de Montaigne em relação aos europeus e aos povos indígenas aos quais teve acesso e os descreveu em sua obra *Ensaíos* (especialmente no Livro I e II), já que onde (Cultura e Sociedade) em que se há dogmas rígidos e intolerantes – precisamos ser prudentes e cautelosos no que diz respeito ao se dizer-falar, bem como ao que se escrever. Logo, a seguir um pequeno trecho que trata das comparações e associações entre os supostos selvagens indígenas e os supostos civilizados europeus; entre os supostos bárbaros indígenas e os supostos civilizados europeus; entre a suposta violência indígena e a suposta não violência europeia; entre as chamadas “inculturas” e a “cultura”. Sendo assim, precisamos ter cautela e prudência diante dos últimos ou segundos e seus seguidores para expor o seguinte,

Mas, voltando ao assunto, não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos (os indígenas); e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. É natural, porque só podemos julgar da verdade e da razão de ser das coisas pelo exemplo e pela ideia dos usos e costumes do país em que vivemos.

"(...) A essa gente chamamos selvagens como denominamos selvagens os frutos que a natureza produz sem intervenção do homem. No entanto aos outros, àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento natural modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

vivas, vigorosas, autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar ao nosso gosto corrompido.

Entretanto, em certas espécies de frutos dessas regiões, achamos um sabor e uma delicadeza sem par e que os torna dignos de rivalizar com os nossos. Não há razão para que a arte sobrepuje em suas obras a natureza, nossa grande e poderosa mãe. Sobrecarregamos de tal modo a beleza e riqueza de seus produtos com as nossas invenções, que a abafamos completamente. Mas, onde permaneceu intata e se mostra como é realmente, ela ridiculariza nossos vãos e frívolos empreendimentos.

(...) Todas as coisas, disse Platão, produzem-nas a natureza ou o acaso, ou a arte. As mais belas e grandes são frutos das duas primeiras causas; as menores e mais imperfeitas, da última. Esses povos não me parecem, pois, merecer o qualificativo de selvagens somente por não terem sido senão muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano e não haver quase nada perdido de sua simplicidade primitiva.

(...). Lamento que Licurgo e Platão não tenham ouvido falar delas, pois sou de opinião que o que vemos praticarem esses povos, não somente ultrapassa as magníficas descrições que nos deu a poesia da idade de ouro, e tudo o que imaginou como suscetível de realizar a felicidade perfeita sobre a terra, mas também as concepções e aspirações da filosofia. Ninguém concebeu jamais uma simplicidade natural elevada a tal grau, nem ninguém jamais acreditou que pudesse a sociedade subsistir com tão poucos artifícios.

É um país, diria eu a Platão, onde não há comércio de qualquer natureza, nem literatura, nem matemáticas; onde não se conhece sequer de nome um magistrado; onde não existe hierarquia política, nem domesticidade, nem ricos e pobres. Contratos, sucessão e partilhas ali são desconhecidos; em matéria de trabalho só sabem da ociosidade; o respeito aos parentes é o mesmo que dedicam a todos; o vestuário, a agricultura, o trabalho dos

---

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

metais aí se ignoram; não usam vinho nem trigo; as próprias palavras que exprimem a mentira, a traição, a dissimulação, a avareza, a inveja, a calúnia, o perdão, só excepcionalmente se ouvem. Quanto a República que imaginava lhe pareceria longe de tamanha perfeição!

"São homens que saem das mãos dos deuses."

"Como essas, foram as primeiras leis da natureza."

A região em que esses povos habitam é de resto muito agradável. O clima é temperado a ponto de, segundo minhas testemunhas, raramente se encontrar um enfermo. Afirmaram mesmo nunca terem visto algum epilético, remeloso, desdentado ou curvado pela idade. A região estende-se à beira-mar e é limitada do lado da terra por platôs e altas montanhas, a cerca de cem léguas, o que representa a profundidade de seus territórios.

Têm peixe e carne em abundância, e de excelente qualidade, contentando-se com os grelhar para os comer.

(...) Suas residências constituem-se de barracões com capacidade para duzentas a trezentas pessoas, e são edificadas com troncos e galhos de grandes árvores enfiados no solo e se apoiando uns nos outros na cumeada, à semelhança de certos celeiros nossos cujos tetos descem até o chão fechando os lados. Possuem madeiras tão duras que com elas fabricam espadas e espetos para grelhar os alimentos. Seus leitos, formados de cordinhas de algodão, suspendem-se ao teto, como nos nossos navios. Cada qual tem o seu, dormindo as mulheres separadas dos maridos.

Levantam-se com o sol e logo merendam, não fazendo outra refeição durante o resto do dia. Não bebem ao se alimentarem, agindo nesse ponto, segundo saídas, como outros povos. Fora das refeições, bebem quanto e quando querem. Sua bebida extrai-se de certa raiz; tem a cor de nossos claretes e só a tomam morna. Conserva-se apenas dois ou três dias, com um gosto algo picante, sem espuma. É digestiva e laxativa para os que não estão acostumados e muito agradável para quem se habitua a ela. Em lugar de pão, comem uma

---

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

substância branca parecida com o coentro cozido. Experimentei, é doce e algo inosso. Passam o dia a andar; os jovens vão à caça de animais grandes contra os quais empregam o arco unicamente. Enquanto isso, uma parte das mulheres diverte-se com o preparar a bebida, o que constitui sua principal ocupação. (Montaigne, 2018, Livro I, Cap. XXXI, pp. 105-106). (..)

"(...) Os selvagens, que assam e comem o corpo dos mortos, provocam em mim uma impressão menos penosa do que os que os atormentam e torturam quando ainda em vida; não posso sequer assistir calmamente às execuções capitais impostas pela nossa justiça, por mais razoáveis que sejam" (Montaigne, 2018, Livro II, Cap. XI, p. 206). (...)

Podemos dizer que Montaigne explora indiretamente a condição social, psíquica, cultural, antropológica, filosófica, sociológica e teológica dos europeus e de seus contrários — os indígenas. Em tais associações críticas, sutis e irônicas, expõe onde talvez resida a verdadeira selvageria e barbaridade. O que mordazmente ele afirma: “Os selvagens, que assam e comem o corpo dos mortos, provocam em mim uma impressão menos penosa do que os que os atormentam e torturam quando ainda em vida; não posso sequer assistir calmamente às execuções capitais impostas pela nossa justiça, por mais razoáveis que sejam” (Montaigne, 2018, L. I-II, Cap. XI, p. 206). Tais fatos são bem raros de serem expostos pelo ocidentalismo.

Ao dizer isso, Montaigne sabia claramente quantos europeus se devoraram pela miséria, pobreza e fome durante a história da Europa — não uma ou duas vezes, mas inúmeras vezes, nos processos sócio-históricos do produto europeu e de suas relações sociais, culturais, políticas e econômicas. Fatos que Vico, Duby, Le Goff e outros comentam discretamente e sob diversos eufemismos. Franco Jr. (1983), porém,

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

demonstra com clareza as condições de vida, alimentação e sobrevivência durante a Alta Idade Média europeia.

Esse fato talvez esteja ligado à reorganização promovida pelos carolíngios, o que possivelmente ajuda a explicar a expansão territorial realizada por Carlos Magno. Contudo, essa recuperação foi desigual no tempo e no espaço. Em muitos locais e em muitos momentos, a fome e a mortalidade continuavam acentuadas. Uma crônica da região do Mosela afirma, no final do século VIII, que “os homens comiam os excrementos uns dos outros, homens comiam homens, irmãos comiam seus irmãos, as mães comiam seus filhos” (Franco JR., 1983, p. 07).

Assim, o percurso que fizemos da Grécia Antiga ao encontro com o Novo Mundo mostram que o ceticismo não é apenas uma atitude filosófica, mas um instrumento crítico capaz de iluminar as tensões que atravessam a formação da modernidade europeia. Que foi o nosso foco e recorte principal aqui. O diálogo entre Montaigne e autores como Marcondes e todos os demais aqui, evidenciam que a dúvida — longe de paralisar — revela as contradições internas do Ocidente, expõe a violência de suas narrativas coloniais e desestabiliza as certezas que sustentaram a invenção das Américas. Nesse sentido, compreender o ceticismo é compreender também a própria lógica da modernidade e seus desdobramentos políticos, econômicos, culturais, sociais, religiosos, epistêmicos e históricos.

.....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo: Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- BERBARA, Maria; MENEZES, Renata; HUE, Sheila (org.). *França Antártica: ensaios interdisciplinares*. São Paulo: UNICAMP, 2020.
- BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- BOUCHERON, Patrick; DELALANDE, Nicolas. *Por uma história-mundo*. São Paulo: Autêntica, 2014.
- BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2012.
- BUENO, Eduardo. *O descobrimento das Índias: o diário da viagem de Vasco da Gama*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.
- BUENO, Eduardo. *Américo Vespúcio: novo mundo – as cartas que batizaram a América*. São Paulo: Planeta, 2003.
- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. São Paulo: Paulus, 2006.
- CAMINHA, Pero Vaz de. *As cartas de Pero Vaz de Caminha*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia*. Rio de Janeiro: FGV, 2017.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2006.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- COLOMBO, Cristóvão. *Diários da descoberta da América*. São Paulo: L&PM, 2000.
- .....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

.....

DUARTE, Marcelo Barboza. O que é história, o sentido da história e a historiografia. *Oficina Do Historiador*, 14(1), 2021, e38960. <https://doi.org/10.15448/2178-3748.2021.1.38960>

DUARTE, Marcelo Barboza. Antropofagismo político ou canibalismo político moderno? Práticas simbólicas e figuradas como instrumentos de apropriação do outro e de suas qualidades: um ensaio. *Idealogando: Revista de Ciências Sociais da UFPE*, v. 8, n. 1, 2024. Publicado em: 30 dez. 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/idealogando/article/view/264885>

DUARTE, Marcelo Barboza. Por outras historiografias, antropologias e histórias da filosofia. *Revista Observatório*, v. 10, n. 1, p. a11, 2024. DOI: 10.20873/uft.2447-4266.2024v10n1a11pt. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/observatorio/article/view/16050>. Acesso em: 20 mar. 2026.

DUARTE, Marcelo Barboza. Filosofias e teologias etnocêntricas ou etnocêntricas filosofias e teologias? Futebol, política, sociologia, antropologia, filosofia, religião e práticas etnocêntricas e xenófobas. *Epistemologia e Práxis Educativa – EPeduc*, v. 8, n. 1, p. 1–13, 2025. DOI: 10.26694/epeduc.v8i1.6225. Disponível em: <https://periodicos.ufpi.br/index.php/epeduc/article/view/6225>. Acesso em: 20 mar. 2026.

DUARTE, Marcelo Barboza. Elementos de práticas feudais “ontem” e “hoje”: o que o Sul Global tem a ver com isso? *Monxorós – Revista em Ciências Sociais e Humanas*, v. 1, n. 04, 2025. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/rmx/article/view/7482>

DUARTE, Marcelo Barboza. Percepções, construções e reflexões geopolíticas sobre o monstro Frankenstein de Mary Shelley: um ensaio contemporâneo. *Monxorós – Revista em Ciências Sociais e Humanas*, v. 1, n. 05, 2026. Disponível em: <https://periodicos.apps.uern.br/index.php/rmx/article/view/7483>

DUBY, Georges. *O ano mil*. Lisboa: Edições 70, 1987.

DUBY, Georges. *Ano 1000 ao ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: UNESP, 2005.

.....

**Duarte, M. Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.**

- .....
- DUMOULIN, Olivier. *O papel social do historiador*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- FERRO, Marc. *A colonização explicada a todos*. São Paulo: UNESP, 2017.
- FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GIORDANI, Mário Curtis. *História dos reinos bárbaros*. Rio de Janeiro: Vozes, 1974.
- GUTHRIE, W. K. C. *História da filosofia grega*. São Paulo: Paulus, 2007.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2019.
- HOBSBAWM, Eric. *A era dos extremos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- KERFERD, G. B. *O movimento sofista*. São Paulo: Loyola, 2003.
- LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. São Paulo: Loyola, 2006.
- LE GOFF, Jacques. *Uma breve história da Europa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.
- LE GOFF, Jacques. *As raízes medievais da Europa*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.
- LONG, A. A. *De Epicuro a Epicteto: estudos de filosofia helenística e romana*. São Paulo: Loyola, 2008.
- MARCONDES, Danilo. *Raízes da dúvida: estudos sobre o ceticismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- .....

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PEREIRA, Antônio. *Diários de bordo de Cristóvão Colombo*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

PEREIRA, Oswaldo Porchat. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: UNESP, 2018.

PINTO, Luís O. *Rota da seda*. São Paulo: Contexto, 2022.

POPKIN, Richard. *História do ceticismo: de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VICO, Giambattista. *Ciência nova*. São Paulo: Ícone, 2008.

---

**Duarte, M. *Da Grécia Antiga ao Novo Mundo:  
Ceticismo(s), Crise Europeia e a Invenção das Américas.***



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## *Akira:* hibridismo do humano e o retorno do ciborgue

**Luan Henrique Menezes Maciel**

<https://orcid.org/0000-0002-0531-0847>

<https://lattes.cnpq.br/4977320997735350>

[henrique.luan0206@gmail.com](mailto:henrique.luan0206@gmail.com)

**André Augusto Trindade Arrais**

<https://orcid.org/0009-0005-4288-4881>

<https://lattes.cnpq.br/9797055949650382>

[andrearrais29@gmail.com](mailto:andrearrais29@gmail.com)

**Resumo:** Este ensaio analisa a obra japonesa Akira como expressão simbólica do hibridismo humano-máquina e da crise do humanismo moderno. A partir do devir-ciborgue de Tetsuo Shima, investiga-se a dissolução das fronteiras entre o orgânico e o tecnológico, mobilizando conceitos desenvolvidos por Donna Haraway, Bruno Latour, Gilles Deleuze e Félix Guattari, Louis Althusser, Nick Land e Mark Fisher. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem teórico-conceitual de caráter analítico, examinando a obra como um dispositivo crítico capaz de evidenciar transformações ontológicas e políticas do sujeito na modernidade tardia. O estudo demonstra como a figura do ciborgue desestabiliza dicotomias fundamentais – humano/não humano, natureza/cultura e técnica/corpo – operando como metáfora das dinâmicas de aceleração capitalista e dos processos de desterritorialização pós-humanos. Conclui-se que Akira sugere uma reconfiguração do humano a partir da falência do projeto moderno e da emergência de novas formas híbridas de subjetividade e sensibilidade coletiva.

**Palavras-chave:** Ciborgue; Pós-humanismo; Cyberpunk; Aceleração.

**Abstract:** This essay analyzes the Japanese work Akira as a symbolic expression of human-machine hybridity and of the crisis of modern humanism. Through the

.....

cyborg becoming (devenir-cyborg) of Tetsuo Shima, it investigates the dissolution of the boundaries between the organic and the technological, mobilizing concepts developed by Donna Haraway, Bruno Latour, Gilles Deleuze and Félix Guattari, Louis Althusser, Nick Land, and Mark Fisher. Methodologically, the research adopts an analytical theoretical-conceptual approach, examining the work as a critical device capable of revealing ontological and political transformations of the subject in late modernity. The study demonstrates how the figure of the cyborg destabilizes fundamental dichotomies-human/nonhuman, nature/culture, and technology/body-operating as a metaphor for the dynamics of capitalist acceleration and for posthuman processes of deterritorialization. It concludes that Akira suggests a reconfiguration of the human grounded in the failure of the modern project and in the emergence of new hybrid forms of subjectivity and collective sensibility.

**Keywords:** Cyborg; Posthumanism; Cyberpunk; Acceleration.

**CRedit-IA Positiva:** Declaro que o uso de ferramentas de Inteligência Artificial foi estritamente instrumental e que assumo a responsabilidade humana integral pelo conteúdo do artigo.  
Ferramenta de IA utilizada: ChatGPT  
Versão / modelo: GPT-5.3  
Finalidade do uso: Revisão linguística/gramatical e organização ou reestruturação textual.  
Tipo de uso: Apoio linguístico e apoio organizacional.  
Limites do uso: Todas as ideias mobilizadas ao longo do trabalho são de autoria exclusiva dos autores deste trabalho, bem como todo o processo de escrita (com exceção da revisão gramatical e ortográfica, realizada pelo ChatGPT por fins de praticidade).

[Veja o modelo completo de Declaração CRedit-IA, criado pelo Virtualia Journal.](#)

.....

## Introdução

A ficção científica japonesa do final do século XX desenvolveu narrativas voltadas às relações entre tecnologia, corpo e transformação social. Entre essas obras, *Akira*, de Katsuhiro Otomo, articula estética *cyberpunk*<sup>1</sup>, memória histórica do pós-guerra japonês e discussões filosóficas sobre a crise do humanismo moderno. Publicado originalmente em mangá entre 1982 e 1990 e adaptado para o cinema em 1988, *Akira* apresenta uma narrativa situada em Neo-Tóquio após a destruição provocada por uma guerra de escala global. O cenário reúne conflitos políticos, experimentos científicos e alterações radicais do corpo humano. Nesse sentido, a narrativa coloca em questão divisões que organizaram o pensamento moderno entre humano e máquina, natureza e técnica, orgânico e artificial. A transformação progressiva de Tetsuo Shima expõe um processo de hibridização que tensiona essas divisões e aponta para formas de subjetividade ligadas ao desenvolvimento tecnocientífico contemporâneo.

Este ensaio examina a obra como representação dessa hibridização entre humano e máquina e como expressão da crise das categorias humanistas que sustentaram a centralidade do sujeito moderno. A análise mobiliza contribuições da filosofia da tecnologia, da teoria crítica e do pensamento pós-humano, em diálogo com Donna Haraway, Bruno Latour, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Louis Althusser, Nick Land e Mark Fisher. A trajetória de Tetsuo Shima é tomada como ponto de

---

<sup>1</sup> Termo inicialmente popularizado por Gardner Dozois (1984), em uma matéria publicada no jornal Washington Post, no mesmo ano de lançamento do livro mais emblemático do subgênero *cyberpunk*: *Neuromancer* (1984), de William Gibson. O *cyberpunk*, por sua vez, tem como característica marcante e indissociável diversos elementos relacionados aos avanços tecnológicos sob o pano de fundo de um futuro distópico onde o governo é controlado por megacorporações: com personagens, em sua maior parte, híbridos de carne e máquina (ciborgues), alta tecnologia e militarização opressora bastante marcada, sempre em parceria ou à serviço dessas megacorporações tecnofascista (Costa, 2021, p. 28).

.....

.....

observação para discutir transformações ontológicas e políticas que atravessam o sujeito na contemporaneidade.

A abordagem adotada é teórico-conceitual. A obra é analisada como artefato cultural que permite observar mudanças nas formas de organização da técnica, do poder e da subjetividade. Nesse quadro, *Akira* apresenta um campo narrativo no qual se tornam visíveis processos de desterritorialização do humano e a emergência de formas híbridas de existência que deslocam o modelo antropocêntrico herdado da modernidade. A análise proposta neste ensaio parte de uma questão fundamental: De que maneira a transformação de Tetsuo permite discutir a dissolução das fronteiras que sustentaram a centralidade do humano na modernidade? A leitura apresentada considera que a narrativa construída por Katsuhiro Otomo expõe processos nos quais corpo, técnica e poder se entrelaçam. Tetsuo aparece como efeito de forças tecnológicas, militares e científicas que atravessam sua existência. A obra oferece um campo narrativo no qual se observam deslocamentos ontológicos associados ao desenvolvimento tecnocientífico contemporâneo.

O texto desenvolve três movimentos analíticos. A primeira seção examina o contexto histórico e cultural ligado à produção de *Akira*. A segunda seção analisa a trajetória de Tetsuo a partir da hibridização entre corpo humano e técnica em diálogo com debates da filosofia da tecnologia e da teoria social. A seção final retoma a figura do ciborgue em confronto entre interpretações teóricas distintas, colocando em diálogo a formulação de Donna Haraway com leituras associadas à dinâmica maquínica discutida por Nick Land. Esse contraste permite examinar modos diferentes de compreender a transformação de Tetsuo e as formas de subjetividade que emergem na narrativa.

.....

## **1. Neo-Tóquio, trauma histórico e experimentação biopolítica: calibrando o devir-ciborgue.**

Algo pareceu estranho no segundo em que vi seu rosto. É estranho. Ele estava vestindo o que parecia ser uma bata branca de hospital. Ele agia como uma pessoa diferente. Yamagata perguntou se ele era realmente Tetsuo ou se era outra pessoa (Akira, 1991).

A maquinaria moderna é um deus irreverente e ascendente, arremedando a ubiquidade e a espiritualidade do Pai (Haraway, 2009, p. 43).

A obra japonesa *Akira*, publicada em mangá no ano de 1982 a 1990, e lançada como filme em 1988, é ambientada em um futuro distópico *cyberpunk* onde, após a ocorrência de uma Terceira Guerra Mundial com a culminância da destruição de Tóquio por meio de uma nova ogiva nuclear, nos conduz a acompanhar Tetsuo Shima, um delinquente juvenil parte de uma gangue liderada por Shotaro Kaneda que, após ter um encontro desastroso com Takeshi, uma criança com habilidades especiais (*espers*), é levado pelo exército encabeçado pelo Coronel Shikishima, dando início a tentativa de resgate de Kaneda pelo amigo de infância capturado, ao mesmo tempo que Tetsuo perpassa pela obra tentando lidar com as novas capacidades e as consequências disso.

Com isto dado, neste cenário pós-apocalíptico, reerguendo-se das ruínas de uma (Neo-) Tóquio vivendo a à margem de uma sociedade instável, violenta e repressiva, eles enfrentam os desafios de um mundo em reconstrução, ainda abalado pelas consequências de uma guerra desencadeada pela chegada de Akira, catalisada pela explosão. Entretanto, todo o universo ambientado pela obra não se limita apenas

.....

.....

a uma construção imaginativa de seu autor, Katsuhiro Otomo, descolada da realidade. Conforme Klinsmann Elias da Costa (2021) aponta em sua dissertação dedicada a analisar a obra sob a lente da semiótica da biopolítica que permeia o universo de *Akira*, o mangá é escrito em meio ao *zeitgeist* nipônico oitocentista, quando o mundo “começa a viver dilemas levantados por atentados terroristas, crises de energia e o contínuo conflito da guerra fria” (Costa, 2021, p. 31), além de dialogar diretamente com a intervenção dos EUA, ocorrida 37 anos antes de seu lançamento – contexto marcado pela ocupação militar norte-americana no Japão após o fim da Segunda Guerra Mundial, pela imposição de reformas políticas e institucionais e pela reorganização do Estado japonês sob forte influência estadunidense –, também mobilizando o sentimento forte de reestruturação pós-guerra que pairava pelos estratos da sociedade japonesa maculada pelo trauma da bomba atômica.

Nesse sentido, a história de *Akira* se desenvolve em uma Tóquio pós-incidente nuclear, período marcado por uma sociedade profundamente traumatizada pela guerra, no qual emergem novas formações e configurações sociais resultantes da desigualdade econômica e da desestruturação sociopolítica típica de sistemas capitalistas (Costa, 2021, p. 31), instaurada após o incidente atômico que posteriormente recebeu o nome de Akira. Costa também observa que “os escritores, afetados pelas consequências dos eventos traumáticos, encontraram na produção dos mangás e dos animes uma válvula de escape cultural” (Costa, 2021, p. 31). Por essa via, “os produtos serviam de objeto crítico para se pensar a guerra e seus efeitos, a sociedade moderna e o capitalismo” (Costa, 2021, p. 31).

Katsuhiro Otomo nos conduz inicialmente através de um enredo centrado em dois adolescentes de uma gangue de motociclistas, sendo eles Shotaro Kaneda, o líder da gangue, e seu melhor amigo e antagonista da obra, Tetsuo Shima. A trama se

.....

.....

intensifica a partir do encontro de Tetsuo durante uma colisão com uma criança *esper* em fuga. Durante a perseguição, Tetsuo colide sua moto com a criança. Logo após esse evento, Tetsuo é sequestrado pelas forças paramilitares de Neo-Tóquio e submetido a estudos, exames e experiências genéticas invasivas, como um verdadeiro rato de laboratório. Os militares acreditam que, após o contato, ele teria sofrido alterações e adquirido poderes semelhantes aos dos *espers*. Aos poucos, revela-se que a catástrofe ocorrida no país teria sido provocada por uma das crianças *esper*. Diante disso, ao experimentar o poder que lhe surge quase por acaso, Tetsuo inicia uma nova jornada de experimentação de suas próprias possibilidades híbridas: já não mais apenas humano, mas também não propriamente um *esper* de nascença.

Costa (2021, p. 65) estabelece um paralelo particularmente elucidativo entre a captura de Tetsuo e de outras crianças *espers*, submetidas a experimentos destinados a convertê-las em armas militares, e a história dos experimentos conduzidos em campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial. Tal leitura aproxima a narrativa de Akira de uma crítica mais ampla às práticas científicas e tecnológicas desenvolvidas sob regimes totalitários, como aquelas levadas a cabo pela Alemanha nazista, pelo Japão imperial e por outros países do Eixo, nas quais o avanço técnico esteve intrinsecamente associado à instrumentalização de corpos previamente desumanizados pelo poder estatal. Nesses contextos, indivíduos reduzidos à condição de cobaias tornaram-se suporte material para a produção de saberes e tecnologias, evidenciando a íntima relação entre violência política, experimentação científica e gestão biopolítica da vida.

Sob essa perspectiva, a reflexão de Yuk Hui contribui para ampliar essa análise ao questionar a ideia de que a técnica se desenvolve de maneira neutra ou universal. A partir do conceito de *cosmotécnicas*, o filósofo chinês argumenta que toda tecnologia

.....

.....

se encontra vinculada a uma determinada cosmologia e a um regime histórico de organização do mundo, no qual valores morais, formas de poder e concepções de humanidade se articulam (Hui, 2016). Nessa chave, os experimentos realizados sobre os corpos das crianças *espers* podem ser compreendidos como expressão de uma configuração técnica específica, em que o desenvolvimento tecnológico se articula diretamente à administração e exploração da vida. Em *Akira*, tal dinâmica torna-se visível na forma como o corpo de Tetsuo é progressivamente capturado por um aparato científico-militar que busca transformar suas potencialidades em instrumento de poder – poder este que, ao longo da obra, é reapropriado por ele mesmo e pelos *espers* que, mesmo cativas e instrumentalizadas, os garotos e garotas paranormais demonstram em certos momentos níveis de individualidade que resultam inclusive no ato final do mangá, quando as crianças superam suas condições de ferramentas para assumir a condição de quem controla as ferramentas, que são seus próprios corpos (Costa, 2021, p. 65).

Com um evidente complexo de inferioridade por ser constantemente tratado como o membro mais frágil da gangue, a busca existencial de Tetsuo por sua própria identidade toma um novo rumo após esse choque entre o humano e o ser híbrido, levantando questões acerca da aceleração tecnológica no que tange ao derretimento/dissolução dessas fronteiras binárias que separam o humano da técnica. A linha entre o orgânico e o exógeno se torna cada vez mais tênue, lançando Tetsuo na espiral caótica de um devir experienciado não apenas por ele, mas por todos ao seu redor. Agora como um híbrido, Tetsuo se apropria de sua nova condição com o objetivo de finalmente demonstrar sua força, invertendo as dinâmicas de poder que outrora o subjugaram, por meio de uma certa vantagem/apropriação tecnológica (ainda podemos falar nos termos de evolução?). Envolvido em sua própria expansão

.....

.....

esquizofrênica de potencialidades, antes inimagináveis, Tetsuo quer mais. Tetsuo quer expandir seu poder. *Tetsuo quer Akira*.

Como Costa (2021, p. 32) evidencia,

Nota-se uma trama de disputa política se constituir em torno de Neo Tokyo, envolvendo diversos grupos sociais: políticos tradicionais, um movimento revolucionário organizado e infiltrado no governo, forças militares que diversas vezes agem de forma independente ao governante e uma organização religiosa com monges combatentes.

Pode-se interpretar a obra sob o panorama do hibridismo e da dissolução promovida pela via (hiper-)tecnológica em que a trama se desenvolve, articulando-se a instâncias que abrem horizontes interpretativos diversos: desde o devir de Tetsuo e seu anseio de construir um Corpo sem Órgãos<sup>2</sup> – entendido como uma tentativa de reconstrução de si – até uma possível leitura aceleracionista, perceptível tanto no ethos de Neo-Tóquio quanto no próprio processo de transformação acelerada do personagem. Contudo, isso não significa que se trate de um processo limpo ou desprovido de fantasmagoria. Tetsuo, imerso em um mundo miserável, no qual a luta política parece retornar continuamente ao seu princípio de conflito, não é mais do que uma peça inserida em um devir histórico do qual ele não é, propriamente, o protagonista. Nesse sentido, portanto, Akira pode ser lido como alegoria da dissolução do humanismo moderno diante de processos tecnocapitalistas de aceleração.

O filósofo marxista francês Louis Althusser (1918–1990) denominou de humanismo a crença de que haveria sujeitos humanos situados por trás dos processos sociais. No entanto, tal crença constitui antes uma projeção ideológica de uma fantasia acerca do humano, obscurecendo o fato de que aquilo que chamamos de

---

<sup>2</sup> “O CsO é o que resta quando tudo foi retirado. E o que se retira é justamente o fantasma, o conjunto de significâncias e subjetivações” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 10).

.....

“humano” é, na realidade, resultado de determinações concretas (Sampedro, 2023, p. 669). Partindo dessa crítica, Nick Land radicaliza o problema ao articulá-lo a uma perspectiva niilista profundamente marcada pelo fetichismo tecnológico. Em sua formulação aceleracionista, o capitalismo aparece como um processo tecnoeconômico autônomo que progressivamente corrói as categorias centrais do humanismo ocidental, deslocando a agência histórica do humano para dinâmicas maquínicas, técnicas e informacionais que excedem sua capacidade de controle. Tal perspectiva, desenvolvida no contexto intelectual do *Cybernetic Culture Research Unit* (1995–2003)<sup>3</sup>, coletivo do qual Land foi um dos idealizadores durante seu período como professor de Filosofia Continental na Universidade de Warwick, acabou posteriormente servindo de base para formulações neorreacionárias (NRx). Nesse horizonte teórico, a aceleração tecnológica inerente ao capitalismo aponta para a progressiva obsolescência do humano diante da emergência de formas híbridas de subjetividade, inteligências artificiais e sistemas maquínicos cada vez mais complexos, configurando um cenário no qual o próprio capitalismo parece operar como uma entidade advinda do futuro que anuncia, em última instância, a dissolução da centralidade humana (Land, 2024, tradução por Clarice Pelotas).

Por essa via, a base real desse processo de aceleração – isto é, o fluxo tecnoeconômico – aparece como aquilo que produz os sujeitos, e não o contrário. Em vez de depender da agência humana, para Land, tal dinâmica tende a operar de modo relativamente autônomo, sobretudo quando não há intervenção em seus ruídos (zonas de instabilidade, fricção, ruptura ou desvio), capazes de instaurar algum grau

---

<sup>3</sup> O *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU) foi um coletivo interdisciplinar de pesquisa teórica vinculado à Universidade de Warwick, no Reino Unido, ativo sobretudo na década de 1990. Reunindo nomes como Nick Land e Sadie Plant, o grupo articulou filosofia continental, teoria da mídia, ficção científica, cibernética e cultura rave, desenvolvendo uma produção experimental marcada por conceitos como “aceleração” e por uma escrita híbrida entre teoria e ficção especulativa.

.....

.....

de estabilização no sistema. Nesse horizonte teórico, desenvolvido por Nick Land, o capitalismo hiper-tecnológico assume um caráter entrópico e passa a ser pensado em analogia com princípios da termodinâmica. Como observa Clarice Pelotas Rios, “entropia é o conceito da termodinâmica que mede o grau de desordem de um sistema físico: nomadismo, caos, aquilo que foge à homeostase” (Pelotas Rios, 2025, p. 651). Em sistemas fechados, a tendência da entropia é aumentar, intensificando processos de desorganização e caotização. Para Land, a entropia constitui, portanto, a própria ontologia dinâmica do colapso. É nesse sentido que a trajetória de Tetsuo pode ser interpretada: em seu devir-ciborgue e no processo de autoaprimoramento maquínico que o atravessa, o personagem se vê progressivamente capturado por um circuito entrópico fechado, como se fosse arrastado para o interior de um olho do ciclone, acelerando sua própria dissolução diante da expansão da entropia maquínica.

Segundo o diagnóstico landiano, há uma discrepância central entre a aceleração dos processos produtivos do capitalismo e o tempo de absorção-adaptação humana frente ao boom informacional e tecnológico. Isso quer dizer que a temporalidade desses fluxos tecno-econômicos se projeta de uma maneira muito mais acelerada do que é humanamente possível acompanhar sem entrarmos em um colapso instantâneo. Mas, para Land, esse colapso é iminente e inescapável. Dessa forma, mesmo que a agência humana tente intervir, regular, estabilizar e construir formas de estancar todo esse fluxo tecno-econômico acelerado, são só formas de retardar o que já está encaminhado; a tecnologia se desloca para um horizonte de futuro cada vez mais autônomo e menos dependente da agência humana. Land nomeia essa tendência de auto-regulação tecno-econômica por teleoplexia [*teleoplexy*], o que é,

.....

.....

*basicamente*, a mão invisível do mercado (conforme a Escola Austríaca) versão ciborgue e *cyberpunk*.

Enquanto Land argumenta por meio de um determinismo tecnológico com traços tecnofascistas<sup>4</sup>, Srnicek e Williams afirmam que o diagnóstico de Nick Land *confunde velocidade com aceleração*, operando através da crença míope de que “de que a velocidade capitalista por si só poderia gerar uma transição global em direção a uma singularidade tecnológica sem paralelos” (2014, p. 271). Por essa via contrária ao determinismo landiano, os autores abrem novas possibilidades de futuro pós-capitalista frente à aceleração tecnológica ao argumentarem que

Podemos estar nos movendo rapidamente somente dentro de um enquadramento definido de parâmetros capitalistas que jamais oscilam. Experimentamos apenas a crescente velocidade de um horizonte local, uma simples arremetida descerebrada; ao invés de uma aceleração que também seja navegável, **um processo experimental de descoberta dentro de um espaço universal de possibilidades**. É este último modo de aceleração que tomamos por essencial (Srnicek; Williams, 2014, p. 271, grifos nossos).

Com esse deslocamento teórico e desvio estratégico em relação ao determinismo landiano, abre-se um campo analítico distinto para interpretar processos de transformação tecnológica. É a partir dessa inflexão que retornamos a Akira. Em sua trajetória, Tetsuo Shima mostra-se incapaz de controlar plenamente seus poderes, tampouco de compreender ou transformar sozinho sua condição híbrida. Resta-lhe, sobretudo, a repetição de padrões sociais e afetivos já internalizados: o gesto do marginalizado que, diante da súbita aquisição de um poder extraordinário, busca apropriar-se de uma agência que antes lhe havia sido sistematicamente negada.

---

<sup>4</sup> O uso de aqui “traços” é apenas um eufemismo para o que ele realmente propõe, que culmina na ampla difusão de seu Iluminismo Sombrio [*Dark Enlightenment*, 2012], absorvido por setores que vão desde garotos adolescentes ressentidos com minorias sociais e abertamente nazistas (*incels* e suas infames variações), o conglomerado neorreacionário (NRx) – no qual ele é amplamente referenciado como uma das principais influências – à magnatas do Vale do Silício e o movimento MAGA, que alicerça a política fascista de Donald Trump e companhia.

.....

Expõe Althusser (2015) o seguinte:

Quanto ao humanismo socialista, pode-se considerá-lo não só como a crítica das contradições, mas também e sobretudo como a realização das aspirações "mais nobres" do humanismo burguês. Nele, a humanidade teria enfim realizado seu sonho milenar, representado nos esboços dos humanismos passados, cristãos e burgueses: que no homem e entre os homens chegue enfim o reino do Homem.

Ao deslocar aquilo que é demasiadamente humano de uma posição de protagonismo ativo – seja nas tentativas de Tetsuo Shima de impor sua própria vontade, seja nos esquemas e esforços de controle conduzidos pelo Coronel Shikishima, responsável pelos experimentos voltados ao despertar de potencialidades análogas às de Akira – a narrativa evidencia a incapacidade dessas figuras de navegar plenamente pelo mundo que emerge após 1982, ano em que tem início a Terceira Guerra Mundial desencadeada pela manifestação do poder de Akira (e também o ano de lançamento da obra em mangá). Contudo, tal constatação não implica, per se, uma derrota ou uma fuga diante da remodelação do mundo e da história. Antes, abre-se a possibilidade de pensar uma reconstrução dialética que envolve não apenas aquilo que entendemos por humano – isto é, um sujeito atravessado por processos dos quais é antes efeito do que origem –, mas também aquilo que lhe é exterior: os próprios processos impessoais que operam sem sujeitos.

Assim, tendo em vista o humanismo, o antropólogo francês Bruno Latour (1947–2022) aponta que “[...] a modernidade é definida através do humanismo, seja para saudar o nascimento do homem, seja para anunciar a sua morte. Mas esse próprio hábito é moderno, uma vez que este continua sendo assimétrico.” (2009, p. 19). Dessa forma, híbrido e sem lugar no mundo compartimentado de Neo-Tóquio, Tetsuo Shima emerge como uma singularidade moldada por seu devir: nem

.....

.....

plenamente humano, nem pertencente a outro estado evolutivo como os espers e, por associação direta, Akira. Tetsuo não pertence – e talvez jamais tenha se sentido pertencente –, sendo impulsionado por um processo de desterritorialização de si e do mundo que habita, ainda que sua reterritorialização assuma contornos monstruosos. Contudo, mesmo que fracassado e atravessado por processos que se desenrolam às suas costas, não se trata aqui de simplesmente olhar para o monstruoso e descartá-lo, mas de reconhecer que é justamente nesses movimentos aberrantes que podem emergir possíveis linhas de fuga.

Como no mundo bifurcado de Neo-Tóquio, o moderno se funda em duas instâncias assimétricas: uma ruptura temporal que indica a separação entre o antigo e o novo (na obra, o pré e o pós-1981) e um combate entre vencedores e vencidos (Latour, 2009, p. 15). Essas instâncias designam práticas que, para permanecerem eficazes, devem permanecer distintas. “O primeiro conjunto cria, por ‘tradução’, misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura. O segundo cria, por ‘purificação’, duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos de um lado, e a dos não-humanos de outro” (Latour, 2009, p. 16).

Em suma, a constituição humanista do moderno se dá por meio de uma separação em zonas mutuamente excludentes, mas dialeticamente complementares. Nas palavras de Latour (2009, p. 16), “Se jamais tivéssemos sido modernos, pelo menos não da forma como a crítica nos narra, as relações tormentosas que estabelecemos com outras naturezas-culturas teriam sido transformadas”. Também fatalmente modernos, a sociedade de Neo-Tóquio ainda perpetua esse padrão basilar que a reterritorializa após a destruição que a vinda de Akira causou. O híbrido que emerge nesse cenário se expande de maneira desordenada, criando zonas de intensidade que reconfiguram seu ser em contínua travessia.

.....

Tetsuo, em alguns momentos, se mostra incerto e inseguro, mas abandona a posição de rato de laboratório para mergulhar em sua própria experimentação esquizofrênica, acelerando esse processo ao limite. Ele deseja criar para si um Corpo sem Órgãos, um corpo que não seja mais submetido às normas e aos limites impostos. *Tetsuo quer ser ciborgue e o precursor do fim do mundo.*

## 2. A dissolução do humano e a emergência do ciborgue

“Agora eu me tornei a Morte, a destruidora de mundos”<sup>5</sup>  
(Bhagavad Gita, capítulo XI)

**Figura 1** - A transformação física de Tetsuo se inicia.



---

<sup>5</sup> Para facilitar a relação da citação com o tema aqui proposto, optamos aqui pela interpretação de J. Robert Oppenheimer sobre essa passagem do Bhagavad Gita, no qual “Morte” é usada no lugar de “Tempo” (“Eu sou o tempo, o grande destruidor dos mundos, e vim aqui para destruir todas as pessoas”).

.....

.....

Fonte: Acervo pessoal.

A monstruosidade de Tetsuo não aponta apenas para o fim: aponta para a urgência de imaginar outras formas de vida que seguem uma via contrária ao niilismo tecnofílico landiano. É por meio de uma articulação com Donna Haraway que o horizonte de possibilidades do devir-ciborgue de Tetsuo se expande e ganha novos contrastes, potências e condições de possibilidade para novos futuros. Enfim, a ironia harawayana se instaura. E em seu núcleo perpassado por contradições decorrentes da tentativa de separação entre o humano e o não humano, social e orgânico, natureza e ciência, é gestada a figura mitológica do ciborgue. Se hoje vivemos “[...] rodeados e penetrados por máquinas internas, máquinas infobiotécnicas [...]” (Berardi, 2019, p. 14), em que estágio de hibridismo nos encontramos, onde mais e mais híbridos se proliferam pelas rachaduras, pelas brechas e linhas de fuga do processo de segmentação binária, circular e linear<sup>6</sup> da modernidade? Em que medida somos tocados por Tetsuo e seu devir? Em algum futuro possível, teremos o mesmo destino que o dele, simbólica ou materialmente? O ciborgue não é apenas o resultado monstruoso da falência do humanismo; ele é, em Haraway, uma estratégia material-coalizional para recompor o comum através de misturas impuras e alianças pós-identitárias.

Com os avanços tecnológicos do fim do século XX e da virada do milênio, as fronteiras entre a pureza e o hibridismo se derretem ainda mais, colocando em jogo a

---

<sup>6</sup> “Somos segmentarizados binariamente, a partir de grandes oposições duais: as classes sociais, mas também os homens e as mulheres, os adultos e as crianças, etc. Somos segmentarizados circularmente, em círculos cada vez mais vastos, [...] Somos segmentarizados linearmente, numa linha reta, em linhas retas, onde cada segmento representa um episódio ou um "processo" [...]” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 76-77).

.....

.....

bifurcação do pensamento moderno. Nesse sentido, *Jamais fomos modernos*, porque tal separação e segmentação, a priori, nunca ocorreu de fato. Não divididos e isolados, mas interconectados em redes, acoplados em agenciamentos, formando rizomas (Deleuze; Guattari, 2011). A máquina, a potência bélica, a velocidade e a violência, celebradas pelas vanguardas futuristas<sup>7</sup>, eram vistas como símbolos e motores da modernidade. No entanto, essas tecnologias ainda permaneciam exteriores ao humano, com fronteiras nítidas que separavam o maquinário pesado do orgânico, embora essa segmentação nunca tenha sido completamente rígida, mas adaptável. Como observa Haraway (2009, p. 41), as máquinas "[...] não eram o homem, um autor de si próprio, mas apenas uma caricatura daquele sonho reprodutivo masculinista".

No universo de Akira, o acoplamento entre Tetsuo e a tecnologia bruta que se funde com sua carne representa o rompimento definitivo dessa fronteira. Esse processo de fusão maquínica, no entanto, já vem sendo transgredido no mundo real, de maneira cada vez mais palpável, impulsionado pelos avanços tecnológicos e os movimentos políticos e sociais desterritorializantes das últimas décadas<sup>8</sup>. Hoje, mais do que nunca, a máquina se acopla ao humano e o modifica.

Para Berardi (2019), a máquina "é constituída por corpúsculos bioquímicos capazes de modificar o estado do organismo e do humor. A máquina se faz signo, relação, linguagem que modela seus falantes" (p. 15). A máquina, que antes se mantinha exterior ao humano, agora acopla e se infiltra por meio de processos físicos e cognitivos. Devido à impossibilidade de se escapar a ela, inaugura-se um novo espaço-tempo: de quimeras e híbridos de máquina e organismo; "somos, em suma,

---

<sup>7</sup> Em especial, o futurismo italiano e o futurismo russo, bem como Berardi (2019) destaca.

<sup>8</sup> Conforme Paraná e Medeiros nos explicam, "[...] tal tendência globalizante à aceleração, consubstanciada na economia de trabalho vivo e na expansão das fronteiras para acumulação e valorização de capital, apresenta-se no "curto-prazismo" da dominância financeira e na crescente flexibilização da produção" (2017, p. 233).

.....

.....

ciborgues” (Haraway, 2009, p. 37). Não se trata mais de uma interconexão entre os seres distintos; trata-se de uma assimilação mútua e contínua entre organismos antes separados, agora fundidos em uma relação simbiótica. Não mais o mesmo: algo novo. *Devir-ciborgue?*

O ciborgue, nesse sentido, pode ser interpretado como o estágio final de uma mutação híbrida, erguendo-se das ruínas de uma modernidade contraditória como uma entidade onipresente. Como descreve Haraway (2009, p. 39–40),

O ciborgue não reconheceria o Jardim do Éden; ele não é feito de barro e não pode sonhar em retornar ao pó. É talvez por isso que quero ver se os ciborgues podem subverter o apocalipse do retorno ao pó nuclear que caracteriza a compulsão maníaca para encontrar um Inimigo. Os ciborgues não são reverentes; eles não conservam qualquer memória do cosmo: por isso, não pensam em recompô-lo.

Na narrativa, esse processo híbrido de travessia é acelerado até seu próprio limite. Tetsuo busca Akira, e, no encontro de intensidades produtivas e de anti-produção, “*algo como o Big Bang acontece*” quando Akira responde ao seu chamado. Inicia-se então a destruição de um mundo, ao mesmo tempo em que se vislumbra a criação de um novo horizonte, num movimento contínuo de desterritorialização-reterritorialização (Deleuze; Guattari, 2011), através de uma explosão que semelhante àquela que desencadeou todos os eventos da trama.

**Figura 2** - Uma segunda explosão iniciada por Akira, a partir do que Tetsuo se tornou.



Fonte: Acervo pessoal.

“Com o ciborgue, a natureza e a cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser o objeto de apropriação ou de incorporação pela outra” (Haraway, 2009, p. 39). Se a modernidade é definida por uma bifurcação entre o humano e os não-humanos, nos encontramos diante de um paradoxo que revela uma hipótese experimental: a modernidade é falha. E é por meio dessa falha que os seres híbridos gerados por ela encontram a possibilidade de se levantarem, incontroláveis, para derrubá-la e desterritorializá-la, bagunçando suas codificações-tronco. Seriam os híbridos protótipos de um ciborgue que se levantará, como Tetsuo em seus momentos finais, para derrubar a ordem vigente como um telos apocalíptico (Haraway, 2009, p. 38)? Nesse sentido, “saber o que os ciborgues serão é uma questão radical; respondê-la é uma questão de sobrevivência” (Haraway, 2009, p. 43).

No artigo *Spinoza, k-punk, neuropunk* (2004), Mark Fisher expõe que o devir de Tetsuo em muito se assemelha aos interesses spinozistas, ou seja, se livrar do que nos faz humanos. Afinal, ser humano é estar à mercê de uma máquina cujos interesses não se alinham aos nossos. Não somos programados biologicamente para conseguir nos afastar, naturalmente, dessas falhas. Tais falhas incluem não só o mito do humanismo, mas também a capacidade inerente ao humano de produzir sua própria miséria e se envenenar naquilo que parece bom, algo que Tetsuo também experimentou. Ainda que ele não tenha sido capaz de escapar plenamente do *Sistema*

.....

.....

*Operacional Humano* (SO), conforme Fisher apelida, isso não quer dizer que sua experimentação tenha sido um completo fracasso. A abertura persiste, o ciborgue ainda não chegou ao seu pleno potencial.

Se para Berardi (2019, p. 17), o futuro “[...] são os espaços que não conhecemos ainda e que precisamos descobrir, explorar”: **a quem interessa o(s) futuro(s) do ciborgue?**

### **3. Hiperstição enquanto vírus, infecção e o acerto de contas com o humano**

“Em breve, a Terra não suportará mais vida biológica [...] Sua espécie deixará de existir. Isso não é uma ameaça, mas um ciclo inevitável que já começou” (Ultron, *Mighty Avengers*, v. 14, 2007)

A hiperstição pós-humanista pode ser entendida, assim como a filosofia e antropologia pós-estrutural, como uma oposição às repartições binárias que territorializam corpos e desacoplam seres, confinando-os em categorias fixas e os aprisionando em “narrativas de origem”<sup>9</sup> (Haraway, 2009) que fundamentam o pensamento moderno. Nick Land (2009) expõe de forma sucinta o que seria uma hiperstição:

Hiperstição<sup>10</sup> é um circuito de retroalimentação positiva que inclui a cultura como um componente. Pode ser definida como a ciência experimental (tecn) das profecias autorrealizáveis. Superstições são apenas crenças falsas, mas hiperstições –

---

<sup>9</sup> Isto é, construções culturais que servem para naturalizar determinadas ideologias, como o patriarcado e o essencialismo biológico.

<sup>10</sup> A hiperstição, conceito desenvolvido pelo CCRU (Cybernetic Culture Research Unit), descreve situações em que ficções ou especulações sobre o futuro moldam o comportamento de indivíduos e sociedades, tornando-as profecias autorrealizáveis.

.....

.....

apenas por existirem como ideias – funcionam de forma causal para criar a própria realidade que anunciam. A economia capitalista é extremamente sensível à hiperstição, onde a confiança atua como um tônico eficaz, e o inverso também é verdadeiro. A ideia (ficcional) do Ciberespaço contribuiu para o influxo de investimentos que rapidamente o transformou em uma realidade tecno-social.

Dessa forma, a hiperstição ocorre quando uma ideia começa a ser levada a sério e, por meio dos agentes "infectados" por ela, consegue se manifestar na realidade. Isso é particularmente evidente em exemplos como livros de ficção científica que, ao especularem sobre a internet, tecnologias avançadas, paraísos artificiais e corridas armamentistas, inspiraram seus leitores a transformar tais conceitos em realidade. Uma mentira que, repetida mil vezes, se tornou verdade. O escritor William Burroughs (1917–1997), ao falar sobre a linguagem em *The Ticket That Exploded* (2010), resumiu bem: *a hiperstição, assim como a linguagem, nada mais é do que um vírus*. Ou, conforme explica Keith Aoki (1999):

O poder mercurial e terrível da linguagem a torna uma ameaça. Para se replicar, os vírus se conectam ao DNA vivo. Vírus são programas, ativando-se enquanto o DNA do organismo hospedeiro perde a capacidade de distinguir o que é 'eu' e o que é 'outro'. Como um vírus, a linguagem é um padrão de informação não vivo, uma configuração de significado que se conecta à consciência, um programa aguardando para ser executado, alterando tanto a consciência que infecta quanto transformando sua própria estrutura ao se replicar. Não há defesa contra o vírus da linguagem, exceto talvez a morte. Anterior a nós, o vírus da linguagem continuará infectando outras consciências muito depois de sermos pó. A linguagem é uma ameaça – é um vazio que, quando você olha para ele, olha de volta para você, muda você, muda o seu mundo – é o verme não vivo que voa. A linguagem é um vírus [Tradução nossa].

Contudo, é importante destacar que este efeito – ou este vírus – não é estranho à própria fórmula mágica do capitalismo, principalmente na sua forma

.....

.....

financeira/especulativa. O que foi o evento das ações da *GameStop*<sup>11</sup> se não uma profecia que se auto realizou devido a ação daqueles capturados por ela? Combatendo a falência, dada como certa dado os prognósticos apresentados e alimentado pelo investimento “*short squeeze*”<sup>12</sup> realizados por uma grande firma de fundos de cobertura, que davam a plena confiança na diminuição das ações, um grupo de pequenos investidores, acreditando plenamente no “valor” da loja, conseguiu causar um choque ao sistema financeiro. Este é um dos exemplos reais da hiperstição trabalhando e sua aplicação concreta a sistemas tidos como “racionais”, a potencialidade latente de algo demonstrando, através da pura força bruta, a capacidade de alteração radical. Algo é certo, até deixar de ser. Portanto, se antes a ideia do ciborgue era algo que corria pelo subterrâneo, restrito a revistas *pulps*<sup>13</sup> e a ficção científica, vai se tornando aos poucos portador e o gestor do futuro, a hiperstição vai fazendo esse abismo olhar de volta.

Em *Machinic Desire* (2011), Land abre o texto expondo como os replicantes (equivalentes aos ciborgues) são frutos da tecnologia humana, mas escapam do controle de seus criadores. Mais do que isso, eles representam uma ameaça existencial ao se infiltrar nos sistemas de controle humano, como a família e o

---

<sup>11</sup> O evento das ações da *GameStop*, que aconteceu em março de 2021, uma rede de lojas de mídias voltada para videogames e afins, que caiu em desgraça devido a ampliação da aquisição de tais mídias por formas virtuais, tal como aconteceu com locadoras de filmes devido ao *streaming*, contudo, o apelo sentimental a uma geração de frequentadores da loja misturado a uma revolta pós-2008 com o mercado especulativo, mais especificamente *hedge funds* especulando na queda de ações (e sua consequência, a falência das empresas), fizeram com que vários pequenos investidores adquirissem ações da *GameStop*, causando um aumento destas. chegando a valer US\$ 1,3 bilhão. Os investidores rebeldes se organizaram através de um subfórum do *Reddit* nomeado *wallstreetbets*.

<sup>12</sup> Termo utilizado no mercado financeiro para movimentações acreditando que o valor de uma ação específica, ao invés de aumentar, irá diminuir. Um exemplo ilustrativo: Ao comprar uma ação, acreditando que esta tende a diminuir, os resultados podem ser tanto a real desvalorização da ação, neste caso, o investidor terá o lucro equivalente à queda, mas caso haja uma valorização da ação, o prejuízo também é equivalente a valorização da ação.

<sup>13</sup> As revistas *pulps*, chamadas assim devido a baixa qualidade do papel utilizado feito da polpa de celulose, eram consideradas revistas de entretenimento barato. Autores conhecidos dessas revistas vão desde Isaac Asimov, Raymond Chandler, Phillip K. Dick e até F. Scott Fitzgerald.

.....

indivíduo, desestabilizando-os, forçando a criação de novas formas de defesa, como os tais “PODS”<sup>14</sup> (Land, 2011, p. 319–320). O prognóstico, conforme *Meltdown* (2011) aponta, é que nada humano escapa no futuro próximo, mas tem espaço para “uma transexual esquizofrênica HIV+ chinesa-latina viciada em estímulos, prostituta em Los Angeles com óculos escuros implantados e uma má atitude” (Land, 2011, p. 456).

Em sua hiperstição do derretimento, Land profetiza o derretimento da humanidade diante de uma aceleração tecnológica descontrolada, sendo uma de suas consequências a reprogramação do comportamento humano por conta das demandas tecnológicas cada vez mais intensas. Nesse sentido, mais do que nunca e acelerado à dissolução inevitável, “tudo que é sólido desmancha no ar” de Marx pode ser adaptado às circunstâncias como “tudo que é sólido se derrete em circuitos informacionais e hiperfetichistas”. Guiados sob uma constante pulsão de morte elevada ao extremo, não há como escapar. O Capital opera pela “axiomática da desterritorialização” (Deleuze; Guattari, 2011). A desterritorialização é inevitável. *Ela vai dissolver você*.

Em uma via oposta da hiperstição landiana, Haraway concebe a ideia de que é o ciborgue que colocará em jogo a dicotomia moderna entre o orgânico e o tecnológico, concebendo na figura do ciborgue instâncias emancipatórias e pós-identitárias que se opõem a pureza ontológica e os mitos de origem. Nesse sentido, não é negar a máquina e se colocar contra os avanços tecnológicos, mas sim assimilar-se a ela em uma retomada, redirecionando esse poder em vias emancipatórias na criação de novas sensibilidades. Haraway nos convida a enxergar para além do colapso e para além da oposição moderna humano-máquina. A partir disso, para a recuperação do

---

<sup>14</sup> *Politically Organized Defensive Systems* ou, numa tradução livre, Sistemas de Defesa Politicamente Organizados.

.....

.....

futuro cancelado pelo neoliberalismo no realismo capitalista (Fisher, 2020), é necessário começarmos a pensar em como podemos nos relacionar com as inteligências em devir e, sobretudo, o que podemos aprender com elas para evitar o colapso, tecendo futuros para além da dissolução que Tetsuo experienciou.

### **Considerações finais: Refazendo o(s) futuro(s): o ciborgue como porta-voz de um mundo em necessidade de transconfiguração**

“Não se pode entender um processo interrompendo-o. O entendimento precisa acompanhar o fluxo do processo, tem de se juntar a ele e fluir com ele” (Duna, 2017).

O futuro do passado chegou, e com ele, a estagnação. A clássica formulação de Gramsci (2012, p. 187) permanece válida e em vigência: “o velho morre e o novo não pode nascer; neste interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados.” Não só o futuro acabou, mas o mundo todo se esvai em um suspiro. Fisher (2020, p. 10–11) também entende isso e postula:

O mundo não termina com uma explosão, ele vai se apagando, se desfazendo, desmoronando lentamente. Quem causou a catástrofe por vir? Não se sabe. Sua causa está distante, em algum lugar do passado, tão desconectada do presente que parece o capricho de algum ser maligno: uma maldição que penitência alguma é capaz de afastar. Tal praga só poderia ser encerrada por uma intervenção externa, tão imprevisível quanto a maldição que a iniciou. Qualquer ação é inútil; só a esperança sem sentido faz sentido. Superstição e religião, os primeiros abrigos dos desesperados, se proliferam.

.....

Neste prolongado suspiro, Tetsuo Shima não é apenas produto dessa catástrofe morosa, mas também reação, resposta e fracasso. A tese fukuyamista<sup>15</sup> do fim da história parece ser aceita por ele; essa negação conflituosa de alternativas, contudo, não impede que ele exerça uma forma inconsciente de rebelião — uma resistência que emerge da necessidade de criar para si um CsO, a fim de dar cabo do seu próprio fim do mundo. Um fim do mundo, portanto, para um mundo estagnado.

O ciborgue não se reduz a um modelo de existência, nem à mera potencialidade latente de autoconstrução. É um projeto político por excelência, no qual a reinvenção do indivíduo exige – e simultaneamente provoca – a transformação radical do coletivo. Esse processo dialético implica desmontar estruturas globais, assim como a reconfiguração do mundo demanda corpos dispostos a desestabilizar suas próprias fronteiras. Tetsuo, fruto de um futuro abortado pela estagnação gramsciana-fisheriana, encarna essa tensão. Em sua rebelião esquizofrênica – ao se despedaçar e reerguer como híbrido –, ele desafia a ordem vigente de um mundo fragmentado e expõe a urgência de uma transfiguração sistêmica. Sua queda é um espelho: o mundo que o produziu só sobreviverá se for capaz de desintegrar-se para renascer, rompendo com as lógicas que condenaram tanto o humano quanto o ciborgue ao mesmo ciclo de violência e controle. Reviver o passado, restaurar o futuro enquanto campo aberto e em disputa.

Isso não quer dizer se tratar de um processo limpo, bonito ou sequer ético. Deleuze e Guattari pedem pela prudência ao se desarticular um organismo (2012, p. 45), essa é a linha que o protagonista de *Akira* não é capaz de seguir, eis aqui parte do

---

<sup>15</sup> Aqui se trata da tese do “fim da história” professado por Francis Fukuyama em *O Fim da História e o Último Homem* (1992) onde, no êxtase da dissolução da União Soviética, o autor reafirma a democracia liberal capitalista como o fim do conflito em decorrência de uma evolução ideológica última.

.....

.....

fracasso. Na monstruosidade de Tetsuo encontra-se uma possibilidade não acabada, não completamente esgotada, mas exige ser repensada e remodelada.

Como fazer para que a decodificação e a desterritorialização, constitutivas do sistema, não o façam fugir por um ou outro dos seus cantos, escapando à axiomática e enlouquecendo a máquina [...] Oscila-se entre as sobrecargas paranoicas reacionárias e as cargas subterrâneas, esquizofrênicas e revolucionárias. [...] **Como isso vira fascista ou revolucionário?** (Deleuze; Guattari, 2011, p. 346, grifos nossos).

Reapropriar a tecnologia, fazer o ser ciborgue não é também um processo individual, parte também da derrota de Tetsuo. Para regular a entropia e o colapso completo, o ciborgue também demanda coletivo, escapando do circuito termodinâmico caótico e fechado em si ao buscar sua expansão e emancipação sob a intensidade = 0<sup>16</sup> que corre em fluxos no ovo intensivo do Corpo sem Órgãos. *Um só ou vários ciborgues?* O ser ciborgue só encontra sua continuação em outros ciborgues.

Nas últimas páginas da obra, a dissolução corporal de Tetsuo Shima coloca em crise a imagem do sujeito como centro estável da ação histórica. O corpo mutante deixa de corresponder à forma humana reconhecível e passa a se expandir segundo uma lógica maquínica que escapa ao controle individual. Essa transformação coloca em evidência a tese segundo a qual aquilo que se chama de humano emerge de processos técnicos, sociais e materiais que o precedem. Nesse horizonte, a figura do ciborgue formulada por Donna Haraway permite compreender a condição híbrida que atravessa a narrativa de Akira. A fronteira entre organismo e máquina perde nitidez e o sujeito aparece como resultado provisório de acoplamentos entre corpo, técnica e poder. A mutação de Tetsuo torna visível esse regime de hibridização ao expor um corpo atravessado por forças que reorganizam sua forma e sua agência.

---

<sup>16</sup> “O CsO não preexiste; ele se constrói sobre essa intensidade = 0, sempre como limite imanente de todos os estratos” (Deleuze; Guattari, 2012, p. 30).

.....

.....

Neo-Tóquio surge então como espaço no qual a ordem moderna do humano se desfaz e onde novas configurações de existência passam a emergir a partir das próprias ruínas do projeto humanista.

Finalmente, Akira questiona: *como seria possível escapar do futuro-sem-futuro?* A resposta começa pelo encerramento do humano como condição ontológica, na ousadia de abraçar a indeterminação do devir e na construção de narrativas que, como a hiperstição, transformem profecias de destruição em sementes de futuros alternativos. Exige coragem para não só se declarar como “jamais moderno”, mas declarar que jamais fomos sequer humanos – e é nesse reconhecimento que reside a possibilidade de devolver ao futuro o seus dentes.

## Referências

AOKI, Keith. Introduction: Language is a virus. *University of Miami Law Review*, Miami, v. 53, n. 4, p. 961-979, 1999. Disponível em: <https://repository.law.miami.edu/umlr/vol53/iss4/21>. Acesso em: 17 nov. 2024

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

BERARDI, Franco. *Depois do futuro*. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

BURROUGHS, William S. *The ticket that exploded*. London: Fourth Estate, 2010.

COSTA, Klinsman Elias da. *Akira: a semiótica biopolítica no mangá de Katsuhiro Otomo*. 2021. Dissertação (Mestrado em Letras: Estudos Literários) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2021. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/13867>. Acesso em: 15 mar. 2026.

.....  
DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 1. São Paulo: Editora 34, 2011.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia. v. 3. São Paulo: Editora 34, 2012.

FISHER, Mark. Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo? São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

FISHER, Mark. Spinoza, k-punk, neuropunk. k-punk, 13 ago. 2004. Disponível em: <http://k-punk.abstractdynamics.org/archives/003875.html>. Acesso em: 15 nov. 2024.

GRAMSCI, Antonio. Cadernos do cárcere. v. 3. Notas sobre Maquiavel, sobre a política e sobre o Estado moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

HUI, Yuk. The question concerning technology in China: an essay in cosmotechnics. Falmouth: Urbanomic, 2016.

LAND, Nick. Fanged noumena: collected writings 1987-2007. Falmouth; New York: Urbanomic; Sequence Press, 2011.

LAND, Nick. Teleoplexia: notas sobre aceleração. Tradução de Clarice Pelotas. Medium, 27 mar. 2024. Disponível em: <https://medium.com/@claricepelotas/teleoplexia-notas-sobre-acelera%C3%A7%C3%A3o-nick-land-2014-e659b6030dae>. Acesso em: 12 nov. 2025.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Editora 34, 2009.

OTOMO, Katsuhiko. Akira. v. 1-6. Barueri: JBC, 2017-2018.

PARANÁ, Edemilson; MEDEIROS, M. F. S. Vida programada: o imbricamento ser humano-máquina e a ideologia da técnica no capitalismo contemporâneo. Revista

.....  
**Maciel, L; Arrais, A. Akira: hibridismo do humano e o retorno do ciborgue.**

.....

Contemporânea, São Carlos, v. 7, n. 1, 2017. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/523>. Acesso em: 16 jun. 2022.

PELOTAS RIOS, Clarice. Encarnando o ciclone: Nick Land e a perspectiva do tecnocapital (= IA). *Das Questões*, Brasília, v. 20, n. 1, 2025. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/58104>. Acesso em: 25 nov. 2025.

SAMPEDRO, Francisco. Louis Althusser. Marília: Lutas Anticapital, 2023.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. Manifesto acelerar: por uma política aceleracionista. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro, n. 41, p. 269-279, 2014. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/lc/article/view/50653>. Acesso em: 20 out. 2024.

OTOMO, Katsuhiko (dir.). *Akira*. Tóquio: Tokyo Movie Shinsha, 1988. Filme de animação.


.....


**Maciel, L; Arrais, A. *Akira: hibridismo do humano e o retorno do ciborgue.***

## O Campo de Batalha Simbólico do Woke: Mídia, Publicidade e Poder

Vitor Emanuel Alves de Souza Gripp

UFF - Universidade Federal Fluminense

 <https://orcid.org/0009-0000-7628-9574>

 <http://lattes.cnpq.br/9028510842780316>

[vitorxpto@gmail.com](mailto:vitorxpto@gmail.com)

### Resumo

O artigo analisa a circulação contemporânea do termo “woke” e sua metamorfose de gesto de despertar antirracista em repertório mercadológico. A partir de uma genealogia conceitual e de três estudos de caso (Bud Light, Jaguar e American Eagle), investiga como campanhas publicitárias reconfiguram identidades, transformando diferenças em valor simbólico e simulacro. Articula-se Foucault, Deleuze, Han e Baudrillard para mostrar como a diferença pode tanto abrir linhas de fuga quanto ser reabsorvida pela lógica do capital, operando como dispositivo de poder que modula subjetividades pela positividade e visibilidade. O ensaio conclui que a política da identidade, ao entrar no mercado, corre o risco de se tornar superfície de consumo, esvaziando seu potencial emancipatório.

**Palavras-chave** : woke; mercantilização; publicidade; identidade; subjetividade; vigilância

### Abstract

This article examines the contemporary circulation of the term “woke” and its transformation from an anti-racist awakening gesture into a marketable repertoire. Through a conceptual genealogy and three case studies (Bud Light, Jaguar, American Eagle), it investigates how advertising campaigns reconfigure identities, turning differences into symbolic value and simulacra. Drawing on Foucault, Deleuze, Han, and Baudrillard, the text shows how difference can both open lines of flight and be reabsorbed by capital’s logic, functioning as a device of power that modulates subjectivity through positivity and visibility. The essay concludes that identity politics, once commodified, risks becoming a consumable surface, draining its emancipatory potential.

**Keywords**: woke; commodification; advertising; identity; subjectivity; surveillance

## **Introdução**

Entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro delineia-se um dos dilemas centrais do presente. O termo *woke*, que emergiu das lutas contra injustiças raciais como gesto de despertar para as estruturas de opressão, tornou-se também signo circulante no mercado, disputado por ativistas, críticos e corporações. O que antes nomeava um engajamento ético e coletivo passou, nas últimas décadas, a operar como categoria discursiva instável: ora bandeira de emancipação, ora insulto pejorativo, ora estratégia publicitária.

Essa trajetória não é apenas semântica, mas sintoma de transformações mais amplas na relação entre política, cultura e economia. Ao mesmo tempo em que movimentos sociais reivindicam reconhecimento e justiça, empresas e marcas apropriam-se desses discursos para convertê-los em valor simbólico. A diferença, nesse contexto, é mobilizada como força crítica, mas simultaneamente convertida em mercadoria, transformando-se em simulacro no sentido baudrillardiano — imagem que já não remete a uma origem, mas circula como valor autônomo (BAUDRILLARD, 1991).

Neste mesmo viés, Deleuze, ao pensar a diferença como potência criadora, permite compreender como tais lutas poderiam abrir linhas de fuga em relação à homogeneização do capital. No entanto, sob a lógica do sistema capitalista, essas forças tendem a ser reabsorvidas e moduladas, convertendo-se em formas de controle flexível (DELEUZE, 1992). Como aponta Han, essa captura não se dá mais pelo interdito disciplinar, mas por um regime de positividade, no qual a liberdade individual é incorporada como mecanismo de autoexploração (HAN, 2018).

O objetivo deste ensaio é explorar essa ambivalência: compreender como o *woke*, em sua circulação contemporânea, revela tanto a potência transformadora da consciência social quanto sua captura pela lógica mercadológica. Mais do que avaliar campanhas publicitárias ou disputas semânticas, trata-se de situar o debate em um campo maior: o das formas de poder e subjetivação que marcam a versão atual do capitalismo, em que emancipação e simulacro caminham lado a lado.

Percorremos esse processo em três movimentos. Primeiro, recuperamos as origens e transformações do termo *woke*, situando-o no campo de disputas políticas e culturais. Em seguida, analisamos como campanhas publicitárias de Bud Light, Jaguar e American Eagle materializam diferentes usos do *woke* e de seu reverso, o *anti-woke*, revelando tanto os limites quanto às estratégias dessa apropriação mercadológica. Por fim, à luz de Foucault, Deleuze e Han, discutimos como a identidade, ao entrar no mercado, se torna superfície de consumo e dispositivo de poder.

## 1. Genealogia do Termo *Woke*

O termo *woke* tem sido amplamente disseminado no discurso público das últimas décadas, passando de uma expressão política contra injustiças raciais a um conceito cultural central dentro da lógica da polarização. A sua evolução revela não apenas transformações lexicais, mas também tensões mais profundas entre movimentos sociais, mercados de ideias e estratégias discursivas.

Derivado do verbo inglês *to wake* (“acordar”), o termo possui raízes no *African American Vernacular English* (AAVE). Seu uso figurado, associado à consciência social, remonta à década de 1940, com registros no *Oxford English Dictionary* (OED, 2017). Em 1938, o cantor de blues Lead Belly utilizou a expressão *stay woke* para alertar contra injustiças raciais, inaugurando uma semântica de vigilância crítica diante da opressão.

A consolidação do conceito ocorreu no contexto das lutas por direitos civis dos anos 1960. Nesse período, *woke* tornou-se sinônimo de consciência racial crítica, aparecendo inclusive em registros jornalísticos, como no artigo “If You’re Woke You Dig It”, de William Melvin Kelley, publicado no *The New York Times* em 1962. Ao mesmo tempo, pensadores pós-coloniais como Frantz Fanon (*Os condenados da Terra*, 1961) e Edward Said (*Orientalismo*, 1978) expandiam a ideia de “despertar” para os sistemas de dominação cultural, política e epistêmica, conectando racismo a outras formas de violência estrutural. Assim, *woke* não apenas nomeava uma atitude individual, mas um processo coletivo de reconhecimento das estruturas opressoras e de mobilização social.

No novo milênio, com a expansão das redes digitais, o termo ganhou novo alcance. Em 2013, a fundação do movimento *Black Lives Matter* e, em seguida, o assassinato de Michael Brown em Ferguson (2014), catalisaram o uso da hashtag #StayWoke, transformando-a em chamado global de resistência e consciência. Nesse momento, *woke* ultrapassou sua origem específica na diáspora negra para abarcar uma gama mais ampla de lutas, contra o sexismo, a LGBTQIA+fobia, as desigualdades socioeconômicas e pela justiça climática. A noção adquiriu, assim, um caráter interseccional e transnacional, reverberando tanto em espaços acadêmicos quanto na cultura popular.

Entretanto, o mesmo processo de difusão que ampliou sua força política abriu espaço para sua apropriação crítica e até hostil. Desde a primeira década do novo milênio, *woke* passou a ser utilizado de forma pejorativa por setores conservadores, frequentemente associado à chamada “cultura de cancelamento” e apresentado como símbolo de um ativismo supostamente excessivo, moralista ou performativo.

Hoje, *woke* oscila entre polos contraditórios: é bandeira emancipatória, rótulo depreciativo e estratégia mercadológica. Essa multiplicidade de sentidos não é um

ruído semântico, mas expressão de um embate contemporâneo mais profundo, em que — como sugerem Deleuze (1992) e Han (2018) — forças críticas podem tanto abrir linhas de fuga quanto ser recapturadas pela lógica do controle e da positividade.

## 2. Contestação e Reconfiguração Semântica

Nos últimos anos, *woke* tornou-se alvo de uma apropriação pejorativa, sobretudo por setores conservadores, que passaram a utilizá-lo como marcador de “excesso” de correção política e de moralismo. O termo, antes sinal de consciência crítica, foi ressignificado como insulto, designando práticas acusadas de censura, intolerância e autoritarismo cultural. Essa virada discursiva insere-se em um movimento maior de reação às pautas progressistas, no qual a linguagem da diversidade é mobilizada como símbolo de decadência ou de ameaça a valores tradicionais. Trata-se, portanto, de um processo de luta semântica que, como argumenta Foucault, revela que os discursos não apenas descrevem a realidade, mas constituem arenas de poder, onde se decide quem pode falar, em que termos e com quais efeitos (FOUCAULT, 1979).

Esse deslocamento não apenas ecoou em setores conservadores, mas também gerou debates internos à esquerda sobre os limites entre ativismo emancipatório e normatividade moral. Aqui, a crítica baudrillardiana ao simulacro ajuda a compreender como a palavra *woke* passa a funcionar como signo vazio: circula intensamente, mas desconectada de suas origens históricas, operando como imagem invertida de si mesma — emancipação transformada em caricatura (BAUDRILLARD, 1991).

Pesquisas recentes (*The Guardian*, 2025) mostram que elementos associados ao *woke* permanecem institucionalizados em políticas de diversidade, equidade e inclusão, tanto em empresas quanto em universidades. Mesmo diante de um certo esgotamento retórico, o termo continua a influenciar práticas culturais e institucionais, especialmente entre as gerações mais jovens, como a Geração Z, para quem pautas de identidade e justiça social constituem parte central da experiência política.

Paralelamente, assiste-se a uma reação organizada contra essa presença institucional. Nos Estados Unidos, decisões recentes, como a reversão das ações afirmativas pela Suprema Corte e o desmonte de iniciativas de diversidade corporativa, sinalizam o fortalecimento de uma ofensiva conservadora contra a chamada “cultura *woke*”. Nesse contexto, como lembra Deleuze (1992), as linhas de fuga abertas por movimentos sociais podem ser rapidamente recapturadas e moduladas por formas mais sutis de controle. Da mesma forma, Han (2018) indica que a disputa não se dá mais em termos de proibição, mas de colonização das

subjetividades, em que a própria linguagem emancipatória pode ser absorvida pela lógica da positividade neoliberal.

Assim, o *woke* contemporâneo encontra-se em uma encruzilhada: de um lado, sua influência se mostra persistente, enraizada nas normas culturais e institucionais; de outro, enfrenta um contra-ataque sistemático que procura esvaziar ou ridicularizar sua legitimidade. O que está em jogo não é apenas a sobrevivência de uma palavra, mas a forma como a diferença será narrada e politicamente mobilizada nas próximas décadas. Se, no campo político e discursivo, *woke* já aparece como signo ambivalente, na publicidade ele se transforma em um laboratório privilegiado dessa disputa, onde valores sociais são testados e convertidos em mercadorias.

### **3. Publicidade como Campo de Disputa Simbólica**

Vivemos hoje sob a ubiquidade das telas. A rápida evolução tecnológica tornou a internet e os smartphones parte integrante do cotidiano social. Independentemente de recortes de classe, gênero ou etnia, as redes digitais configuram-se como espaços centrais de circulação discursiva, de reconhecimento e de afirmação identitária. Nesse contexto, o conteúdo consumido, produzido e compartilhado nas plataformas digitais constitui um recorte privilegiado para a análise das dinâmicas subjetivas e sociais contemporâneas. A publicidade, em particular, deve ser compreendida não apenas como reflexo dessas transformações, mas como dispositivo ativo de produção de sentidos (FOUCAULT, 1979).

Se a genealogia do termo *woke* revela uma disputa semântica e política, sua penetração no universo publicitário mostra com clareza como a diferença pode ser convertida em valor de mercado. Marcas globais, conscientes do peso cultural das pautas identitárias, investem em campanhas que associam seus produtos à diversidade, à justiça social ou ao engajamento climático. Nesse processo, a publicidade não se limita a representar tendências sociais: ela as reconfigura, capturando linguagens de resistência e reinscrevendo-as na lógica do consumo.

Como lembra Baudrillard (1991), a publicidade opera no nível do simulacro, transformando a diferença em imagem estetizada e circulante, já não vinculada a uma origem crítica. Ao mesmo tempo, seguindo Deleuze (1992), podemos perceber como esse processo se articula a formas de modulação subjetiva, em que desejos e sensibilidades são orientados de modo flexível pela lógica mercadológica. Han (2018) acrescenta que essa captura se dá pela positividade: a promessa de inclusão e diversidade é mobilizada não como imposição, mas como incentivo, transformando a própria busca por emancipação em mecanismo de valorização da marca.

A análise de três campanhas publicitárias específicas permitirá compreender como essa apropriação se materializa. Mais do que exemplos isolados, elas funcionam como laboratórios semióticos, onde o *woke* é reconfigurado em imagem, slogan e narrativa corporativa. Estes casos ajudam a revelar o paradoxo central: aquilo que nasce como gesto crítico contraestruturas de dominação podem ser reencenado como estética inclusiva a serviço da expansão de mercado.

Assim, observar a publicidade torna-se fundamental para o debate: nela, o *woke* aparece simultaneamente como potência simbólica, capaz de mobilizar sensibilidades e visibilizar diferenças, e como simulacro mercadológico, domesticado pela lógica da marca. É nesse espaço ambíguo que se joga parte da disputa contemporânea entre emancipação e mercantilização da diferença.

#### **4. O Caso Bud Light**

O episódio envolvendo a Bud Light e a influenciadora trans Dylan Mulvaney tornou-se um marco simbólico da tensão entre cultura de consumo, representatividade e polarização ideológica. Em abril de 2023, a marca enviou a Mulvaney uma lata personalizada, em celebração ao aniversário de sua série *365 Days of Girlhood*. Tratava-se de uma ação pontual de marketing de influência, sem a estrutura de uma campanha massiva, mas que, em um contexto de extrema sensibilidade cultural, desencadeou uma das maiores crises de imagem e vendas da história recente da indústria de bebidas nos Estados Unidos.

O objetivo declarado da Anheuser-Busch InBev era reposicionar a Bud Light como uma marca capaz de dialogar com novos públicos, sobretudo a Geração Z, consumidores menos fiéis à cerveja tradicional e mais receptivos a pautas de diversidade. Ao mesmo tempo, havia a intenção de “modernizar” a imagem da Bud Light, afastando-a da associação histórica com o público *frat boy*, marcado por estereótipos machistas.

Entretanto, a reação revelou a fragilidade da estratégia. Setores conservadores acusaram a marca de alinhar-se à chamada “ideologia woke”, interpretando a iniciativa como gesto político de imposição cultural. As redes sociais amplificaram o boicote, que rapidamente ganhou rostos emblemáticos, de celebridades country a slogans como *Go woke, go broke*. Do outro lado, organizações LGBTQ+ criticaram a empresa por não defender publicamente Mulvaney, interpretando o recuo como covardia e oportunismo. Paradoxalmente, a Bud Light perdeu simultaneamente a confiança de sua base tradicional e a adesão dos novos públicos que buscava conquistar.

Os efeitos comerciais foram imediatos: queda de até 30% nas vendas semanais, perda da liderança histórica e uma redução estimada entre US\$ 20 e 26 bilhões no valor de mercado da Anheuser-Busch InBev. Ainda que, em termos globais, o impacto representasse apenas cerca de 1% do volume da companhia, o símbolo da derrota foi desproporcional, transformando a Bud Light em exemplo paradigmático dos riscos de atrelar estratégias mercadológicas a pautas culturais polarizadas.

O episódio evidencia um ponto crucial no debate sobre *woke* e mercado: a tensão entre autenticidade e cálculo estratégico. Como apontou o ex-executivo Anson Frericks, o fracasso decorreu da ausência de coerência narrativa, uma marca sem histórico consistente de apoio à diversidade adotou, de forma abrupta, uma ação simbólica sem sustentação. Nessa perspectiva, o gesto publicitário configurou-se como simulacro (BAUDRILLARD, 1991): imagem de inclusão descolada de um compromisso real, prontamente percebida como performance oportunista.

Do ponto de vista crítico, o episódio Bud Light é mais do que um erro de cálculo empresarial. Ele ilustra as contradições próprias das sociedades de controle (DELEUZE, 1992), em que marcas modulam desejos e identidades, mas tornam-se vulneráveis quando sua narrativa não resiste ao escrutínio público. A publicidade funciona aqui como dispositivo (FOUCAULT, 1979), produtora de discursos de verdade sobre inclusão, ainda que subordinados à racionalidade mercadológica. Ao mesmo tempo, revela a lógica descrita por Han (2018): a apropriação da positividade da diversidade como instrumento de valorização da marca, mas que, ao falhar em sustentar essa positividade, converte-se rapidamente em negatividade reputacional.

Nesse sentido, a polêmica não deve ser lida como episódio isolado, mas como sintoma das tensões de nossa era, em que cada gesto simbólico, mesmo um brinde promocional, pode desencadear batalhas de identidade, disputas de mercado e lutas pela legitimidade cultural.

## **5. O Caso Jaguar — Rebranding e a Apropriação Simbólica**

Em novembro de 2024, a Jaguar Land Rover anunciou um reposicionamento radical de sua identidade visual: o tradicional logotipo do felino em salto foi substituído por um minimalista “J”; slogans como *Live Vivid* e *Copy Nothing* passaram a orientar a comunicação. As campanhas, marcadas pela ausência dos automóveis, privilegiaram modelos em cenários abstratos e cores vibrantes. Tratava-se de um gesto deliberado de ruptura com a imagem clássica da marca, historicamente vinculada ao luxo britânico conservador, em direção a um futuro 100% elétrico e, supostamente, conectado a novos públicos jovens e progressistas.

Esse rebranding, contudo, expôs de forma contundente os limites do uso instrumental da linguagem política e estética contemporânea para fins corporativos.

Em vez de transmitir ousadia e modernidade, o novo posicionamento foi percebido como genérico, desconectado e até contraditório: slogans como *Copy Nothing* acompanhados por um design amplamente criticado por sua falta de originalidade. Internamente, parte da equipe de design manifestou insatisfação, alegando perda de identidade e descaracterização do legado Jaguar. Externamente, a reação foi ainda mais severa: consumidores fiéis sentiram-se alienados e potenciais novos clientes não foram conquistados.

O impacto comercial foi imediato e devastador. Em abril de 2025, as vendas europeias despencaram 97,5% em relação ao mesmo período do ano anterior, uma das quedas mais drásticas já registradas por uma marca de luxo automotivo. A crise não se limitou à percepção estética: tarifas nos EUA, pressões da transição para os elétricos e um reposicionamento considerado “excessivamente woke” amplificaram a sensação de desorientação estratégica.

Assim como no caso Bud Light, o episódio Jaguar evidencia os riscos da apropriação simbólica por parte das corporações. Se, para Baudrillard (1991), a lógica do simulacro dissolve a diferença entre signo e referente, a Jaguar encarnou esse processo ao transformar a promessa de “luxo progressista” em pura superfície comunicativa, sem densidade cultural. A estratégia, em vez de singularizar a marca, tornou-a intercambiável em um mercado saturado por narrativas abstratas de inovação e diversidade.

Do ponto de vista deleuziano, o fracasso pode ser lido como efeito de um dispositivo de modulação (DELEUZE, 1992): a tentativa de ajustar identidades e desejos por meio de signos fluidos, porém incapazes de criar ressonância efetiva com o público. A Jaguar buscou “reprogramar” sua imagem através de códigos estéticos universais, mas acabou diluindo a consistência de seu enunciado. Foucault (1979) já advertia que os dispositivos produzem regimes de verdade, neste caso, a “verdade” da modernidade e da inclusão revelou-se frágil porque não se apoiava em práticas sociais nem em uma história de engajamento da marca. O mesmo signo que deveria produzir distinção converteu-se em vazio e desgaste.

O caso Jaguar revela, em chave distinta, a mesma lógica observada na Bud Light: quando empresas tentam apropriar-se de signos políticos ou culturais, seja a diversidade de gênero no caso da cervejaria, seja a promessa de um “luxo progressista” no caso da Jaguar, correm o risco de transformar estética em simulacro. O termo *woke*, nesse sentido, não aparece apenas como alvo de boicotes conservadores, mas como paradigma das tensões contemporâneas: um espaço em que o discurso de inovação e inclusão é rapidamente capturado como ferramenta de diferenciação mercadológica, ao mesmo tempo em que expõe marcas à acusação de artificialidade e oportunismo.

Bud Light e Jaguar não são meros equívocos de marketing, mas sintomas de um dilema maior: a dificuldade das grandes corporações em lidar com a politização do consumo. O que deveria ser gesto de autenticidade cultural converte-se em cálculo estratégico, esvaziando o sentido original de engajamento social e transformando o *woke* em superfície publicitária. Nesse tabuleiro, tradição e inovação, inclusão e autenticidade tornam-se peças instáveis, mobilizadas por um mercado que busca legitimar-se ao mesmo tempo em que teme perder seus consumidores.

O exame comparativo permite compreender que a controvérsia em torno da cultura *woke* não se limita a “erros” de comunicação, mas revela a lógica pela qual o capitalismo contemporâneo se apropria do discurso político para convertê-lo em estratégia de diferenciação. O que está em jogo não é a autenticidade de um compromisso ético, mas a capacidade de traduzir signos sociais em valor de mercado. Nesse sentido, tanto Bud Light quanto Jaguar são sintomas de um processo mais amplo: a mercantilização do campo identitário. O sistema econômico não distingue, em sua lógica fundamental, entre conservadorismo e progressismo, inclusão e exclusão, o que importa é a possibilidade de incorporar tais signos a narrativas capazes de expandir o consumo. Diversidade, ruptura com tradições ou valorização da representatividade não emergem, nesse contexto, como fins em si mesmos, mas como recursos discursivos instrumentalizados para capturar públicos fragmentados.

Essa dinâmica insere-se em uma lógica de circulação simbólica que Baudrillard já descrevia: no capitalismo tardio, os objetos, e aqui, também as marcas, não valem tanto pelo que são, mas pelo que significam. A identidade cultural converte-se em signo manipulável, passível de ser anexado a slogans como *Live Vivid* ou a gestos como o envio de uma lata personalizada. O que se consome, em última instância, não é apenas cerveja ou automóvel, mas a promessa de pertencimento a um imaginário social mediado pela mercadoria.

O paradoxo é que, ao tentar ocupar esse espaço de mediação entre política e mercado, as empresas expõem-se simultaneamente a duas críticas: de um lado, a acusação de “politização excessiva” por setores conservadores, de outro, a denúncia de superficialidade e oportunismo por grupos progressistas. Em ambos os casos, revela-se a dificuldade de sustentar uma narrativa de engajamento em um sistema cujo fundamento não é o compromisso político, mas a rentabilidade.

Assim, o *woke* não pode ser compreendido apenas como movimento cultural ou ideologia em disputa, mas também como paradigma mercadológico, em que a política é reinscrita no código da mercadoria. O capitalismo, indiferente ao conteúdo das identidades, transforma-as em signos circulantes: símbolos que podem ser apropriados, reciclados e mobilizados desde que revertam em lucro. A tensão contemporânea, portanto, não se dá entre esquerda e direita, inclusão ou exclusão,

mas entre autenticidade e mercantilização, entre a promessa de emancipação e sua captura pelo mercado como mais uma estratégia de diferenciação.

Em última instância, o *woke* se apresenta não apenas como ideologia cultural, mas como repertório mercadológico: um conjunto de signos disponíveis à manipulação e reciclados em slogans e narrativas, desde que revertam em valor de mercado. O paradoxo é que, nesse processo, a promessa de emancipação convive permanentemente com sua captura, revelando a instabilidade de qualquer gesto simbólico quando reinscrito na gramática do consumo.

## **6. O Caso American Eagle: Jeans, Genes e a Disputa pelo Sentido do “Ser Americano”**

Se Bud Light e Jaguar ilustram diferentes modos de instrumentalização de causas sociais e os riscos de reposicionamentos identitários bruscos, o episódio da American Eagle talvez seja o caso mais explícito de publicidade convertida em campo de batalha político-cultural. O que começou como uma campanha de jeans estrelada por Sydney Sweeney rapidamente se transformou em uma grande briga: debates sobre raça, sexualidade, estética, política e até mesmo sobre o significado de ser norte-americano foram catalisados por uma peça publicitária que, em tese, apenas vendia calças.

A estratégia criativa partia de um trocadilho: *jeans* e *genes*. Nos vídeos, Sweeney aparece em uma versão sensualizada do chamado *Canadian tuxedo*, jaqueta jeans entreaberta, olhar provocativo, enquanto pronuncia frases que conectam corpo, herança genética e vestuário: “Genes are passed down from parents to offspring”; “My body’s composition is determined by my genes.” A *mise-en-scène* sexualizada, combinada ao discurso sobre genética, produziu uma conotação explosiva em um país em que, poucos meses antes, Donald Trump havia atribuído a “bad genes” o comportamento de imigrantes. Para muitos críticos, a mensagem não foi inocente: trata-se de um aceno velado a uma concepção racializada de identidade.

Aqui se cristaliza a ambiguidade estrutural da publicidade contemporânea. De um lado, a leitura “inocente”: um trocadilho desajeitado, humor raso apoiado na fisicalidade da modelo. De outro, a leitura crítica, que percebe o gesto como intencional ou, no mínimo, conivente com imaginários nacionalistas e raciais, ainda mais em uma marca chamada *American Eagle*, evocando diretamente símbolos de identidade nacional. Nesse campo de tensões, progressistas e conservadores se engajaram: uns para denunciar a campanha como “racista e irresponsável”; outros para ridicularizar a ideia de que “é só uma propaganda de jeans” pudesse carregar

tanto peso político. O episódio alcançou tal grau de polarização que até a Casa Branca se pronunciou, transformando o slogan em pauta nacional.

Do ponto de vista teórico, o que interessa não é decidir se a American Eagle quis ou não se associar a discursos racializados, mas compreender como a publicidade opera como superfície de inscrição da luta simbólica. A metáfora genética não foi recebida como neutra porque, em sociedades atravessadas por conflitos em torno da diferença, nenhum signo é neutro. A moda, como lembra a historiadora Emma McClendon (2018), é talvez a forma mais íntima de identidade, pois está colada ao corpo, literalizando tensões sobre pertencimento, visibilidade e diferença.

Assim como Bud Light buscou performar “diversidade” para ampliar mercado e Jaguar tentou se reinventar ao custo de alienar sua herança, a American Eagle mostra que até mesmo um trocadilho pode se converter em arena de disputa ideológica. Não porque o mercado deseje assumir lados políticos, mas porque sua lógica é sempre a de capturar signos em circulação social e reinscrevê-los na gramática mercadológica. Se for preciso falar de genes, falará. Se for preciso falar de raça, falará. Se for preciso falar de gênero, falará. O que importa não é fidelidade a uma causa ou identidade, mas a conversão de tais signos em mecanismo de diferenciação, valor e, em última instância, lucro.

A operação retórica é sofisticada: ao apropriar-se do signo da biologia, a American Eagle produz um efeito de naturalização da moda, como se o consumo pudesse ser justificado por algo tão incontornável quanto a herança genética. Mais do que vender calças, a marca vende um pertencimento inato, deslocando o discurso publicitário para um território que beira a essencialização identitária: não é preciso conquistar nada, pois já está “nos genes” do consumidor a afinidade com o produto.

Na lógica capitalista de captura do discurso, assim como nos casos Bud Light e Jaguar, o gesto não é de ruptura, mas de reinvenção da gramática de mercado. A diferença é que, em vez de instrumentalizar diretamente marcadores sociais de diferença como raça, gênero ou sexualidade, a American Eagle apropria-se de um imaginário pseudobiológico para criar uma camada de distinção. A promessa é paradoxal: todos podem pertencer porque isso estaria inscrito na natureza de cada um, mas esse pertencimento só se atualiza plenamente no ato de consumo.

Essa estratégia revela um ponto de inflexão central na publicidade contemporânea: a substituição da ênfase no esforço aspiracional (ser como o modelo da campanha) por uma ênfase na autenticidade naturalizada (você já é aquilo, basta comprar para confirmar). Trata-se de um deslocamento do eixo do desejo: o consumo não mais como conquista, mas como legitimação de uma identidade. Nesse sentido, a campanha *jeans/genes* exemplifica com precisão a lógica de apropriação pela qual o

capitalismo opera sobre discursos identitários, seja explorando causas sociais, seja mobilizando metáforas biológicas.

## **7. O Jogo de Espelhos**

Se Bud Light e Jaguar buscaram explorar o imaginário *woke* como capital simbólico, um investimento na diferença identitária como diferencial mercadológico, a American Eagle seguiu caminho inverso. A campanha *jeans/genes*, ao destacar corpos “padrão”, reforçou uma noção de autenticidade vinculada ao biológico, ao natural e ao imutável. O trocadilho não é apenas recurso retórico: constitui um ponto de inflexão, sinalizando a recusa da fluidez identitária em nome de uma “verdade genética” que, paradoxalmente, também é construída discursivamente como signo publicitário.

Esse movimento, no entanto, não se distancia da lógica que anima Bud Light ou Jaguar: em todos os casos, trata-se de apropriação de discursos sociais, recodificados em imagens e slogans para gerar diferenciação e engajamento. *Woke* e *anti-woke* funcionam como polos de uma máquina binária que se reforça mutuamente, sustentando um jogo de contradições que, longe de enfraquecer, alimenta o próprio sistema capitalista. Ao enfatizar a identidade como campo de disputa, cria-se um mercado de narrativas em que tanto a diversidade quanto a sua recusa opera como mercadorias.

Nesse sentido, American Eagle não representa ruptura, mas o outro lado da mesma engrenagem. Se o “*woke*” é absorvido como promessa de diferenciação e inclusão, o “*anti-woke*” se apresenta como retorno à tradição, autenticidade ou “normalidade”, igualmente mercantilizadas. A batalha simbólica entre os dois discursos, longe de alterar substancialmente estruturas políticas ou econômicas, se sustenta no plano da significação, convertendo-se em espetáculo de antagonismos. O capitalismo demonstra aqui sua força adaptativa: pouco importa se o signo é progressista ou conservador, desde que consiga converter tensões sociais em valor de mercado.

Assim, entre Bud Light, Jaguar e American Eagle, observa-se que a arena identitária se tornou campo de disputa simbólica em que as marcas ensaiam um papel político que, na prática, se esvazia em slogans. A retórica do “*woke*” e a do “*anti-woke*” se apresentam como forças contrárias, mas de fato se alimentam de uma mesma lógica: a mercantilização da identidade como signo, o consumo como espaço de dramatização das tensões sociais e a publicidade como palco privilegiado de uma política de simulacro. Estes exemplos mostram que a disputa em torno do termo *woke* não se restringe a estratégias de marketing ou a embates entre progressistas e

conservadores. Mais profundamente, revelam como a política da identidade é capturada e reinscrita em uma lógica de poder e visibilidade.

Michel Foucault (1978) nos ajuda a compreender que, no capitalismo contemporâneo, o poder não se exerce apenas pela repressão, mas também pela produção de subjetividades. O que está em jogo nos três casos é justamente essa produção: identidades raciais, de gênero ou nacionais são deslocadas do campo da luta social para o da gestão mercadológica. A lata personalizada da Bud Light, o rebranding da Jaguar e o trocadilho da American Eagle não são gestos neutros: constituem modos de governar condutas, orientar desejos e normatizar estilos de vida sob a lógica da mercadoria. O poder moderno não apenas reprime, fabrica modos de vida. Nesse sentido, a apropriação corporativa do *woke* é um exercício de biopolítica: corpos, diferenças e identidades tornam-se governáveis não apenas por normas jurídicas ou disciplinares, mas por narrativas publicitárias que organizam desejos e afetos.

Se Foucault expõe o processo de normatização, Gilles Deleuze (1992) mostra como esse poder se torna ainda mais difuso nas sociedades de controle. O consumidor não é obrigado a adotar uma identidade, mas é continuamente convidado a modulá-la: ser “inclusivo”, ser “progressista”, ser “tradicional”. Cada escolha de produto se converte em atualização performática de posição em um mercado que transforma identidade em fluxo. Nesse sentido, Bud Light e Jaguar não fracassaram por “politizar demais” o consumo, mas por não conseguirem sustentar a modulação desejada, rompendo a coerência narrativa necessária para manter a adesão de seus públicos. Deleuze (1992), ao propor a passagem da disciplina ao controle, descreve um mundo em que as condutas são moduladas incessantemente. O *woke* como estratégia de mercado exemplifica esse processo: não se trata de impor identidades, mas de oferecer fluxos de identificação, inclusivos ou anti-inclusivos, capazes de capturar públicos específicos.

Nesse viés, é pertinente a posição de Byung-Chul Han (2018): na sociedade da transparência, a diferença só existe se for visível. O marketing opera precisamente nessa lógica da visibilidade total. A campanha da American Eagle evidencia isso: corpos e genes são expostos como superfície estética, como espetáculo da diversidade ou da “autenticidade natural”. O problema não está em mostrar, mas em reduzir a diferença ao regime da exibição, esvaziando seu potencial político e reinscrevendo-a no circuito mercadológico. A diversidade, nesse regime, converte-se em espetáculo: hashtags, campanhas e slogans transformam corpos e narrativas em superfícies de visibilidade, neutralizando sua dimensão emancipatória.

Vistos por esse prisma, Bud Light, Jaguar e American Eagle não são apenas exemplos de estratégias de mercado ou polêmicas culturais, mas sintomas de uma

dinâmica mais ampla: a captura da subjetividade pelo capital. O *woke*, enquanto discurso de emancipação, torna-se recurso de gestão simbólica; e, enquanto promessa de diferença, converte-se em superfície publicitária. O que se consome, nesses casos, não é cerveja, carro ou jeans, mas uma forma de vida estetizada, filtrada e modulada pelo mercado.

## **8. Conclusão**

A trajetória do termo *woke*, desde sua origem na luta contra injustiças raciais até sua apropriação mercadológica, evidencia como discursos emancipatórios podem ser capturados, reconfigurados e transformados em recursos de diferenciação no capitalismo contemporâneo. Os casos Bud Light, Jaguar e American Eagle não revelam apenas equívocos estratégicos ou “excessos de politização”, mas expõem a lógica estrutural de um sistema que converte identidades em mercadorias e diferenças em superfícies de consumo.

À luz de Foucault, Deleuze e Han, observa-se que o *woke*, ao ingressar no mercado, deixa de ser apenas consciência crítica para integrar um dispositivo de poder: governa condutas, modula subjetividades, exige visibilidade constante e, no limite, circula como simulacro esvaziado de substância política. A luta por reconhecimento se converte em economia de signos, em que tanto o “progressismo inclusivo” quanto a retórica “anti-woke” operam como polos complementares de uma mesma engrenagem de captura simbólica.

O impasse central, portanto, não reside simplesmente em estar “a favor” ou “contra” o *woke*, mas em compreender como a política da identidade se transforma em espetáculo de mercado. Nesse cenário, a emancipação prometida corre o risco de ser continuamente reterritorializada pela lógica da mercadoria, enquanto o consumo passa a ocupar o lugar da política como principal arena de disputa.

Se o *woke* nasceu como gesto de despertar, sua metamorfose contemporânea nos obriga a perguntar: despertamos para quê? Para a consciência das injustiças ou para a sofisticação com que o capital as absorve? A resposta a essa questão é decisiva, pois dela depende nossa capacidade de distinguir entre emancipação autêntica e sua captura pela mercadoria, entre a diferença como potência política e a diferença como simulacro mercadológico.

## REFERÊNCIAS

BAUDRILLARD, J. *Simulacros e simulação*. Lisboa: Relógio D'Água, 1991 [1981].

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1968].

DELEUZE, G. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: DELEUZE, G. *Conversações (1972-1990)*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

FANON, F. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968 [1961].

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. v. 1: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

HAN, B.-C. *A sociedade da transparência*. Lisboa: Relógio d'Água, 2018.

HAN, B.-C. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.

KELLEY, W. M. If you're woke you dig it. *The New York Times*, Nova York, 20 de maio 1962.

McCLENDON, E. *The body: fashion and physique*. New York: The Museum at FIT, 2017. Disponível em: <https://www.fitnyc.edu/museum/exhibitions/the-body-fashion-physique.php>. Acesso em: 29 ago. 2025.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. *Woke*. Oxford: Oxford University Press, 2017. Disponível em: <https://www.oed.com/>. Acesso em: 29 ago. 2025.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007 [1978].

THE GUARDIAN. *Survey on perceptions of woke culture*. Londres: Guardian Research, 2025.



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025)

Lucas de Azeredo Crespi

<https://orcid.org/0000-0002-0122-1804>

<http://lattes.cnpq.br/3695477519778417>

lucas.azecrespi@gmail.com

**Resumo:** nessa resenha é apresentada, analisada e discutida criticamente a obra *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate*, publicada em 2025 pela editora Dialética e escrita por Flávia Braga de Azambuja, doutora em filosofia pela UFPel. Derivada da tese de doutorado da autora, o escrito procura averiguar se uma Inteligência Artificial pode tomar decisões morais, o que implicaria a compreensão de conceitos como certo e errado, permitido e proibido, bem e mal. Para tanto, Azambuja investiga a possibilidade de representar, através da lógica modal, o abstrato conhecimento moral. O livro se destaca pelo teor interdisciplinar, pois lida com temas filosóficos, tecnológicos e inclusive psicológicos. O escrito é dividido em cinco segmentos, cada um com uma estrutura interna bem organizada e, em muitos casos, autossuficiente: a primeira parte introduz o campo da Inteligência Artificial e conceitos como *Machine Learning*, *Deep-learning*, Conexionismo e relacionados. Também na Parte um, Azambuja disserta sobre a filosofia moral consequencialista e utilitarista de John Stuart Mill, bem como a abordagem construtivista social de Jesse Prinz. Na segunda parte, a obra discute a lógica mental, os modelos mentais e o fenômeno do “viés da crença”. O capítulo três é dedicado à lógica modal, um tipo de lógica formal não-monotônica que auxilia a capturar relações de possibilidade, necessidade e crença. Na quarta parte, as reflexões anteriores sobre lógica são utilizadas para lidar com três dilemas morais, que envolvem questões de saúde pública, liberdade individual e segurança nacional. A última parte do livro busca responder ao questionamento inicial, finalizando o argumento construído ao longo de toda a obra. *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas?* é louvável como obra introdutória e acessível. Todavia, por razões de cunho estrutural e metodológico, existem algumas insuficiências no tratamento dado ao assunto da moralidade, que perde espaço para a lógica e a psicologia cognitiva. A obra, portanto, se ocupa em demasia da filosofia teórica em detrimento da filosofia prática, o que se traduz numa resposta final que não é plenamente satisfatória diante do questionamento iniciado, considerando a amplitude de perspectivas e o intenso debate que é indissociável da filosofia moral.

**Palavras-chave:** Ética; Lógica; Conhecimento; Inteligência Artificial (IA); Psicologia cognitiva

.....

**Abstract:** this review presents, analyzes and critically discusses the work *Can We Teach Morality to Machines? Artificial Intelligence and Ethics in Debate* (original title: *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate*), published in 2025 by Dialética and written by Flávia Braga de Azambuja, who holds a doctorate in philosophy from UFPel. Derived from the author's doctoral thesis, the text seeks to ascertain whether an Artificial Intelligence can make moral decisions, which would imply the understanding of concepts such as right and wrong, permissible and forbidden, good and evil. To this purpose, Azambuja investigates the possibility of representing abstract moral knowledge through modal logic. The book stands out for its interdisciplinary nature, as it deals with philosophical, technological, and even psychological themes. The text is divided into five segments, each with a well-organized internal structure and, in many cases, self-sufficient: the first part introduces the field of Artificial Intelligence and concepts such as Machine Learning, Deep-learning, Connectionism, and related terms. Also in part one, Azambuja discusses the consequentialist and utilitarian moral philosophy of John Stuart Mill, as well as the social constructivist approach of Jesse Prinz. In the second part, the work discusses mental logic, mental models, and the phenomenon of "belief bias." Chapter three is dedicated to modal logic, a type of non-monotonic formal logic that helps capture relations of possibility, necessity, and belief. In the fourth part, the preceding reflections on logic are used to address three moral dilemmas involving issues of public health, individual freedom, and national security. The last part of the book seeks to answer the initial question, finalizing the argument built throughout the entire work. "Can We Teach Morality to Machines?" is commendable as an introductory and accessible work. However, due to structural and methodological reasons, there are some insufficiencies in the treatment given to the subject of morality, which loses space to logic and cognitive psychology. The work, therefore, focuses too much on theoretical philosophy to the detriment of practical philosophy, which results in a final answer that is not fully satisfactory in view of the question posed, considering the breadth of perspectives and the intense debate that is inseparable from moral philosophy.

**Keywords:** Ethics; Logic; Knowledge; Artificial Intelligence (AI); Cognitive psychology

.....

Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).

.....

- CRediT-IA (+):** Declaro que o uso de ferramentas de Inteligência Artificial foi estritamente instrumental e que assumo a responsabilidade humana integral pelo conteúdo do artigo. Simetricamente, autorizo o uso instrumental de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.  
Ferramenta de IA utilizada:  
Versão / modelo:  
Finalidade do uso:  
Tipo de uso:  
Limites do uso:
- CRediT-IA (-):** Declaro que não houve uso de IA para nenhum aspecto deste artigo e que assumo a responsabilidade integral pelo seu conteúdo. Simetricamente, não autorizo o uso de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.

[Veja o modelo completo de Declaração CRediT-IA, criado pelo Virtualia Journal.](#)

## Introdução

Pode uma inteligência artificial pensar como os *Homo sapiens*? Relembremos o conto *Não tenho boca e preciso gritar* (ELLISON, 1967): um supercomputador chamado AM tem como desdobramento de sua tomada de consciência a gênese de um ódio mortal para com seus criadores, exterminando boa parte dos seres humanos no processo e se tornando uma espécie de déspota sádico e torturador, o que contradiz de maneira grotesca o seu propósito inicial, uma vez que AM se tratava de uma máquina destinada a proteger o território estadunidense de ameaças externas. O conto de Ellison, então, subverte o comportamento por hábito esperado de uma máquina, correspondente a submissão dócil e apática, colocando em seu lugar uma criatura com emoções negativas e sede de dominação. O próprio nome de AM é uma forma de referenciar o cogito cartesiano, visto que há um trocadilho entre AM – I am, eu sou – e a expressão latina *ergo sum* (ELLISON, 1967, p.3-4). A autoconsciência se torna palco para uma sátira cruel da raça humana, e não um tributo à sua racionalidade. Desse modo, não haveria correspondência necessária entre a consciência de si e a consciência moral. Pensemos nos animais não-humanos: muitos

.....

**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**

.....

são autoconscientes, mas isso tampouco implica em comportamentos morais. Golfinhos podem ser, de um ponto de vista humano, cruéis.

Pode uma inteligência artificial ser justa, então? Na série de animações japonesas *Psycho Pass* (2012-2023), escrita por Gen Urobuchi, não existe mais um sistema judiciário propriamente dito. Em seu lugar, há o chamado Sistema Sybil, uma IA sofisticada que, supostamente com base em um cruzamento de cálculos matemáticos, teorias jurídicas e filosóficas e dados de ponta, atua como juiz, júri e executor daqueles que identifica como criminosos. O Sistema Sybil, em conjunção com a força policial a ele subalterna, permite que armas especiais sejam disparadas para executar somente aqueles que são marcados com o rótulo de infratores em potencial. Apesar da eficiência manifesta desse método, é interessante refletir até que ponto ele é, como inquerimos, justo. É seguro delegar para um algoritmo a identificação de criminosos? Cabe a um sistema inteligente o dever que, até então, recairia sob o Estado e o pacto social que se presume sustentá-lo? Dados e informações brutas, por si só, não parecem suficientes para instituir justiça ou moralidade. Uma análise crítica de tais dados, portanto, é necessária. A pauta do racismo algorítmico<sup>1</sup>, onde pessoas negras são equivocadamente tabeladas como criminosas, é uma exposição cruel dessa necessidade. O algoritmo pode identificar padrões e recorrência, mas não identifica nuances como a distinção entre correlação e causalidade, contexto histórico ou fatores econômicos e sociais. Dessa forma, a perpetuação de desigualdades e injustiças sistêmicas se esconde sob as vestes de um juízo

---

<sup>1</sup> Ver a obra *Algoritmos de Destruição em Massa* (O'NEIL, 2020).

.....

.....  
técnico, científico e imparcial identificado com a máquina.

Pode uma inteligência artificial, finalmente, aprender a ser moral? Na coletânea de contos *Eu, Robô* (ASIMOV, 1950), conhecemos as Três Leis da Robótica e o seu impacto global no funcionamento desses seres:

1. Um robô não pode ferir um ser humano ou, por omissão, permitir que um ser humano sofra algum mal.
2. Um robô deve obedecer às ordens que lhe sejam dadas por seres humanos, exceto nos casos em que tais ordens contrariem a Primeira Lei.
3. Um robô deve proteger sua própria existência, desde que tal proteção não entre em conflito com a Primeira e a Segunda Leis.  
(ASIMOV, 1969, p.03).

Embora as Três Leis sejam de princípio claras e em plena harmonia, Asimov faz questão de jogá-las uma contra as outras no decorrer de alguns dos contos. A história “Runaround” é magnífica em demonstrar como a teoria é rapidamente desmontada pela prática, ao descrever um robô que vive num ciclo infinito de correr em volta de uma fonte de minerais radioativa para ele. Nesse caso, a Segunda Lei entra em conflito com a Terceira, e a máquina não pode obedecer plenamente a ordem de recuperar o mineral ao mesmo tempo em que protege a sua existência. Ser moral, de certo, requer um tipo de discernimento que vai além da simples e cega obediência a regras.

Seja em *Não tenho boca e preciso gritar*, *Psycho Pass* ou *Eu, Robô*, torna-se notável como a relação entre as máquinas e o senso de certo e errado consiste num tema de destaque na literatura de ficção científica. Com o avanço tecnológico, tais debates abandonaram o terreno meramente especulativo e adquiriram contornos mais e mais próximos do real. A crescente presença da inteligência artificial no cotidiano humano, seja em modelos de linguagem como o Chat GPT, assistentes virtuais como Cortana e Alexa e tantas outras variações exige diálogos que pautem os vínculos entre o virtual e o concreto,

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**

.....  
questionando seus limites e possibilidades de aplicação prática. Nos dias de hoje, a atribuição de mais e mais ofícios inicialmente humanos para as máquinas provoca inquietude tanto nas massas quanto nos especialistas, de modo que a quantidade de perguntas supera em muito as escassas respostas disponíveis.

Nesse sentido, a filosofia se apresenta como uma ferramenta importante para desbravar algumas das tarefas em questão. A filosofia não constitui meramente o ato de pensar, mas uma atitude reflexiva onde o filósofo vai além disso e pensa sobre os próprios pensamentos. Tampouco constitui a simples busca do agir justo, mas dos fundamentos dos próprios conceitos de justiça, norma e ação. Acima de tudo, a filosofia se pauta na argumentação racional e, quando recorre a dados e teorias científicas, trata de pensar ambos em termos filosóficos.

É o que procura demonstrar a autora Flávia Braga de Azambuja, na tentativa de responder à pergunta que dá título à sua obra: *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025), publicada pela Editora Dialética. Azambuja é doutora em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). A abordagem de Azambuja é educativa e excelente como tentativa de divulgação de conhecimento, mas a multiplicidade de assuntos abordados coexiste com algumas incompletudes em tópicos relevantes, tais como a filosofia moral e a filosofia política. O objetivo de Azambuja em sua obra é de caráter amplo. Conforme a autora:

Este livro explora um dos dilemas mais intrigantes da atualidade: a capacidade (ou impossibilidade) da IA de tomar decisões morais. Investigamos se é possível programar uma máquina para agir de forma ética, se os algoritmos podem entender conceitos como empatia e justiça e quais os riscos de delegarmos decisões morais a sistemas automatizados (AZAMBUJA, 2025, p. 15).

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**

.....

É importante destacar que o livro é fruto de sua tese de doutorado, denominada *Sobre a viabilidade da representação de conhecimento moral em sistemas inteligentes: uma abordagem baseada em lógica não-monotônica* (AZAMBUJA, 2024). Assim, contrariamente à produção acadêmica que o gerou, o texto se propõe a ser compreensível para um maior número de pessoas, visto que sintetiza e simplifica ideias que são mais detalhadamente inquiridas no escrito de pós-graduação. Tanto o livro como a tese de doutorado, portanto, lidam com os mesmos temas, mas variam no grau de complexidade.

## 1. Estrutura da Obra

O livro é dividido em cinco partes ou capítulos. Na primeira delas, nomeada tal como o subtítulo do livro, ocorre uma introdução ao campo da inteligência artificial (IA) e seus principais conceitos: a autora expõe uma tabela de classificação de IA que leva em conta quatro critérios distintos: a) pensar humanamente; b) pensar racionalmente; c) agir humanamente; d) agir racionalmente, o que acentua uma certa dissociação entre ser humano e ser racional. Essa dissociação será importante no decorrer do livro. Em seguida, somos apresentados aos termos *Machine Learning* (aprendizado de máquina, ML) e *Deep-learning* (aprendizagem profunda, DL). Enquanto o ML se baseia em algoritmos para operar, sendo treinado com dados de modo a identificar padrões, correlações e pares input-output<sup>2</sup>, o DL é intrinsecamente relacionado com uma abordagem denominada conexionista, na qual a IA

---

<sup>2</sup> Por exemplo: ao receber o input/entrada “o que é chocolate?”, o algoritmo emite o output/saída “alimento baseado em cacau, de sabor ligeiramente amargo”

.....

.....  
busca simular o cérebro e as suas redes neurais. O Chat GPT é uma manifestação de IA baseada em *Deep-learning*.

Além disso, na Parte um, Azambuja aborda as visões éticas de John Stuart Mill (2020) e Jesse Prinz (2007). É detalhado que Mill e Prinz defendem, respectivamente, teorias éticas baseadas no utilitarismo e no construtivismo cultural. Enquanto a abordagem de Mill considera que a moralidade é definida em termos de maior felicidade para o maior número, sendo as ações julgadas com base em suas consequências (AZAMBUJA, p.39); Prinz realiza uma crítica à ideia de que a moralidade seria uma faculdade inata ou um código universal, defendendo em seu lugar que a moralidade nasce da confluência entre alguns traços biológicos e experiências socioculturais do indivíduo, de modo que há nas normas morais um forte teor emocional e relativo.

Na segunda Parte, denominada “IA e Representação do Conhecimento Moral”, a obra adentra a ideia de modelos mentais, entendidos como “representações internas simplificadas de sistemas externos para facilitar o raciocínio e a previsão de eventos futuros” (AZAMBUJA, 2025, p.57). Em outras palavras, na criação de um modelo mental, ocorre uma espécie de reconstrução do mundo e seus eventos dentro da mente, de maneira tal que o indivíduo possa enfrentar essa realidade na forma de preparo, análise passado-presente-futuro ou deliberação entre diferentes alternativas de ação possíveis. A lógica mental, evocada no início desse segundo capítulo, opera com base nos modelos mentais.

No capítulo seguinte, “IA e Representação Lógica do Conhecimento Moral”, há novamente um mergulho na área da filosofia teórica, mais especificamente nos confins da lógica modal. A lógica modal é uma lógica formal não-monotônica, pois permite que “as conclusões não sejam

.....  
necessariamente preservadas quando novas informações são adicionadas” (AZAMBUJA, 2025, p. 76). Na lógica modal, há instrumentos para representar as noções de possibilidade ( $\diamond$ ), necessidade ( $\square$ ) e crença ( $Bx$ ), fundamentais para os conhecimentos abstratos como o conhecimento moral.

Na Parte quatro, “Dilemas Morais”, as considerações prévias são utilizadas para tratar de três situações hipotéticas que serão representadas logicamente: a) pandemia de COVID e o Lockdown; b) legalização da *Cannabis sativa* e c) Armas de Destruição em Massa (ADM). Azambuja se vale, para tanto, da noção de experimentos mentais ou experimentos do pensamento<sup>3</sup>. Os dilemas morais presentes no livro são norteados por algumas regras básicas, que são simultaneamente responsáveis pela tensão interna inerente aos próprios experimentos mentais. No dilema sobre a pandemia e lockdown, há um atrito entre a necessidade de proteger a saúde e o bem estar da comunidade e, por outro lado, o risco de violações da autonomia e a intensificação de crises econômicas. Ao representar o dilema da legalização da maconha, são evidenciados pontos de conflito entre questões econômicas, justiça social e limites de ação do Estado. O dilema acerca das ADM é inspirado nos questionamentos do longa *Oppenheimer* (2023), de Christopher Nolan, e tensiona a busca por segurança nacional com a ameaça representada pelas bombas atômicas. Todos os três dilemas escancaram as capacidades e limitações da IA no que se refere a representar o conhecimento moral.

Finalmente, a última parte do livro responde à pergunta título, recapitulando as principais questões abordadas e realizando uma espécie de

---

<sup>3</sup> O argumento do gênio maligno, elaborado em *Meditações Metafísicas* (DESCARTES, 2016), é um experimento de pensamento. O mesmo ocorre com diversos argumentos contratualistas na filosofia política moderna, como a menção a um “estado de natureza” hipotético.

.....  
prognóstico crítico do tema “ética e Inteligência artificial” . A Parte 5 e suas conclusões serão analisadas posteriormente nessa resenha.

## **2. Aspectos positivos da Obra**

Um dos maiores trunfos de “Podemos ensinar moralidade às máquinas?” é o seu método. A escrita segue uma trajetória escalonada e organizada por tópicos hierarquizados. Por exemplo: na Parte 2, começamos com uma introdução à teoria da lógica mental e suas limitações; em seguida, para aplicar a lógica mental, migramos para a teoria dos modelos mentais, e como ela pode ser utilizada para explicar o fenômeno do viés da crença, no qual “as pessoas tendem a aceitar conclusões que estão alinhadas com suas crenças, independentemente da validade real dessas conclusões” (AZAMBUJA, 2025, p.63). Logo, existe um senso de avanço conceitual, onde as lacunas do ponto A são preenchidas ou complementadas pelo ponto B. Os tópicos não são jogados ao acaso, mas interligados em uma dinâmica professoral que, assim como um algoritmo, segue uma sequência de passos.

Ademais, outro ponto de destaque na obra é a, até certo ponto, diversidade de conceitos e teorias utilizadas. Não há apenas o tratamento de áreas da filosofia e da inteligência artificial, mas também da psicologia cognitiva, especialmente no que se refere às ideias de Philip Johnson-Laird (2015). Esse intercâmbio só é possível pela temática em si mesma interdisciplinar, que converte o diálogo em um mandamento em vez de um reles conselho. A quarta parte do livro é exemplo desse caráter transversal, dado que conjuga lógica, ética e considerações de ordem política ou prática, como a regulamentação, as leis e o poder. Ao longo do livro inteiro, temos

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**

.....  
contribuições tanto da filosofia analítica, com Searle (1980) e Quine (2011), como da filosofia moderna, com Hume (2009) e Leibniz (2023), havendo um cuidado notável em como cada uma dessas contribuições é empregada no texto.

Enquanto Searle, através do famoso exemplo do Quarto Chinês, auxilia a autora a dar, na Parte 1, considerações preliminares sobre a relação entre computadores e representação do conhecimento humano, Leibniz e sua teoria dos Mundos Possíveis<sup>4</sup> servem, na Parte 4, como uma excelente maneira de elucidar as categorias de possibilidade e necessidade presentes na lógica modal. No experimento do Quarto Chinês, Searle procura demonstrar que uma máquina não compreende de fato o idioma chinês, mas apenas manipula símbolos cegamente (sintaxe) sem atribuir significado (semântica) a eles. Esse gesto da máquina, enquanto carente de qualquer intencionalidade intrínseca, aponta para uma crítica à ideia de IA forte e, por extensão, ao teste de Turing<sup>5</sup>. O pensamento de Hume, análogamente às contribuições de Searle e Leibniz, ajuda a compreender o que pode ser definido como emotivismo moral, em contraposição a uma abordagem mais racionalista moral.

Azambuja realiza, com notável esmero, um escrito que vai além de uma colcha de retalhos ou mosaico de curiosidades. A caminhada investigativa e rigorosa se equilibra com os fins propedêuticos, sem que perca o seu espírito último. A escrita é o oposto da prolixidade ou hermetismo, sendo um exemplo notório de como existe a capacidade de tornar inteligíveis assuntos de início complexos. Não ocorre a presença de saltos lógicos ou

---

<sup>4</sup> Essa teoria é fundamental para a Teodiceia de Leibniz, satirizada em *Cândido* (VOLTtaire, 2012).

<sup>5</sup> Logo, Searle procura demonstrar que é irrelevante se uma máquina nos convence de sua própria humanidade. Aparentar estar consciente de si, tal como a máquina aparenta ser falante de chinês, não implica necessária consciência ou, respectivamente, verdadeira compreensão do chinês.

.....  
grandes exigências de conhecimento prévio. Cada uma das cinco partes cumpre uma função bem delimitada para dar força ao argumento final da obra. Há diversos recursos que cumprem funções de esclarecimento e auxiliam o leitor, tais como tabelas, listas e subdivisões ou subtópicos. Deste modo, a absorção das informações presentes ao longo do livro ocorre tranquilamente.

### **3. Pontuando algumas dificuldades da Obra**

No entanto, na mesma medida que a pluralidade de autores e teorias abordadas diversifica o conteúdo do livro, tal decisão criativa gera dois efeitos colaterais. A primeira dessas dificuldades é a redução do aprofundamento em certas áreas ou tópicos; o segundo é um efeito de dispersão que ocorre de modo concomitante com o ideal didático e metodológico previamente elogiado. Ou seja: ainda que a estrutura do livro seja excelente na forma e finalidade, nem todos os assuntos são aproveitados em seu máximo. Trata-se de uma limitação estrutural que não constitui um grande defeito per se, mas, a depender do leitor e suas predileções intelectuais, provoca uma sensação de carência e de falta.

Por exemplo, alguém que seja versado ou interessado em ética e filosofia moral verá, logo de início, que as considerações dessa ordem são inferiores em número de páginas quando comparadas com aquelas referentes a lógica, inteligência artificial e Psicologia cognitiva. Embora a ética permaneça como plano de fundo, considerando que o conhecimento que visa ter sua possibilidade de representação lógica investigada é justamente o abstrato conhecimento moral, ela é suprimida pela lógica e pela

.....  
epistemologia. Na obra de Azambuja, a filosofia prática é o eixo estruturante de uma cadeia composta por filosofia teórica e psicologia cognitiva. O fio condutor do livro é uma investigação que reside no âmbito da moral, mas os meios dos quais a autora se vale para avançar rumo a resposta para essa interrogação são provenientes de áreas mais distantes, ainda que potencialmente relacionáveis em algum grau. Nesse ínterim, cabe retornar à escolha dos autores-chave no segmento sobre filosofia moral. Pois, na Parte 5, com a finalidade de amparar a conclusão de que não é possível ensinar moralidade às máquinas, a autora argumenta em dois sentidos, se valendo dos pressupostos apresentados por Mill e Prinz: a) uma máquina pode se basear em dados e previsões para avaliar as consequências das ações, mas não pode compreender o que significa felicidade; b) as máquinas não tem emoções e c) as máquinas não podem ser motivadas moralmente. Nisso, conclui:

A representação algorítmica da moralidade se depara com a barreira fundamental da subjetividade e da experiência vivida, que são essenciais para o raciocínio e a motivação morais. Como demonstrado neste livro, a IA pode ser treinada para reconhecer padrões e até mesmo simular algumas formas de julgamento ético, mas não consegue replicar a profundidade da consciência moral humana, que é informada por anos de experiência social, cultural e pessoal [...] (AZAMBUJA, 2025, p.121-122).

Ocorre que, a despeito da validade e plausibilidade do argumento, as preferências teóricas da autora levantam alguns questionamentos: sendo a filosofia moral um terreno tão diverso e repleto de debates, não seria adequado trazer mais autores e contrapontos? Pode-se trazer à mente a deontologia, a ética das virtudes - especialmente considerando os aportes presentes em *Depois da Virtude* (MACINTYRE, 2001) e *Modern Moral Philosophy* (ANSCOMBE, 1958) ou então o intuicionismo ético, expresso em

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**

.....  
obras como *Ethical Intuitionism* (HUEMER, 2008) e *The Right and the Good* (ROSS, 2003). De modo geral, antes de questionar se podemos ensinar moralidade às máquinas ou se o conhecimento moral pode ser representado, Azambuja poderia ter refletido com mais profundidade sobre o que de fato é a moral.

Immanuel Kant seria, assim, um contraponto interessante aos ideais de Stuart Mill e Jesse Prinz. A ética kantiana, expressa em obras como a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (KANT, 2009) e a *Crítica da Razão Prática* (KANT, 2016) é pautada por um ideal racionalista e defende que a moral não pode ser proveniente de fontes empíricas, tais como as emoções ou as normas socialmente construídas. Em segundo lugar, Kant é também um filósofo com uma veia muito crítica ao pensamento consequencialista. Para o intelectual prussiano, a moralidade não se encontra nas consequências ou nos impulsos sensíveis do agente, mas no motivo que mobiliza a sua vontade: uma boa vontade será determinada pelo senso de Dever racional, a despeito de quaisquer fatores empíricos. O último ponto, mais relevante, é o universalismo kantiano: as máximas das ações dos agentes, para que estes ajam moralmente, devem ser passíveis de universalização sem contradizer a vontade ou a lógica. Logo, por não admitir exceção, a filosofia moral kantiana seria excelente para refletir sobre a inteligência artificial. O elemento deontológico se assemelha àquele visto no princípio da resenha, na obra *Eu, Robô*. Embora Kant provavelmente não fosse considerar as máquinas como agentes morais<sup>6</sup>, o recurso a sua filosofia iria conceder a Azambuja um panorama mais equilibrado do *status quaestionis*.

Na etapa conclusiva da obra é defendido que as máquinas não podem

---

<sup>6</sup> Para Kant, o agir moral pressupõe a liberdade da vontade e a sua não determinação pelo empírico, algo que as máquinas, por natureza, não possuem. IAs são determinadas, não livres.

.....  
ser encarregadas da tomada de decisões morais, necessitando de supervisão e intervenção humanas (AZAMBUJA, 2025, p.120). Embora essa postura derive logicamente das premissas da autora, existe um desconforto que as subjaz: seria esse interdito uma novidade ou consequência inesperada no campo? Isto é, não parece intuitivo que as máquinas não devam se envolver em áreas que tenham grandes implicações de ordem política ou ética? Não se trata de um apelo ao senso comum, mas do reconhecimento de que a relação entre a espécie humana e a tecnologia tende a consistir em um misto de entusiasmo pelo novo e a hesitação de ser dominado por ele.

Um dos maiores exemplos dessa dualidade entre o ser humano e a técnica ocorreu no passado: na Segunda Guerra Mundial, ou mesmo durante a maior parte do Século XX, os ideais do Iluminismo foram desafiados e a Europa se viu confrontada pelas consequências nefastas de sua própria racionalidade instrumental. Da esquerda à direita, da Escola de Frankfurt até a *Konservative Revolution*<sup>7</sup>, uma ampla gama de pensadores destacou que a crítica da modernidade demanda uma crítica da Razão. Ou seja, ainda que hipoteticamente fosse possível internalizar nas máquinas um senso de moralidade, a hesitação em empoderá-las independe de qualquer apelo racional.

A Filosofia, como poderia ser dito numa paráfrase da décima primeira tese sobre Feuerbach (MARX e ENGELS, 2007, p.535), não deve se contentar em lidar passivamente com o mundo e o conhecimento: deve assumir uma postura ativa, crítica e transformadora em termos internos (a consciência, o conhecimento estabelecido como dominante) e externos (a sociedade, em

---

<sup>7</sup> Movimento ideologicamente heterogêneo e de influência sobretudo niedscheana, investigado em obras como *O modernismo reacionário* (HERF, 1993) e *The Conservative Revolution in the Weimar Republic* (WOODS, 1996)

.....  
suas dinâmicas de dominação). Nesse caso, ao discutirmos ética e moralidade, os dados e a lógica podem ser ferramentas úteis, mas não são critério suficiente quando isentos dessa atitude crítica. Azambuja, sem sombra de dúvidas, possui esse ímpeto questionador, mas infelizmente não o desenvolve em sua completude. Um capítulo extra seria muito bem vindo para a obra, de modo a balancear as considerações técnicas com as filosóficas e sociológicas. Sem esse cuidado, a conclusão da autora acaba interrompida no exato instante em que poderia se desenvolver rumo a algo mais complexo.

### **Considerações finais**

Assim, *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025) é um livro que, acima de tudo, representa um esforço intelectual respeitável e é excelente enquanto modo de divulgação e introdução a temas importantes na Filosofia – especialmente a filosofia teórica -, psicologia cognitiva e estudos sobre inteligência artificial. Os atritos de ordem estrutural e pontualmente de conteúdo não suplantam, de maneira nenhuma, a capacidade de Azambuja de transpor para além da academia uma série de discussões que são tão difíceis quanto instigantes. É recomendado para acadêmicos ou entusiastas das ciências humanas, da programação ou de qualquer conjunto de temas que esteja aberto a uma investigação futurista. Pois, como demonstra a autora, a linha entre o ontem, o amanhã e o hoje é muito mais tênue do que gostaríamos de imaginar.

.....  
**Referências**

ANSCOMBE, Gertrude Elizabeth Margaret. Modern moral philosophy. *Philosophy*, v. 33, n. 124, p. 1-19, 1958.

ASIMOV, Isaac. *Eu, Robô*. Tradução de Luiz Horácio da Matta. 1969. Disponível em: <https://kbook.com.br/wp-content/uploads/2016/07/eurobo.pdf>. Acesso em: 12 de abril de 2026.

AZAMBUJA, Flávia Braga de. *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate*. São Paulo: Editora Dialética, 2025.

AZAMBUJA, Flávia Braga de. *Sobre a viabilidade da representação de conhecimento moral em sistemas inteligentes: uma abordagem baseada em lógica não-monotônica*. Orientador: Juliano Santos do Carmo. 2024. 114 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

ELLISON, Harlan. *Não tenho boca e preciso gritar*. 1967. Disponível em: <https://notamanuscrita.com/wp-content/uploads/2015/06/visto-ellison-preciso-gritar.pdf>. Acesso em: 12 de abril de 2026.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

HERF, Jeffrey. *O modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich*. Tradução de Cláudio Frederico Ramos. São Paulo: Ensaio, 1993.

HUEMER, Michael. *Ethical Intuitionism*. [s.l.]: Springer Nature BV, 2008.

HUME, David. *Tratado Na Natureza Humana: Uma Tentativa De Introduzir O Método Experimental De Raciocínio Nos Assuntos Morais*. [s.l.]: Editora Unesp, 2009.

JOHNSON-LAIRD, Philip Nicholas. *Human and machine thinking*. New York: Psychology Press, 2015.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Vozes, 2016.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2009.

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate (2025).**

.....  
LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Ensaio de teodiceia*. [s.l.]: WMF Martins Fontes, 2023.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: Um Estudo em Teoria Moral*. 2. ed. [s.l.]: Editora da Universidade do Sagrado Coração, 2001.

MILL, John Stuart. *Lógica das ciências morais*. [s.l.]: Editora Iluminuras, 2020.

O'NEIL, Cathy. *Algoritmos de destruição em massa: Como o Big Data aumenta a desigualdade e ameaça a democracia*. Tradução de Rafael Abraham. Santo André: Editora Rua do Sabão, 2021.

PRINZ, Jesse. Is morality innate? Em: *Moral Psychology. The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*. Cambridge MA: The MIT Press, 2007. v. 1 p. 367–406.

QUINE, Willard Van Orman. *De um ponto de vista lógico - Nove ensaios lógico-filosóficos*. 1. ed. [s.l.]: Editora Unesp, 2011.

ROSS, William David. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SEARLE, John Rogers. Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, n. 3, p. 417–424, set. 1980.

VOLTAIRE. *Cândido, ou o otimismo*. Tradução de Mário Laranjeira. [s.l.]: Penguin-Companhia, 2012.

WOODS, Roger. *The Conservative Revolution in the Weimar Republic*. London: Palgrave Macmillan, 1996.

.....  
**Crespi, Lucas de Azeredo. Resenha de *Podemos Ensinar Moralidade às Máquinas? Inteligência Artificial e Ética em Debate* (2025).**



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## Heinrich Rickert, Emil Lask e Gustav Radbruch: A Gênese Filosófica do Argumento da Injustiça Extrema na Tradição da “Filosofia dos Valores”

Lucas Frederico Rodrigues Seemund, Newton de Oliveira Lima

 <https://orcid.org/0000-0001-6915-0486>

 <https://orcid.org/0000-0002-0459-6978>

 <http://lattes.cnpq.br/5662924938627902>

 <http://lattes.cnpq.br/5042912331953676>

[lucasf.seemund@gmail.com](mailto:lucasf.seemund@gmail.com) & [newtondelima@gmail.com](mailto:newtondelima@gmail.com)

**Resumo:** O presente artigo investiga os fundamentos axiológico-jurídicos que sustentam a filosofia do direito de Gustav Radbruch, com especial atenção à sua célebre fórmula da extrema injustiça, partindo da hipótese de que tal formulação não representa uma ruptura na obra do autor, mas sim o amadurecimento orgânico de um pensamento cuidadosamente construído sobre as estruturas da “Filosofia dos Valores” da Escola de Baden, particularmente na figura de Heinrich Rickert, e da teoria dos objetos de Emil Lask, esta última profundamente tensionada pela crítica fenomenológica de Edmund Husserl. O percurso argumentativo inicia-se com a análise detalhada do método das ciências culturais em Rickert, avança pela mediação crítica de Lask, que inscreve o direito como objeto cultural referido a valores, e culmina na síntese radbruchiana propriamente dita, que define o direito como realidade que tem o sentido de estar ao serviço da ideia de justiça. Examina-se, então, o conflito ineliminável entre as antinomias da ideia de direito, justiça, finalidade e segurança jurídica, para, finalmente, demonstrar como a fórmula da injustiça extrema emerge como resultado necessário de uma filosofia que situa o direito no espaço intermediário entre ser e dever-ser, fato e valor, encontrando nos direitos humanos o limite material intransponível da positividade.

**Palavras-chave:** Radbruch; Neokantismo; Fenomenologia; Fórmula da Injustiça Extrema; Cultura.

.....

**Abstract:** This article investigates the axiological-juridical foundations underpinning Gustav Radbruch's philosophy of law, with special attention to his renowned formula of extreme injustice, proceeding from the hypothesis that this formulation does not represent a rupture in the author's work, but rather the organic maturation of a thought carefully constructed upon the structures of the "Philosophy of Values" of the Baden School, particularly in the figure of Heinrich Rickert, and upon Emil Lask's theory of objects, the latter being profoundly strained by the phenomenological critique of Edmund Husserl. The argumentative path begins with a detailed analysis of Rickert's method of cultural sciences, advances through Lask's critical mediation, which inscribes law as a cultural object referred to values, and culminates in the radbruchian synthesis itself, which defines law as a reality whose meaning lies in serving the idea of justice. The ineliminable conflict among the antinomies of the idea of law — justice, purpose, and legal certainty — is then examined, to finally demonstrate how the formula of extreme injustice emerges as a necessary result of a philosophy that situates law in the intermediate space between being and ought-to-be, fact and value, finding in human rights the insurmountable material limit of positivity.

**Keywords:** Radbruch; Neo-Kantianism; Phenomenology; Formula of Extreme Injustice; Culture.

- CRedit-IA (+):** Declaro que o uso de ferramentas de Inteligência Artificial foi estritamente instrumental e que assumo a responsabilidade humana integral pelo conteúdo do artigo. Simetricamente, autorizo o uso instrumental de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.  
Ferramenta de IA utilizada:  
Versão / modelo:  
Finalidade do uso:  
Tipo de uso:  
Limites do uso:
- CRedit-IA (-):** Declaro que não houve uso de IA para nenhum aspecto deste artigo e que assumo a responsabilidade integral pelo seu conteúdo. Simetricamente, não autorizo o uso de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.

[Veja o modelo completo de Declaração CRedit-IA, criado pelo Virtualia Journal.](#)

.....

## **Introdução**

É bastante conhecido na comunidade jusfilosófica o argumento jurídico da extrema injustiça, cuja formulação mais célebre, sintetizada na proposição de que a injustiça extrema não é direito, atravessou o século XX e permanece como fundamento do debate entre positivismo (defesa da única fonte do direito como sendo a lei estatal) e não positivismo (ampliação da legitimidade do direito a partir de outras fontes que não a lei estatal), influenciando decisivamente autores como Robert Alexy, que a classifica como a expressão mais acabada do não positivismo includente, segundo o qual os defeitos morais desestabilizam a validade jurídica se e somente se o limiar da extrema injustiça fosse transgredido (Alexy, 2013, p. 18).

A pergunta que subjaz a toda essa construção é de dramaticidade inegável: por que ou quando devemos obedecer ao direito? Como se constitui um dever jurídico, entendido como uma espécie de extensão de deveres morais, quando o próprio direito positivo pode ordenar o assassinato em massa, como ocorreu durante o nacional-socialismo alemão, produzindo leis que, dentro dos requisitos formais de validade, ordenavam a perseguição e o extermínio de seres humanos?

As diversas correntes da jusfilosofia surgem, historicamente, para apresentar ao direito uma matriz epistemológica, isto é, um conjunto de princípios lógicos e fundamentos teóricos que orientam a compreensão do fenômeno jurídico, podendo estas se apresentarem como jusnaturalismo, positivismo, culturalismo, institucionalismo e tantas outras que, ao longo dos séculos, buscam oferecer respostas para a questão fundamental acerca do que é o direito e qual o fundamento de sua obrigatoriedade.

No que concerne especificamente ao positivismo jurídico, é possível identificar ao menos duas grandes configurações históricas: num primeiro momento, o chamado positivismo exegético, que nasce no contexto da Revolução Francesa e do movimento

.....

de codificação, caracteriza-se pela concepção de que toda a fonte do direito é a lei, expressão máxima de um Estado de Direito fundado no governo das leis e não dos homens, cabendo ao juiz a função estritamente mecânica de “boca da lei”, note-se que esta primeira forma de positivismo não possui um principal teórico sistematizador, tendo emergido antes como uma solução emergencial para consolidar as conquistas revolucionárias e garantir a segurança jurídica através da codificação.

Já no século XX, surge um novo padrão de positivismo jurídico, o chamado positivismo normativista, para o qual a fonte do direito não é mais apenas a lei, mas sim o conjunto mais amplo de normas jurídicas – regras e formas – que se estruturam organicamente na figura do ordenamento jurídico, estabelecendo-se uma hierarquia formal entre as normas e buscando-se a separação intransponível entre direito e valores (moral); neste modelo, a interpretação judicial é possível apenas dentro de parâmetros referidos ao ordenamento jurídico, não podendo o juiz associar a interpretação a critérios externos nem buscar soluções além dos argumentos estritamente legais.

Contudo, o positivismo jurídico tal como configurado nessas vertentes sofreria, após 1945, um abalo profundo e irreversível, pois a terrível constatação de que cumprir as leis cegamente, inclusive aquelas leis que ordenavam a perseguição e o extermínio de seres humanos nos campos de concentração, poderia gerar as mais graves atrocidades, impôs à jusfilosofia a necessidade de uma revisão radical de seus pressupostos.

Quando se discutem violações em larga escala de direitos humanos e as respectivas responsabilidades por tais atos, remete-se inevitavelmente ao contexto simbólico e histórico do Tribunal de Nuremberg, instaurado no período imediatamente posterior à Segunda Guerra Mundial, e o reflexo daqueles juízos no mundo da Filosofia do Direito provocou precisamente uma busca também de responsabilidades intelectuais, com o fim de ver que tipo de concepção do Direito

.....

havia, de alguma forma, outorgado aquela aparência de legitimidade a uma série de atos aberrantes.

Por outro lado, buscou-se no pós-II guerra mundial novas correntes jusfilosóficas que sustentassem, de um lado, as conquistas do Iluminismo, isto é, o império da lei e os direitos do homem e do cidadão, e, por outro, condenassem atos abomináveis contra os direitos humanos como os que se deram no nazismo ao manusear o ordenamento jurídico a revelia da moralidade.

Deixando de lado, por ora, a polêmica acerca de qual postura intelectual favorece a comissão de tais condutas atroztes durante um sistema ditatorial, se bem que as acusações mais diretas foram lançadas contra o positivismo, que identificava como Direito qualquer sistema normativo estabelecido por quem detinha o monopólio estatal do uso da força, o que gerou debates no julgamento do nazismo em Nuremberg no sentido de elucidar em que consistia a normatividade do Direito, isto é, qual era o fundamento do poder do Direito para criar deveres e sancionar o incumprimento de tais deveres mediante, inclusive, a privação da liberdade; qual é, enfim, o fundamento da validade do Direito.

Gustav Radbruch é, sem dúvida, o autor que enfrentou essas questões de maneira mais sistemática e profunda no contexto da filosofia jurídica alemã do século XX, e sua trajetória intelectual provém de um solo filosófico cuidadosamente cultivado durante seus anos de formação em Heidelberg<sup>1</sup>. Nascido em 1878, em Lübeck,

---

<sup>1</sup> Em Heidelberg, Radbruch encontrou um ambiente intelectual extraordinariamente fértil, que marcaria definitivamente sua orientação filosófica. Conforme ele mesmo confessa em sua autobiografia, sua postura filosófica foi profundamente marcada pelo ambiente daquela universidade no início do século, onde travou contato decisivo com Heinrich Levy, que o convenceu do dualismo kantiano entre ser e dever-ser, realidade e valor e das doutrinas de Windelband e Rickert baseadas nisso, e, sobretudo, com Emil Lask, a quem deve influência substantiva pela sua visão geral da filosofia do direito daquela época (Radbruch, 1951, p. 85-86), numa relação de amizade que Radbruch descreve com especial afeto, mencionando como participava da gênese do livro *Lógica da Filosofia* de Lask até os mínimos detalhes e podia testemunhar a dedicação apaixonada daquele pensador. Foi também nesse período que Radbruch passou a frequentar a casa de Max Weber (Radbruch, 1951, p. 83), e cujo rigoroso proceder valorativo nas ciências sociais o influenciaria na formulação de seu próprio relativismo metodológico. Radbruch, em sua ação política, foi deputado no parlamento alemão e Ministro da Justiça durante a

.....

Radbruch estudou direito em Munique, Leipzig e Berlim, onde foi aluno de Franz von Liszt, a quem dedicaria sempre profunda admiração, descrevendo-o como “um homem de ação, também na ciência, e não apenas numa ciência prática como a criminalística, mas também na dogmática penal” (Radbruch, 1951, p. 71). Sua trajetória acadêmica, contudo, foi marcada por dificuldades e hesitações iniciais. Após concluir o doutorado em Berlim, Radbruch enfrentou um prolongado e penoso processo de elaboração de sua tese de habilitação (Radbruch, 1951, p. 78), até que finalmente, em 1903, pôde habilitar-se na Universidade de Heidelberg, onde iniciaria sua carreira docente.

O presente trabalho propõe-se a explorar essas raízes filosóficas com o objetivo de demonstrar que a filosofia jurídica radbruchiana, não constitui uma ruptura entre um primeiro momento supostamente “positivista” e um segundo momento “jusnaturalista”, controvérsia que Kaufmann (2004, p. 63) identifica na literatura especializada, na qual se chegou a falar de uma “experiência de Damasco” ou de uma conversão tardia, representa muito mais o desenvolvimento orgânico e a maturação de um pensamento edificado sobre os alicerces do neokantismo da Escola de Baden e da fenomenologia, mediados pela original síntese de Emil Lask, que, por sua vez, fora

---

República de Weimar, experiência que lhe conferiu uma compreensão prática dos problemas jurídicos que poucos filósofos do direito de sua geração puderam alcançar. Seu humanismo, ademais, é também marcado por sua passagem pela Cruz Vermelha, onde atuou como voluntário. Com a ascensão do nacional-socialismo ao poder em 1933, Radbruch foi demitido de sua cátedra em Heidelberg, tendo que testemunhar, nos doze anos seguintes, a perversão do direito alemão e a transformação da ordem jurídica em instrumento de barbárie. Findo o conflito, em 1945, Radbruch foi reintegrado à cátedra de Heidelberg e assumiu como decano a direção da Faculdade de Direito da sua Universidade, podendo dizer-se que desse momento até sua morte sua atividade científica e de publicação não cessou mais, não só retornando ao ensino do direito criminal e da Filosofia do Direito, como publicando numerosos artigos em revistas e jornais tomando posição em muitas questões políticas e jurídicas candentes nesse momento histórico, além de aprontar muitos trabalhos já iniciados e redigir grande número de notas para acrescentar a outros que a morte, implacavelmente, não lhe deixou publicar. Radbruch morreu em 1949, sem a possibilidade de acompanhar o trabalho do Tribunal Federal Constitucional da Alemanha, cuja jurisprudência seria profundamente marcada por suas ideias.

.....

aluno de Husserl e compreendia como ninguém a necessidade de pensar o fenômeno jurídico em sua imediatidade.

Radbruch é um representante da chamada “Filosofia dos Valores” (*Wertphilosophie*), filiando-se à Escola de Baden, e sua filosofia do direito tem por base uma filosofia dos valores de origem neokantiana, discípulo que foi de Windelband, Rickert e Lask. A “Filosofia dos Valores” parte da rigorosa distinção entre realidade e valor, entre ser e dever-ser, entre natureza e cultura, e é nisso que reside o chamado dualismo do seu método, em oposição ao monismo metodológico lógico da Escola de Marburgo (que originou Kelsen), e submete o objeto à consciência lógica do sujeito conhecedor, não trabalha com o deve-ser objetivo.

A “Fórmula de Radbruch”, ao propor uma crítica do positivismo, sustenta que é dever de todos obedecer à lei positiva, mas se a lei tornar-se extremamente abusiva, discriminatória ou autorizar perseguições de minorias, deve prevalecer a justiça, particularmente na proteção do valor da dignidade da pessoa humana, influenciado que foi por Kant, e mudando a forma do mundo observar o positivismo, que agora passa a incorporar a noção de justiça como elemento constitutivo de sua legitimidade e como fim primacial de sua estrutura normativa.

Esta investigação insere-se, necessariamente, no contexto mais amplo da tradição filosófica ocidental, particularmente naquela linhagem do pensamento que, desde a modernidade, vem buscando conciliar as conquistas da autonomia subjetiva com a necessidade de fundamentos objetivos para a vida em sociedade. Como observa Lima (2009, p. 30):

o ideal modernista de libertação pela razão e pela consciência na formação de uma subjetividade livre e autodeterminante deve ser mantido como meta a ser atingida na vivência da cultura, e colocar-se em combate contra a irracionalidade crescente da pós-modernidade (...)

.....

Assim, a tarefa de uma Filosofia do Direito crítica e axiológica é pensar em valores objetivos para dar ao sistema jurídico a possibilidade de resolver questões pragmáticas (Lima, 2009, p.31). É precisamente nesse horizonte que a filosofia de Radbruch se destaca, ao demonstrar que o Direito não pode ser compreendido como mero fenômeno, mas sim como “profunda teoria da cultura, tomando dessa forma um espaço mais amplo no universo filosófico, não se restringindo ao conhecimento jurídico” (Lima, 2009, p. 31).

O percurso argumentativo pretende estruturar-se em três seções, cada qual dedicado a um aspecto central da filosofia jurídica radbruchiana. Primeiro, examinar-se-á a fundação metodológica oferecida por Heinrich Rickert, com sua distinção entre ciências naturais e ciências culturais e o conceito central de “referência a valores” (*Wertbeziehung*), bem como a recepção crítica dessas ideias por Emil Lask, que, influenciado pela fenomenologia husserliana, elabora uma teoria dos objetos capaz de situar o direito como fenômeno cultural no espaço intermediário entre o ser e o dever-ser. Na segunda seção, investigar-se-á a síntese radbruchiana propriamente dita, seu conceito de direito como “realidade que tem o sentido de estar ao serviço da ideia de justiça” (Radbruch, 1979, p. 86), as antinomias da ideia de direito (justiça, finalidade e segurança jurídica) e o papel do relativismo como método filosófico que reconhece a indemonstrabilidade dos valores últimos sem, contudo, resvalar no niilismo. No terceiro e último momento, demonstrar-se-á como a fórmula da injustiça extrema surge como consequência necessária e inevitável desse edifício conceitual, encontrando nos direitos humanos o núcleo axiológico intransponível que nenhuma positividade pode legitimamente ultrapassar, e examinar-se-ão as implicações dessa formulação para a compreensão do dever jurídico de evitar um direito puro sem destinação a valores e/ou autoritário.

O que se almeja esclarecer neste trabalho é precisamente, como assera Lima,

.....

a busca dessa complexidade ínsita ao culturalismo neokantiano radbruchiano (...) se formaram as diversas vertentes do culturalismo, e o relacionamento dessas vertentes com o plural pensamento jusfilosófico contemporâneo, até chegar-se à gênese do culturalismo neokantiano relativista de Radbruch, e ao ponto central deste, a inserção da axiologia no culturalismo jurídico (Lima, 2009, p. 32).

Compreender como Radbruch e seu jusnaturalismo cultural e racional que parte da consciência moral luterana mas transmuda para uma consciência moral jurídica humanista, sem retroceder ao tomismo e seu jusnaturalismo eivado de teocentrismo medieval, logrou “retomar o papel da consciência jurídica enquanto 'consciência do justo' “(...) com um re-direcionamento do problema valorativo na esfera jurídica como parte importante no processo de legitimação e interpretação do Direito” (Lima, 2009, p. 33).

## **1. O neokantismo de Baden e a fundação metodológica: a ciência cultural como referência a valores**

A emergência do neokantismo no final do século XIX não pode ser compreendida sem que se retroceda à longa trajetória do racionalismo ocidental, que, “dentre as múltiplas possibilidades de construção do saber filosófico”, destaca-se “pela perpétua mutabilidade de sua forma de exteriorização como conhecimento intelectual” (Lima, 2009, p. 27). Esta longa trajetória, que se inicia com a ontologia de Parmênides, desenvolve-se com o socratismo, atinge o cume na “teoria das ideias” de Platão e no racionalismo de método empírico-naturalista de Aristóteles, modifica-se em racionalismo teológico no cristianismo e, na Era Moderna, assume a forma do racionalismo gnoseológico de René Descartes (Lima, 2009, p. 27). Fruto de uma época conturbada,

em que o entrechoque de vontades autodeterminadas se mostra constante, os pensadores da modernidade adotaram diversificados sistemas, o que

.....

demonstra a grande ânsia de independência intelectual da época atual, proporcionada que foi pela relativa desvinculação do pensamento crítico das limitações conceituais da querela entre racionalismo e empirismo, sem mencionar a revolução da liberdade proporcionada pela Renascença e o protestantismo (Lima, 2009, p. 28).

É nesse caldo cultural que emerge a figura de Immanuel Kant, “herdeiro principal do cartesianismo e do idealismo, com sua concepção racionalista idealista subjetiva transcendental”(Lima, 2009,p.29), e é do sistema kantiano que “vão partir as ideias do idealismo contemporâneo de Hegel, Fichte e Eucken” (Lima, 2009, p. 29), bem como o neokantismo das Escolas de Baden e Marburgo.

A Escola de Baden, que pautou seu desenvolvimento na obra “Crítica da Razão Prática”, na qual Kant explicita a diferença entre ser e dever-ser, não podendo, dentro da sua concepção filosófica, este último derivar do primeiro (Lima, 2009, p. 33). A importância de Kant para a filosofia na modernidade é percebida na sua doutrina da existência das categorias mentais apriorísticas que condicionariam toda a atividade cognitiva humana, possuindo como consequência principal a diferenciação do campo de análise do conhecimento em fenômeno e *noumeno*, daí surgindo o idealismo crítico como “uma discussão permanente sobre a constituição do fenômeno, sempre numa procura de correlação ao *noumeno*” (Lima, 2009, p. 33). O filósofo que, sendo herdeiro do kantismo, inspirou diretamente o culturalismo de Baden foi Hermann Lotze, “um idealista subjetivo finalista que buscou aprimorar o estudo do valor com relevância singular na contemporaneidade”(Lima, 2009, p. 33), para quem “o valor seria uma potência do espírito subjetivo que num movimento transcendente de saída de si mesmo originaria todo o real”(Lima, 2009, p. 34), estabelecendo o princípio de que “o valor vale” (Lima, 2009, p. 34).

A caracterização do dever-ser como inerência inafastável da valoração, desenvolvida por Lotze, seria de não menos importância para os posteriores estudos axiológicos, notadamente os desenvolvidos pelos neokantistas (Lima, 2009, p. 35).

.....

Heinrich Rickert inscreve-se naquele vasto movimento de renovação filosófica inaugurado a fins do século XIX sob o signo da “volta a Kant”, movimento que buscava no arsenal kantiano armas para a contenda contra o materialismo e o positivismo que haviam dominado a filosofia alemã na segunda metade do século, mas, enquanto outras direções neokantianas prolongavam simplesmente a veia naturalista do mestre de Königsberg, Rickert, seguindo os passos de seu mestre Windelband e dotado de um espírito muito mais sistemático, dedicou-se a edificar uma filosofia concebida como teoria da cultura, cujo propósito fundamental era fazer da História um saber científico.

A grande inovação rickertiana reside em deslocar a discussão do plano ontológico, isto é, da pretensa distinção material entre objetos naturais e objetos espirituais, para o plano propriamente metodológico, pois não se trata mais de dividir as ciências por seus objetos, mas sim por seus métodos de abordagem da realidade, já que a realidade empírica é una e sua totalidade (corporal e espiritual) constitui um todo unitário que pode e deve ser investigado metodologicamente (Rickert, 1922, p. 43-44), não havendo, portanto, dois mundos separados, mas uma única realidade que pode ser considerada sob diferentes perspectivas epistemológicas, a descrição dos fatos físicos (ciências naturais ou gerais ou nomotéticas) e as ciências históricas (idiográficas ou particulares).

O que distingue fundamentalmente os dois grandes grupos de ciências é, conseqüentemente, o princípio formal de seleção do material, o “a priori” ou “pré-juízo” que orienta a transformação da realidade em conceito, pois a realidade, em sua imediatidade, apresenta-se como uma multiplicidade infinita e inabarcável que nenhum conhecimento finito pode reproduzir fielmente.

Para Rickert, com efeito, a realidade apresenta duas características fundamentais que a tornam irreduzível a uma apreensão conceitual direta e imediata, a saber: a continuidade, pois a natureza não dá saltos e tudo flui numa transição ininterrupta, e a heterogeneidade, pois tudo é diferente de tudo e não há duas

.....

realidades perfeitamente idênticas, sendo a união dessas duas características, a continuidade heterogênea, aquilo que imprime à realidade seu caráter de “irracionalidade”, ou seja, a impossibilidade de o conceito apreendê-la “tal como ela é” sem uma transformação radical (Rickert, 1922, p. 66-67).

O conhecimento científico não é, portanto, uma reprodução (*Abbildung*) da realidade, mas sim uma transformação, uma simplificação, uma esquematização que necessariamente deixa de lado a infinita multiplicidade do real para captar apenas aquilo que, sob determinado ponto de vista, mostra-se essencial.

Diante dessa constatação fundamental, abrem-se dois caminhos opostos para a formação dos conceitos científicos, dois métodos radicalmente distintos que respondem a interesses igualmente legítimos mas formalmente inconciliáveis: o primeiro, seguido pelas ciências naturais, opera por generalização e tem seu interesse voltado para o que é comum a uma pluralidade de objetos, para as leis universais que os regem, importando subordinar o caso particular a conceitos universais e prescindir de sua individualidade (nomotetismo).

A natureza, no sentido kantiano, é exatamente isso: “a existência das coisas, enquanto que é determinada por leis universais” (Rickert, 1922, p. 32), produzindo o método naturalista, metaforicamente, “trajes feitos, que o mesmo servem para Paulo que para Pedro, porque não se acomodam à figura de nenhum dos dois” (Rickert, 1922, p. 83); o segundo caminho, seguido pelas ciências históricas, opera por individualização e tem seu interesse voltado não para o que é comum, mas para o que é singular, peculiar, único, pois a história não quer confeccionar trajes feitos, mas sim expor a realidade em sua individualidade concreta (idiografismo).

O problema que imediatamente se coloca diante dessa distinção é, naturalmente, o seguinte: como é possível uma ciência do individual? Como transformar a continuidade heterogênea em conceito sem sacrificar justamente aquilo que a caracteriza, ou seja, sua individualidade?

.....

A resposta de Rickert, e aqui reside o cerne de sua contribuição para a filosofia do direito, é o conceito de cultura, pois cultura, em sua significação originária e etimológica, opõe-se a natureza: produtos naturais são os que brotam livremente da terra, enquanto produtos cultivados são os que o homem produz ou cuida “em atenção aos valores que neles residam” (Rickert, 1922, p. 50-51), de modo que os objetos culturais são, por definição, bens nos quais residem valores, e é precisamente essa referência a valores que fornece o princípio de seleção para a história, pois a realidade é infinitamente rica em sua individualidade e seria impossível e sem sentido expô-la em sua totalidade, necessitando o historiador de um critério para distinguir o essencial do transitório, o que deve ser conservado em sua individualidade e o que pode ser abandonado como mero diferenciar-se.

Esse critério é fornecido pelos valores culturais, pois os objetos e processos tornam-se historicamente significativos, adquirem uma individualidade em sentido estrito, quando, em sua peculiaridade individual, encarnam valores culturais ou estão em relação com estes (Rickert, 1922, p. 135-136), sendo a religião, o Estado, o Direito, a arte, a ciência, valores que todos reconhecemos como tais e em virtude desse reconhecimento universal adquirem a força necessária para servir de princípio seletivo na História. Importa salientar, contudo, que a referência a valores (*Wertbeziehung*) não se confunde com a valoração (*Wertung*), pois valorar é elogiar ou censurar, tomar partido, enquanto referir a valores é, diversamente, reconhecer a significação de um objeto para a realização de determinados bens culturais, de modo que o historiador que descreve a Revolução Francesa não precisa, e não deve enquanto cientista, julgar se ela foi benéfica ou nociva, mas não pode ignorar que os eventos compreendidos sob esse nome são importantes e significativos para o desenvolvimento cultural da Europa, o que é referência a valores, não valoração (Rickert, 1922, p. 146-147).

É sobre essa base que Rickert edifica a possibilidade de uma ciência cultural histórica, pois a história é ciência porque possui um princípio de seleção, é

.....

individualizadora porque esse princípio orienta-se para a captação do singular significativo, e a objetividade dessa ciência, diversa da objetividade das ciências naturais, funda-se na vigência universal dos valores culturais dentro de uma comunidade histórica concreta (Rickert, 1922, p.150-151), estabelecendo assim as bases metodológicas sobre as quais Radbruch poderá, mais tarde, construir sua filosofia do direito como teoria cultural do fenômeno jurídico.

## **2. A mediação de Emil Lask e a crítica fenomenológica: o direito como objeto cultural**

Emil Lask, figura trágica e brilhante que faleceu na Primeira Guerra Mundial como voluntário, aluno que foi de Husserl e Heidegger, desempenha um papel absolutamente decisivo na aplicação dessas categorias neokantianas ao domínio jurídico específico, e sua importância para Radbruch é atestada não apenas pelas palavras deste último em sua autobiografia, mas pela própria estrutura conceitual que ambos compartilham e que revela uma contribuição intelectual profunda, pois Lask herdara da fenomenologia husserliana uma sensibilidade particular para a imediatidade do fenômeno, o que o levou a compreender que o fenômeno em sua imediatidade passa a ser o próprio objeto do conhecimento histórico e que o valor surge como constitutivo do sentido do objeto cultural.

Para compreender adequadamente essa mediação, é necessário retroceder à fenomenologia de Edmund Husserl tal como exposta em *A Ideia da Fenomenologia*, onde o filósofo parte de uma perplexidade fundamental do pensamento natural: como pode o conhecimento, que é imanente à consciência, atingir um objeto transcendente que estaria fora da consciência, e como podem as tentativas de resolver esse problema no interior do pensamento natural, seja pelo biologismo, seja pelo psicologismo, terminar invariavelmente em contradição (Husserl, 1989, p.21), numa tendência ao ceticismo

.....

declarado que precisa ser superada por uma teoria do conhecimento radicalmente nova.

A resposta de Husserl é a redução fenomenológica, que consiste em colocar “entre parênteses” todo o transcendente, toda posição sobre a existência do mundo exterior, para concentrar-se no dado absoluto da consciência: as *cogitationes*, as vivências (*Erlebnisse*), que, enquanto vividas e refletidas, são os primeiros dados absolutos, inquestionáveis (Husserl, 1989, p. 22-23), mas Husserl vai além e, mediante a “abstração ideativa”, descobre que também as essências universais são dadas de modo absoluto e evidente, tornando-se a fenomenologia uma “investigação na esfera da evidência pura e, claro, investigação de essências (*Wesensforschung*)” (Husserl, 1989, p. 29).

O passo decisivo, contudo, é a descoberta da correlação intencional, pois ao analisar uma vivência simples como a percepção de um som que dura, mesmo dentro da imanência pura, descobre-se uma diferença essencial: “temos dois dados absolutos, o dado do fenômeno e o dado do objeto” (Husserl, 1989, p. 31-32), e o objeto (a melodia, a duração) não está contido no ato fenomênico como uma parte sua, mas se constitui nele, revelando que a consciência não é um receptáculo passivo, mas é sempre consciência de algo, e o “estar dado das coisas” não é um estar dentro de um contentor, mas um “exibir-se (ser representadas) de tal e tal modo em tais fenômenos” (Husserl, 1989, p. 33), dissolvendo assim o modelo epistemológico dualista de sujeito e objeto e transformando o problema do conhecimento na análise de como os objetos se constituem na corrente das vivências intencionais. nesse contexto filosófico, marcado pela descoberta da intencionalidade e pela dissolução do dualismo cartesiano, que Emil Lask desenvolve sua teoria dos objetos, a qual Radbruch assimilará de maneira decisiva para sua concepção do direito, distinguindo Lask três tipos fundamentais de objetos: os objetos naturais, que têm existência no tempo e no espaço; os objetos ideais, que têm validade mas não existência, como os valores puros e os números; e os objetos

.....

culturais, que têm existência e estão referidos a valores (Lask, 1923, p. 313), sendo precisamente nesta terceira categoria que o direito se insere, pois o direito é uma realidade empírica (composta de leis, tribunais, decisões, instituições) que só pode ser compreendida quando referida ao valor da justiça que lhe confere sentido e significação.

É de Edmund Husserl que Lask retirou contribuições decisivas, tais como a intencionalidade do conhecimento, a qual ele aplicou na captação das estruturas formantes da cultura; dentre essas estruturas formadoras do processo cultural tem-se os valores, que sempre são norteados teleologicamente, tanto em sua constituição interna (tendendo necessariamente para um fito ideal), como na sua consistência exterior, enquanto objetos de cognição do homem no processo do fazer cultural (Lima, 2009, p. 44). Husserl legou a Lask o imprescindível conceito (e a postura investigativa) da intuição intelectual essencial (*Wesenschau*), um dos conceitos fundantes da fenomenologia essencialista, tais como a procura da coisa-em-si (*noumeno*) e a suspensão do juízo sobre a coisa (*epoche*) como meio de efetiva apreensão da realidade núnica subjacente aos fenômenos (Lima, 2009, p. 44). A intuição eidética, prosseguimento natural da *epoche* no encadeamento dos atos investigadores do cerne do fenômeno, pode ser definida como “o contato imediato com a essência de um fenômeno, só que um contato a nível racional, e não aquele apriorismo emocionalista captador do valor, sugerido por Max Scheler” (Lima, 2009, p. 44). A intuição intelectual seria dessa forma a fonte captadora do valor, realizando Lask, mediante a aplicação da categoria da cultura, “uma junção de emocionalismo (fenomenológico) e intelectualismo (neokantiano), com a preponderância deste último elemento” (Lima, 2009, p. 44-45).

Lask opera, assim, uma distinção metodológica fundamental na ciência do direito ao observar que o direito pode ser visto “como um fator cultural real, como um processo da vida social, ou como um complexo de significações, mais precisamente,

.....

como significações de normas em seu 'conteúdo dogmático' (Lask, 1923, p. 311), de modo que o direito em sentido social vale como fator cultural real, enquanto o direito em sentido jurídico vale como síntese de significados meramente pensados (Lask, 1923, p. 313), mas em ambos os casos trata-se de objetos culturais, isto é, realidades empíricas que só podem ser compreendidas quando referidas a valores que lhes são transcendentais. O que caracteriza a conceitualização jurídica, para Lask, é seu caráter teleológico, pois seguindo as ideias de Jhering e Rickert, Lask estabelece a finalidade do direito como o princípio que "essencialmente" caracteriza os conceitos em sentido jurídico (Lask, 1923, p. 316), na medida em que mesmo os objetos físicos não caem sob o domínio do direito na totalidade de suas características, mas apenas no conjunto de suas faces suscetíveis ao domínio da vontade (Lask, 1923, p. 316), criando o mundo conformado juridicamente possibilidades de estruturação sem precedente, novas sínteses, novas unidades e princípios de individualização totalmente diferentes da consideração naturalista e da concepção de vida comum (Lask, 1923, p. 316-317).

É precisamente essa dupla face do direito (dualismo metodológico), realidade empírica e significado ideal, fato e valor, ser e dever-ser, que Radbruch herdará e desenvolverá em sua filosofia, compreendendo que o direito não se reduz nem ao mero fato bruto da natureza, nem ao puro valor ideal da justiça considerado em sua abstração, mas ocupa exatamente esse espaço intermediário, essa ponte que a cultura estabelece entre o mundo do ser e o mundo do dever-ser, e é nessa posição liminar que reside toda a riqueza e toda a problematicidade do fenômeno jurídico.

Os aspectos centrais da acepção axiológica de Lask podem ser sintetizados como sendo: a fusão de neokantismo e fenomenologia no erigir de uma teoria axiológica; a presença de um intelectualismo intuitivo com um componente mínimo de emocionalismo no conhecimento dos valores; a Cultura subordinada à concretização valorativa; a fundamentação metafísica do valor num plano espiritual transcendental objetivo; a enumeração dos componentes básicos do valor como sendo, conforme a

.....

lição da fenomenologia: polaridade, realizabilidade, objetivismo, hierarquia, absolutismo, referibilidade, transcendência, idealidade, inesgotabilidade, dever-ser extrínseco à essência valorativa; e, por fim, o objetivismo radical, segundo o qual os valores estão contidos num plano ideal como essências imutáveis (Lima, 2009, p. 45).

### **3. A síntese de Gustav Radbruch: o Direito como realidade cultural e a ideia de Direito**

#### **3.1 Realidade e Valor: O Direito como Fenômeno Cultural**

O ponto de partida de Radbruch para a elaboração de seu sistema filosófico-jurídico é a mesma perplexidade fundamental que move Rickert e Lask, a saber, a constatação de que em nossas vivências cotidianas, realidade e valor aparecem-nos “caoticamente baralhados e confundidos” (Radbruch, 1979, p. 40), pois atribuímos valor às coisas e às pessoas naturalmente, quase sem perceber, e todavia não nos lembramos de que esse valor que enxergamos no mundo não está nas coisas em si mesmas, mas é algo que provém de nós, uma qualidade que o sujeito atribui ao objeto, transformando-o em parte da cultura. Diante dessa constatação, Radbruch identifica três atitudes fundamentais do espírito humano diante do mundo: a primeira é a atitude não valorativa, cega para valores, que quando exercida metodicamente constitui a essência do pensamento científico das ciências naturais (Radbruch, 1979, p. 40); a segunda é a atitude valorativa propriamente dita, que constitui a essência da “Filosofia dos Valores” nos seus três ramos, Lógica, Moral e Estética (Radbruch, 1979, p. 40); mas entre essas duas atitudes há uma terceira posição possível, uma posição intermediária que verdadeiramente interessa a Radbruch: a atitude que refere realidades a valores (*Wertbeziehend*), e é exatamente nela que o direito encontra o seu lugar próprio.

.....

Para Radbruch, com efeito, o direito é um fato cultural, um fenômeno cultural, o que significa que ele não é um objeto bruto da natureza, mas sim uma realidade empírica, feita de leis, de códigos, de tribunais, de decisões, de instituições, que só pode ser compreendida quando referida ao valor da justiça, de modo que o conceito de direito não pode definir-se de outra maneira que não seja esta: “o conjunto de dados da experiência que têm o 'sentido' de pretenderem realizar a ideia de direito” (Radbruch, 1979, p. 45). A definição é precisa e contém quatro elementos fundamentais que merecem ser cuidadosamente desdobrados: primeiro, o direito é uma realidade, existe no mundo, são normas, códigos, instituições; segundo, essa realidade tem um sentido, não é um amontoado de normas, ela aponta para algo além de si mesma; terceiro, esse sentido é servir à justiça, o direito pretende ser justo, essa é sua razão de ser; quarto, por isso é possível haver direito injusto, pois uma lei pode ser má, pode falhar em seu propósito, mas ainda será direito enquanto mantiver essa pretensão de justiça, e como Radbruch formula: “O direito pode ser injusto (*summum ius summa iniuria*) e contudo não deixa de ser direito, na medida em que o seu 'sentido' vem a ser precisamente esse: o de realizar o justo” (Radbruch, 1979, p. 45).

Esta definição inscreve-se diretamente na tradição neokantiana e revela a dívida de Radbruch para com seus mestres, pois entre a categoria do juízo de existência (ser) e a categoria do juízo de valor (dever-ser), é preciso estabelecer ainda uma categoria intermédia: a dos juízos referidos a valores; assim como, correspondentemente, entre as categorias de natureza e de ideia, é preciso dar um lugar à categoria cultura (Radbruch, 1979, p. 79), transitando Radbruch de um dualismo para um trilateralismo nas maneiras possíveis de contemplar o direito, estabelecendo-o como “uma realidade referida a valores, ou seja, de mero facto cultural” (Radbruch, 1979, p. 79).

### **3.2 A Ideia de Direito: Justiça, Finalidade e Segurança**

.....

Se o direito é a realidade que tem o sentido de servir à justiça, impõe-se naturalmente a pergunta: o que é justiça? Radbruch retoma a tradição aristotélica e responde que justiça significa, fundamentalmente, igualdade, e a igualdade pode ser compreendida de duas formas: justiça comutativa, que é a igualdade absoluta entre bens, como a que se dá entre o salário e o trabalho ou entre o dano sofrido e indenização, e justiça distributiva, que é a igualdade proporcional, tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais na medida de sua desigualdade (Radbruch, 1979, p. 88-89), sendo a justiça distributiva a forma primitiva de justiça, aquela que realmente interessa ao conceito de direito (Radbruch, 1979, p. 89-90). Contudo, Radbruch percebe um problema fundamental: essa justiça é puramente formal, pois ela nos ensina a tratar igualmente coisas iguais e desigualmente coisas desiguais, mas não nos diz quem devemos considerar iguais ou desiguais, nem como devem ser tratados, e nas palavras do autor: “A justiça só determina e só nos dá a 'forma' do jurídico, não o seu conteúdo” (Radbruch, 1979, p. 124).

Para preencher esse conteúdo, é necessário recorrer a uma segunda ideia: a ideia de fim (*Zweck*), e o problema do fim do direito remete à pergunta sobre qual dos valores últimos, os valores individuais, os supra-individuais ou os transpessoais, o direito é chamado a servir. Radbruch identifica três grandes concepções de mundo que respondem a essa pergunta de maneiras diversas e inconciliáveis: a concepção individualista tem como valor supremo a pessoa humana e o fim do direito é garantir a liberdade individual; a concepção supra-individualista tem como valor supremo a coletividade, a nação ou o Estado e o fim do direito é fortalecer o todo social; a concepção transpersonalista tem como valor supremo a cultura, a obra humana e o fim do direito é realizar grandes feitos, a ciência e a arte (Radbruch, 1979, p. 127-128, 130-131). O problema, e aqui reside o núcleo do relativismo radbruchiano, é que não há critério racional para hierarquizar essas concepções, pois cada uma parte de um

.....

pressuposto diferente e a escolha entre elas é, em última instância, uma decisão política, uma tomada de posição que a razão pura não pode fundamentar.

A isso Radbruch dá o nome de relativismo: a razão, sozinha, não pode determinar hierarquias entre valores últimos, e como o autor esclarece: “o relativismo procura apenas mostrar-lhe as diferentes possibilidades de posição e de escolha que pode adoptar” (Radbruch, 1979, p. 55), cabendo ao indivíduo, em sua consciência, a decisão última. Como garantir que o direito não se torne mero instrumento da vontade de quem detém o poder? Radbruch sustenta que por meio da segurança jurídica, pois a segurança exige que o direito seja positivo, ou seja, estabelecido por uma autoridade, certo, previsível, coativo, estável, e a positividade do direito vem a ser, ela própria, “um pressuposto da sua certeza” (Radbruch, 1979, p. 160-161), sendo a segurança, diferentemente do fim, um valor universal que toda sociedade, independentemente de sua ideologia, reconhece como necessário.

Radbruch reconhece, assim, três elementos ou “ingredientes” da ideia de direito: a justiça (valor formal, absoluto), a finalidade (valor material, mas relativo) e a segurança jurídica (positividade, ordem), e estes três elementos não convivem harmoniosamente; ao contrário, encontram-se em permanente e inevitável antinomia, pois a justiça tende à generalização, a finalidade exige a consideração da desigualdade, a segurança requer a positividade, a lei estabelecida independentemente de sua justiça ou adequação a fins (Radbruch, 1979, p. 162-163), de modo que o direito é, em sua essência, um equilíbrio instável e permanentemente tensionado entre esses polos.

### **3.3 O Dever Jurídico: Entre o *Müssen* e o *Sollen***

A questão do dever jurídico é central na filosofia de Radbruch e exige que se distinga cuidadosamente entre ser forçado a obedecer e dever obedecer, pois o direito positivo, como ato de vontade do Estado, pode coagir, e se descumpro sofro uma

.....

sanção, o que é um *Müssen* (ter que fazer), não um *Sollen* (dever ser), já que a coação por si só não gera dever, implicando o dever uma vinculação interna, um reconhecimento de legitimidade que transcende a mera factualidade do poder. Radbruch localiza essa vinculação na consciência moral, afirmando que só pode rigorosamente falar-se de normas jurídicas, de um dever-ser jurídico, de uma validade jurídica, e portanto de deveres jurídicos, quando o imperativo jurídico for dotado pela própria consciência dos indivíduos “com a força obrigatória ou vinculante do dever moral” (Radbruch, 1979, p. 109), o que não significa que direito e moral se confundam, pois eles têm conteúdos distintos, o direito regula a vida social, a moral a interioridade, mas o fundamento da obrigatoriedade, o porquê devo obedecer, é inescapavelmente moral.

Radbruch acrescenta que o direito é apenas a “possibilidade da moral” (Radbruch, 1979, p. 112), pois ele cria as condições externas para que a moralidade possa florescer, mas não pode forçá-la porque o ato moral, por natureza do seu próprio conceito, só pode ser um ato de liberdade, e nessa função o direito começa por se encontrar ao lado da moral, estranho a ela, diferente dela, mas como meio para a realização de valores morais acaba por participar do valioso desse fim, e “deste modo, embora com reserva de sua autonomia, é absorvido pela Moral” (Radbruch, 1979, p. 113). O problema da obrigatoriedade do direito revela, assim, sua estrutura complexa, pois a teoria jurídica pode deduzir a obrigatoriedade de um preceito de outro preceito superior (um regulamento da lei, a lei da Constituição), mas chegada à Constituição a cadeia se interrompe: ela é, do ponto de vista estritamente jurídico, uma *causa sui*, cuja obrigatoriedade não pode ser justificada nos mesmos termos (Radbruch, 1979, p. 171).

É precisamente aqui que o relativismo se integra ao sistema como elemento essencial, pois se não é possível demonstrar cientificamente qual é o fim último do direito, é preciso que a vontade e o poder estabeleçam, ao menos, o que deve vigorar como direito, e a segurança jurídica, fornecida pelo direito positivo, justifica sua

.....

obrigatoriedade mesmo quando injusto ou mal adaptado a um fim (Radbruch, 1979, p. 180). Mas isso tem um limite, e é nesse limite que a filosofia de Radbruch atinge sua expressão mais célebre e mais profunda.

#### **4. A fórmula da extrema injustiça: o não direito como fundamento axiológico**

A experiência do nacional-socialismo foi, sem dúvida, decisiva para Radbruch, pois o positivismo jurídico que reinava na Alemanha mostrou-se incapaz de oferecer resistência à barbárie, e o princípio “a lei é a lei” desarmou os juristas diante de leis de conteúdo arbitrário, produzindo o fenômeno que Radbruch denominou de “arbitrariedade legal” (Radbruch, 2019, p. 63). Diante disso, Radbruch desenvolve sua tese mais conhecida, que ficou consagrada como Fórmula de Radbruch: “A injustiça extrema não é direito” (Alexy, 2013, p. 18; Radbruch, 1979, p. 416; Radbruch, 2019, p. 63), cujo significado profundo só pode ser compreendido se retornamos à definição de direito como realidade que tem o sentido de servir à justiça, pois se uma lei abandona deliberadamente essa pretensão, se nega a igualdade de forma sistemática e consciente, ela deixa de ser direito, não é direito injusto, é “não direito”. Diz Radbruch (2019,p.63):”onde nem sequer uma vez se pretende alcançar a justiça, onde a igualdade que constitui a medula da justiça é negada claramente pelo direito positivo, ali a lei não somente é direito injusto, mas carece de toda natureza jurídica”, e isso não significa, convém notar, que qualquer injustiça torna a lei inválida, pois o direito positivo mantém seu valor, o valor da segurança jurídica, mesmo quando seu conteúdo é imperfeito, e em condições de normalidade a segurança deve prevalecer, obedecendo-se à lei mesmo quando imperfeita porque a paz social é um bem essencial. Mas há um limite, e quando a lei ultrapassa o limiar da injustiça extrema, o dever de obediência cessa, pois a segurança já não pode justificar a barbárie.

.....

O que caracteriza, então, a injustiça extrema? Radbruch oferece alguns critérios fundamentais: em primeiro lugar, a negação consciente do princípio da igualdade, que constitui o cerne da justiça, pois quando as leis:

conscientemente desmentem essa vontade e desejo de justiça, como quando arbitrariamente concedem ou negam a certos homens os direitos naturais da pessoa humana, então carecerão tais leis de qualquer validade, o povo não lhes deverá obediência, e os juristas deverão ser os primeiros a recusar-lhes o carácter de jurídicas (Radbruch, 1979, p. 416).

Em segundo lugar, o tratamento dos homens como “sub-homens” e a negação dos direitos humanos (Radbruch, 2019, p. 63); em terceiro lugar, a imposição de penas sem consideração pela diversidade dos delitos, guiadas apenas por necessidades momentâneas de intimidação (Radbruch, 2019, p. 63). Radbruch analisa casos concretos para ilustrar sua tese, como o caso *Puttfarken*, em que um funcionário judicial denunciara um comerciante por escrever “Hitler é um assassino de massas e culpado da guerra”, denúncia que levou à condenação e execução do denunciado, e argumenta que a lei nacional-socialista sob a qual Göttig foi condenado carecia de validade jurídica, pois a frase proclamada por Göttig era “a pura verdade” (Radbruch, 2019, p. 56) e quem a difundia não ameaçava o Reich, apenas “tratava de contribuir para eliminar o corruptor do Reich, e assim salvar ao Reich; o contrário, portanto, da alta traição” (Radbruch, 2019, p. 56).

Radbruch está plenamente consciente dos perigos que sua fórmula encerra, pois o conceito de arbitrariedade legal e a negação de natureza jurídica às leis positivas podem acarretar “terríveis perigos para a segurança jurídica” (Radbruch, 2019, p. 63), mas a experiência dos doze anos de nacional-socialismo impõe a necessidade de armar-se contra o retorno de tal arbitrariedade por meio da “superação 'fundamental' do positivismo, que enervou toda capacidade de defesa contra o abuso da legislação nacional-socialista” (Radbruch, 2019, p. 63).

.....

A solução radbruchiana, contudo, não é um retorno ao direito natural clássico, pois como bem observa Arthur Kaufmann, Radbruch “nunca sacrificou a segurança jurídica, como uma parte constitutiva da ideia de direito, a um vago pensamento jusnaturalista” (Kaufmann, 2004, p. 63), e o que ele considera e reconhece como direito natural são “certos direitos subjectivos do homem que, muito embora históricos, são dados prévios e indisponíveis para o legislador histórico, portanto, no essencial, aquilo a que nós chamados Direitos Humanos e Fundamentais” (Kaufmann, 2004, p. 64).

É precisamente nesse ponto que a filosofia de Radbruch antecipa o não positivismo includente de Robert Alexy, para quem “a injustiça extrema não é direito” significa que “os defeitos morais socavam a validade jurídica se e só se o umbral da extrema injustiça se transgredisse” (Alexy, 2013, p.18), estando a moral necessariamente incluída no conceito de direito, mas apenas em casos extremos ela invalida a norma, de modo que os direitos humanos emergem como núcleo axial intransponível, como o limite material que nenhuma positividade pode legitimamente ultrapassar.

## **Considerações finais**

A filosofia do direito de Gustav Radbruch, edificada sobre os alicerces do neokantismo de Baden e da fenomenologia de Lask e Husserl, oferece uma resposta complexa e matizada à pergunta que a atravessa desde o início: por que devemos obedecer ao direito? O dever jurídico, demonstrou-se ao longo deste percurso, não se funda na mera força coativa do Estado, pois a coação gera um *Müssen*, um ter que fazer, mas não um *Sollen*, um dever ser, e o dever jurídico genuíno só existe quando o imperativo estatal é acolhido pela consciência individual como obrigatório, quando a norma positiva é dotada “com a força obrigatória ou vinculante do dever moral”

.....

(Radbruch, 1979, p. 109), sendo o fundamento da obrigatoriedade, em última instância, moral.

Contudo, isso não significa que direito e moral se confundam, pois o direito, como realidade cultural referida ao valor justiça, ocupa um espaço intermediário entre o ser e o dever-ser, sendo a “possibilidade da moral” (Radbruch, 1979, p. 112), a ordem externa que cria as condições para que a interioridade moral possa florescer, e é precisamente essa função que justifica, em condições de normalidade, a obediência a leis imperfeitas, pois a segurança jurídica, a paz social, a ordem são valores que merecem respeito, e como Sócrates (Platão, 2023, p.53), que preferiu morrer a destruir a ordem jurídica da pólis, devemos reconhecer que mesmo a sentença injusta merece obediência quando representa a segurança do direito. Mas há um limite, e quando a lei ultrapassa o limiar da injustiça extrema – quando nega deliberadamente a igualdade, quando trata os homens como sub-homens, quando abandona a própria pretensão de servir à justiça –, o dever de obediência cessa, pois a segurança já não pode justificar a barbárie, e a lei, que pretendia ser direito, revela-se como o que sempre foi: mera arbitrariedade, puro fato de poder, “natureza” no sentido rickertiano, da qual se retirou toda referência a valor.

A fórmula de Radbruch – “a injustiça extrema não é direito” – é, assim, o corolário necessário de uma filosofia que recusa tanto o positivismo ingênuo, que identifica direito com qualquer conteúdo formalmente posto, quanto o jusnaturalismo clássico, que pretende deduzir de princípios abstratos um sistema completo de normas materiais, sendo a expressão de um pensamento que, situando-se “além do positivismo e do direito natural” (Kaufmann, 2004, p. 64), reconhece no direito um fenômeno cultural, histórico, referido a valores, cuja juridicidade depende da manutenção de uma pretensão de justiça. Cabe ao jurista, por conhecer o direito, discernir quando essa pretensão foi abandonada, quando a ordem se tornou instrumento da barbárie, e ser “o primeiro a recusar o título de direito à arbitrariedade”, pois a jusfilosofia de Radbruch

nos lembra que o Direito é um equilíbrio instável e permanente entre justiça, finalidade e segurança, e quando a balança pende a tal ponto que a ordem se torna negação da humanidade, o dever de obediência se extingue, restando então o dever mais fundamental: o de reconhecer que ali, onde a injustiça se torna extrema, o Direito deixou de existir.

## **Referências**

ALEXY, Robert. **El No Positivismo Incluyente**. DOXA. Cuadernos de Filosofía del Derecho, n. 36, p. 15-23, 2013.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

LASK, Emil. **Filosofia do Direito**. In: LASK, Emil. *Gesammelte Schriften Band I*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1923. p. 275-331. Tradução: José de Resende Júnior. *Revista Direito e Práxis*, 2013.

LIMA, Newton de Oliveira. **Teoria dos valores jurídicos: o neokantismo e o pensamento de Gustav Radbruch**. Recife: Fundação Antônio dos Santos Abranches, 2009.

PLATÃO. **Apologia a Sócrates. Críton**. Belém: EDUFPA, 2023.

RADBRUCH, Gustav. **Der innere Weg: Aufriß meines Lebens**. Stuttgart: K. F. Koehler Verlag, 1951.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do Direito**. 6. ed. Coimbra: Arménio Amado, 1979.

RADBRUCH, Gustav. **Arbitrariedad legal y derecho suprallegal**. Buenos Aires: Ediciones Olejnik, 2019.

RICKERT, Heinrich. **Ciencia cultural y ciencia natural**. Tradução de Manuel García Morente. Madri: Calpe, 1922.



<https://periodicos.ufop.br/virtualia-journal>

Editor responsável: Prof. Dr. Rodrigo Cid

## Weitz e o Argumento do Conceito Aberto: Uma resposta à acusação de falácia de Carroll

Sagid Salles

<https://orcid.org/0000-0001-9552-6424>

<http://lattes.cnpq.br/0917027359542648>

[ssferreira1@uesc.br](mailto:ssferreira1@uesc.br)

Nayla Rodrighero

<https://orcid.org/0009-0001-4752-4173>

<http://lattes.cnpq.br/0108050801503003>

[nayla.ifba@gmail.com](mailto:nayla.ifba@gmail.com)

**Resumo:** O primeiro objetivo do presente artigo é reconstruir o argumento do conceito aberto, de Morris Weitz, em defesa da tese de que é impossível definir o conceito de arte. A interpretação apresentada tem duas consequências importantes: (a) Weitz não está realmente comprometido com a afirmação controversa, por vezes atribuída a ele, de que apenas conceitos abertos são compatíveis com manifestações de criatividade; (b) o argumento do conceito aberto não pressupõe o modelo das semelhanças de família, de modo que as objeções ao último, mesmo que corretas, não refutam o primeiro. O segundo objetivo é responder à objeção de Carroll de que o argumento do conceito aberto seria uma instância de falácia do equívoco. Argumentamos que a crítica de Carroll se apoia em uma reconstrução possível, porém implausível, da proposta de Weitz. Por um lado, Carroll introduz pelo menos duas premissas desnecessárias no argumento de Weitz. A retirada das premissas não apenas evitaria a falácia, mas também resultaria numa leitura mais fiel ao texto de Weitz. Por outro lado, a reconstrução proposta do argumento do conceito aberto é mais caridosa do que a de Carroll, e também mais fiel à estratégia argumentativa de Weitz. Concluimos que não há boas razões para aceitarmos que o argumento do conceito aberto seja um caso de falácia do equívoco.

**Palavras-chave:** Weitz; Carroll; Definição de Arte; Argumento do Conceito Aberto; Falácia do Equívoco.

**Abstract:** The first aim of this article is to reconstruct Morris Weitz’s open concept argument in defense of the thesis that the concept of art cannot be defined. The interpretation proposed here has two important consequences: (a) Weitz is not actually committed to the controversial claim, sometimes attributed to him, that only open concepts are compatible with manifestations of creativity; and (b) the open concept argument does not presuppose the family resemblance model, so that objections to the latter, even if correct, do not refute the former. The second aim of the article is to respond to the objection raised by Noël Carroll that the open concept argument constitutes an instance of the fallacy of equivocation. We argue that Carroll’s criticism relies on a possible but implausible reconstruction of Morris Weitz’s proposal. On the one hand, Carroll introduces at least two unnecessary premises into Weitz’s argument. Removing these premises would not only avoid the alleged fallacy but would also yield a reading that is more faithful to Weitz’s text. On the other hand, the reconstruction of the open concept argument proposed here is more charitable than Carroll’s, and also more faithful to Weitz’s argumentative strategy. We conclude that there are no good reasons to accept that the open concept argument is a case of the fallacy of equivocation.

**Keywords:** Weitz; Carroll; Definition of Art; Open Concept Argument; Fallacy of Equivocation.

---

**CRedit-IA (+):** Declaro que o uso de ferramentas de Inteligência Artificial foi estritamente instrumental e que assumo a responsabilidade humana integral pelo conteúdo do artigo. Simetricamente, autorizo o uso instrumental de ferramentas de Inteligência Artificial pelos pareceristas.  
Ferramenta de IA utilizada: ChatGPT  
Versão / modelo: GPT-5.3  
Finalidade do uso: Apoio à revisão textual e formatação do artigo.  
Tipo de uso: Instrumental (sem geração autônoma de conteúdo central)  
Limites do uso: Toda a responsabilidade pelo conteúdo é dos autores.

[Veja o modelo completo de Declaração CRedit-IA, criado pelo Virtualia Journal.](#)

---

.....

**Salles, S. & , Rodrighero, N. *Weitz e o Argumento do Conceito Aberto: Uma resposta à acusação de falácia de Carroll.***

## **Introdução**

Morris Weitz (1956) possui uma das mais influentes tentativas de defender que o conceito de arte é indefinível. Sua proposta fomentou a discussão posterior, e há até quem acredite que ajudou a gerar uma suposta interrupção nas tentativas de definir arte, até meados dos anos 60, quando Arthur Danto reinauguraria o debate (Ramme, 2011, p. 93). Weitz apresentou diferentes argumentos a favor de sua tese pessimista, dos quais o mais notável é o argumento do conceito aberto. Entretanto, Noël Carroll (1999) sustentou que esse argumento consiste em um caso de falácia do equívoco. Esse tipo de falácia ocorre quando uma mesma expressão é utilizada em diferentes sentidos ao longo de um argumento, gerando uma falsa aparência de validade. Por exemplo:

- (1) Quando estão sozinhos, meus filhos fazem arte.
- (2) Todos aqueles que fazem arte são artistas.
- (3) Logo, meus filhos são artistas.

No argumento acima, a expressão “fazer arte” é primeiramente empregada no sentido de *fazer bagunça*, e depois no sentido de *produzir obras de arte*. Tão logo percebemos que a expressão relevante é empregada em um sentido diferente em cada premissa, torna-se evidente que a conclusão não se segue das premissas: o argumento é inválido. De acordo com Carroll, algo similar ocorre com o argumento do conceito aberto.

Se o argumento central de Weitz a favor de sua conclusão pessimista realmente for uma falácia, pode soar surpreendente que sua proposta tenha se tornado tão

.....

.....

influyente. Guilherme Mautone, que aceita a objeção de Carroll, acha estranho até mesmo que Weitz não tenha percebido o próprio erro: “É algo muito surpreendente notar que Weitz ele mesmo pareceu desconhecer o *non sequitur* em seus próprios argumentos” (2020, p. 5). A surpresa aqui não se deve qualquer tipo de impossibilidade, dado que por vezes ocorre de um argumento fraco passar despercebido ao seu autor, e se tornar influente no debate especializado. A surpresa decorre de nossa expectativa de que esse tipo de situação seja incomum – suficientemente incomum para levantar a seguinte pergunta: Será o argumento de Weitz realmente uma instância de falácia do equívoco? Ao longo desse artigo, reconstruímos os passos de Weitz, e tentamos mostrar que o argumento do conceito aberto não é realmente falacioso.

O artigo é dividido em três seções. Na primeira, apresentamos a tese negativa de Weitz – que consiste na afirmação de que é impossível definir o conceito de arte – e nossa interpretação do argumento do conceito aberto. Veremos que a premissa mais controversa do argumento é justamente a que afirma que arte é um conceito aberto. Acreditamos que Weitz infere essa premissa como uma forma de explicar os efeitos da explosão de criatividade ocorrida ao longo da história da arte. Na segunda, apresentamos a parte positiva da proposta de Weitz, que consiste no uso da noção wittgensteiniana de semelhanças de família para modelar a abertura conceitual. Com isso, Weitz consegue se aprofundar na lógica do conceito de arte e explicar como falantes ordinários são capazes de identificar se algo é uma obra de arte. Uma consequência de nossa interpretação é que a parte negativa de sua proposta não pressupõe a parte positiva, de modo que o sucesso da primeira não depende do sucesso da segunda. Na terceira seção, apresentamos a interpretação de Carroll do argumento do conceito aberto, assim como sua objeção de que se trata de uma

.....

instância de falácia do equívoco. Argumentamos que a objeção de Carroll se baseia em uma interpretação incorreta de Weitz. Por um lado, argumentamos que as premissas que, na formulação de Carroll, dão origem à falácia não deveriam estar lá: retirá-las manteria a validade do argumento e seria mais fiel à proposta de Weitz. Por outro, defendemos que a interpretação apresentada na seção 1 é mais caridosa e mais fiel a Weitz, de modo que deve ser preferida à de Carroll. Se tivermos razão, então a objeção de Carroll depende de uma reconstrução específica do argumento do conceito aberto. Uma vez que essa reconstrução não é plausível, não há boas razões para pensarmos que o argumento de Weitz seja uma falácia.

## **1. A Tese Negativa de Weitz e o Argumento do Conceito Aberto**

Como Pedro Merluzzi (2010) corretamente nota, é obviamente possível definir arte. Alguém pode apontar para a escultura *O Grupo de Laocoonte* e dizer “Isso é arte”; ou pode simplesmente afirmar que “algo é uma obra de arte se, e somente se, é uma obra de arte”. No primeiro caso, temos uma definição implícita ostensiva, enquanto no segundo temos uma definição explícita analítica de arte. Evidentemente, ambas as definições estão corretas. Todavia, nenhuma delas é filosoficamente interessante. Em filosofia, procuramos por uma definição informativa, que proponha um conjunto de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para que algo seja uma obra de arte; uma definição que nos aponte um conjunto não trivial de propriedades que todas e somente todas as obras de arte possuem. Encontrar uma definição real era o objetivo central de boa parte das teorias da arte disponíveis em meados dos anos 1950: as chamadas *teorias tradicionais ou definicionais da arte*. Exemplos clássicos são o formalismo de Roger Fry (1909) e Clive Bell (1914), e o

.....

expressivismo de R. G. Collingwood (1938). Nessa época, no entanto, o mundo da arte parecia oferecer uma clara resistência a qualquer tentativa de definição do tipo. Basta lembrar que a *Fonte* – o famoso urinol enviado por Marcel Duchamp para a Exposição dos Artistas Independentes em 1917 – já havia sido criada e destruída há mais de 30 anos.<sup>1</sup> O mundo da arte parecia se apressar em fornecer contraexemplos às teorias tradicionais, revelando que as definições propostas eram, no mínimo, demasiadamente restritas. Foi nesse contexto, bastante propício ao surgimento de perspectivas pessimistas acerca da possibilidade de uma definição de arte, que Morris Weitz publicou seu influente “The Role of Theory in Aesthetics”, em 1956.<sup>2</sup>

Weitz defendeu que é impossível definir arte. Isso não ocorre devido a algum tipo de limitação cognitiva de nossa parte, mas devido a características do próprio conceito. “A arte, como a lógica do conceito evidencia, não tem um conjunto de propriedades necessárias e suficientes” (1956, p. 63). A lógica do conceito é o modo como ele é empregado na linguagem natural. Se prestarmos a atenção nos seus modos de uso, perceberemos que não se trata de um conceito fechado, com condições precisas de aplicação. Ao contrário, o conceito de arte é aberto. Uma vez que qualquer definição implica em seu fechamento, qualquer definição incorre no erro de tratar um conceito aberto como se fosse fechado. Resultado: toda definição de arte está errada. De modo mais preciso, o argumento do conceito aberto pode ser formulado como segue:

(1) O conceito de arte é aberto.

(2) Toda definição real de arte implica que arte é um conceito fechado.

---

<sup>1</sup>Os exemplares atualmente encontrados em exibição ao redor do mundo são réplicas.

<sup>2</sup>Optamos por deixar todas as citações em português. As citações de Weitz são da versão traduzida por Vítor Silva e indicada nas referências. Nos casos de textos dos quais não tínhamos uma boa tradução em mãos, fizemos nós mesmos a tradução, e introduzimos o trecho original em nota de rodapé.

.....

(3) Se o conceito de arte é aberto e toda definição real implica que o conceito é fechado, então toda definição real de arte está errada.

(4) Logo, toda definição real de arte está errada.

Se assumirmos que o quantificador universal abrange não apenas as definições existentes, mas qualquer definição possível de arte, (4) será o bastante para concluirmos que é impossível definir arte.

Só poderemos avaliar o argumento adequadamente se compreendermos a distinção entre conceitos abertos e fechados. Um conceito fechado possui condições precisas de aplicação, um conjunto exaustivo de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes para a sua aplicação. De acordo com Weitz, esse tipo de conceito “só pode acontecer na lógica e na matemática, onde os conceitos são construídos e completamente definidos” (1956, p. 69). Um conceito aberto, por sua vez, pode admitir casos paradigmáticos “acerca dos quais não pode haver dúvidas” de que o conceito se aplica, mas não estabelece uma distinção exaustiva em termos de condições necessárias e suficientes para a sua aplicação (1956, p. 69). Embora haja condições não exaustivas de aplicação, essas condições são “emendáveis ou corrigíveis”, ou seja, estão abertas a modificações provocadas por alguma razão (1956, p. 69). Uma consequência da abertura de um conceito é que sua extensão pode (embora não precise) mudar significativamente ao longo do tempo. Isso significa que o conceito pode passar a se aplicar a objetos aos quais ele não se aplicava anteriormente, de tal modo que o conjunto dos objetos atuais ou possíveis aos quais o conceito se aplica (a extensão do conceito) mude substancialmente ao longo do

.....

.....

tempo. Conforme veremos logo a frente, Weitz acreditava que a extensão do conceito de arte de fato passou por esse tipo de transformação.<sup>3</sup>

O argumento do conceito aberto é válido e, dado a definição de abertura conceitual, as premissas (2) e (3) são claramente verdadeiras. Sendo assim, nossa discussão deve girar em torno da premissa (1): o conceito de arte é aberto. Na perspectiva de Weitz, a abertura do conceito de arte não chega a ser algo peculiar, dado que os conceitos fechados é que são relativamente raros. Uma estratégia seria tentar inferir a abertura do conceito de arte a partir da abertura de uma classe mais geral de conceitos, que inclui o primeiro. Por exemplo, pode-se defender que conceitos empíricos que não são categorias naturais são abertos e, a partir disso, concluir que arte seja um conceito aberto. Merluzzi (2010) apresenta uma discussão detalhada e interessante desse tipo de estratégia, defendendo que não é plausível. A estratégia do próprio Weitz, no entanto, foi outra. Ele acreditou ter encontrado algo especial no caso da arte, que nos permitiria perceber mais facilmente a abertura do conceito. Trata-se dos resultados da expressão da criatividade artística ao longo da história recente da arte. Em seu seminal *A História da Arte*, Gombrich disse que o “artista moderno quer criar coisas”, “quer sentir que realizou algo que antes não existia” (1950/1995, p. 584). Esse ímpeto criativo fomentado pelos modernos deu origem a uma sucessão de movimentos – cubismo, dadaísmo, surrealismo, expressionismo abstrato etc. – e desaguou em controversas manifestações artísticas contemporâneas, como os *ready-mades* e a arte pop. Ao longo desse processo, apareceu uma miríade de novas obras, muito diferentes umas das outras, que desafiavam as teorias tradicionais da arte.

---

<sup>3</sup>O fenômeno linguístico da abertura conceitual pode ser modelado de muitos modos diferentes, e o próprio Weitz optou por modelá-lo em termos da noção wittgensteiniana de semelhanças de família, que será discutida na próxima seção.

.....

Em si, a <<arte>> é um conceito aberto. Surgem constantemente, e continuarão sem dúvida a surgir, novas condições (ou casos); emergirão novas formas de arte e novos movimentos, que irão exigir decisões da parte dos interessados, habitualmente os críticos profissionais, quanto à questão de saber se o conceito deve ou não ser alargado. (Weitz, 1956, p. 71).

De alguma forma, as sucessivas transformações ocorridas no mundo da arte nos permitiriam inferir com segurança que arte é um conceito aberto.

É importante não confundir as coisas. A peculiaridade do conceito de arte não é que ele é aberto. Afinal, Weitz diria que, com exceção dos conceitos lógicos e matemáticos, os outros são abertos. O que há de especial com relação ao conceito de arte é que sua abertura é evidenciada pelos resultados da explosão de criatividade ocorrida no mundo da arte a partir do século XIX. Por outras palavras, o conceito de arte é tão aberto quanto os conceitos de gato ou cavalo, mas a abertura do primeiro se torna mais evidente devido à sucessão de transformações ocorridas no mundo da arte. Débora P. Ferreira fornece uma explicação impecável do ponto, que merece ser integralmente citada.

Ou seja, ser um conceito aberto não é privilégio da arte, mas de conceitos empiricamente descritivos em geral. Os conceitos lógicos e matemáticos são construídos e definidos para serem conceitos fechados. Mas qualquer conceito empírico, mesmo na ciência, está sujeito a alterações diante de novos fatos. Isso apenas não é tão perceptível na nossa experiência comum, pois os fenômenos com os quais a ciência lida não costumam mudar tão rápido quanto as tendências e os estilos na arte. Se comessem a nascer gatos com chifres e cavalos de cinco patas, os conceitos de gato e cavalo teriam que ser reformulados para abranger essas novas propriedades, ou outras espécies animais

.....

.....

teriam de ser inventadas. Se as mutações genéticas em animais tivessem a velocidade histórica das mutações estilísticas em arte, a ciência se transformaria rapidamente em uma barafunda de espécies, filos, ordens, classes e gêneros, ou teria que adotar margens mais difusas para seus conceitos. E provavelmente levaríamos mais a sério a taxonomia do fictício Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos mencionada por Borges, que divide os animais em: a) pertencentes ao Imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) et cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas. (Ferreira, 2015, p. 78-79).

A despeito de Weitz aceitar que conceitos empíricos são abertos, sua conclusão acerca da arte não se baseia nessa tese mais geral, e sim na observação das rápidas transformações ocorridas no mundo da arte. De fato, pouca gente recusaria que o mundo da arte passou por transformações significativas ao longo dos últimos séculos. Mas podemos realmente concluir, a partir disso, que o conceito de arte é aberto? Talvez sim.

Para começo de conversa, repare que as seguidas revoluções artísticas geraram disparidades entre o modo como nós empregamos o conceito de arte e o modo como o conceito seria empregado no século XVIII. Para ilustrar o ponto, adaptemos um exemplo de Kennick (1958, p. 321). Imagine um enorme armazém contendo tudo o que atualmente é considerado arte. O armazém abriga as esculturas clássicas de Fídias e Policleto, as pinturas renascentistas de Leonardo e Rafael, as telas barrocas de Caravaggio e Velázquez, as paisagens impressionistas de Morisot e Monet, as composições abstratas de Kandinsky, os *quadrados* de Mondrian, a pintura cubista de Picasso, e também a *Fonte*, de Duchamp, o *Brillo Box*, de Warhol, as performances

.....

efêmeras dos anos 1960 e as instalações conceituais contemporâneas. Suponha, em seguida, que instruímos alguém do século XVIII a entrar no armazém, e a etiquetar todas e somente todas as obras de arte. Importante: a pessoa a quem a tarefa é atribuída viveu bem antes da primeira exposição impressionista (1874) e dos sucessivos movimentos rebeldes que formaram o modernismo. Essa pessoa etiquetaria as esculturas clássicas, as pinturas renascentistas e as telas barrocas mencionadas acima. Mas é possível que hesitasse em etiquetar as pinturas impressionistas, e muito provável que não etiquetasse as composições abstratas, cubistas, e também a *Fonte*, o Brillo Box e tantas outras manifestações artísticas contemporâneas. Assim como qualquer um de seus contemporâneos, ela se recusaria a classificar como arte a muitos objetos que hoje são consensualmente considerados obras de arte.<sup>4</sup> Essa diferença entre o modo como nós usaríamos o conceito e o modo como nossos antepassados o usariam requer uma explicação.

Uma hipótese seria que nossos antepassados do século XVIII eram usuários incompetentes do conceito, fundamentalmente incapazes de identificar e reconhecer obras de arte. Outra hipótese é que, embora fossem competentes, eles estavam a usar um conceito diferente – o nosso conceito de arte é numericamente distinto do conceito possuído por eles. A discrepância entre o nosso uso e o deles pode parecer grande a ponto de justificar alguma ruptura conceitual: não podemos aceitar que eles usavam o nosso conceito de arte, pelo menos não corretamente. Mas é preciso ser cauteloso quanto a esse ponto, pois as transformações ocorridas no mundo da arte possuem quatro características importantes. A primeira é a *conservatividade*: os paradigmas mantém seu estatuto ao longo das transformações. A escultura *O Grupo*

---

<sup>4</sup>Obras como a *Fonte* e o *Brillo Box* ainda são controversas, na medida em que muitos rejeitarão que sejam genuinamente arte. Caso o leitor pense dessa maneira, pode reformular o exemplo sem incluir essas obras.

.....

.....

*de Laocoonte* não é menos paradigma hoje do que era no século XVIII. A segunda é a *cumulatividade*: o aparecimento de novas obras não significa a perda de estatuto das antigas. O aparecimento de pinturas pós-impressionistas não fez com que Morisot e Monet se tornassem menos arte. A terceira é a *institucionalização*: o reconhecimento de novas obras frequentemente envolve sua incorporação em instituições já reconhecidas pela velha arte, incluindo museus, galerias, críticos e até filósofos da arte. Por fim, a *continuidade linguística*: a despeito de todas as transformações ocorridas ao longo da história recente da arte – e de etiquetas como “arte antiga”, “arte renascentista”, “arte moderna”, “arte contemporânea” etc. – não hesitamos em falar simplesmente de arte, como algo que inclui tudo isso. Esses pontos sugerem mais uma continuidade do que uma ruptura. Weitz tem em mãos uma explicação alternativa, que acomoda tanto a disparidade como a continuidade observadas ao longo da história recente da arte. A ideia é que nossos antepassados possuíam o mesmo conceito de arte que nós, mas esse conceito se modificou ao longo do tempo. Na medida em que as transformações ocorriam, sua extensão foi progressivamente alargada, passando a incluir objetos que anteriormente não seriam classificados como arte. Além disso, podemos dizer que o alargamento da extensão do conceito ocorreu de modo conservativo, cumulativo e institucional. Em resumo, a perspectiva acomoda a diferença sem abrir mão da continuidade.

Até agora, temos que a extensão do conceito de arte se modificou ao longo do tempo. Ora, uma transformação tão significativa – e com caráter conservativo, cumulativo e institucional – não poderia ocorrer se arte fosse um conceito fechado, com condições precisas de aplicação. Somente um conceito aberto pode se transformar dessa maneira. Consequentemente, o conceito de arte é aberto.

.....

A abertura do conceito de arte possibilita a ocorrência de transformações importantes ou até radicais, mas não implica que elas de fato ocorrerão. A mola propulsora dessas transformações foi a criatividade dos artistas modernos. Por um lado, a abertura do conceito forneceu as condições apropriadas ao uso fértil da criatividade. Por outro, foi o efetivo emprego dessa criatividade que forçou as fronteiras da arte, gerando o alargamento do conceito. Sem a convergência dos dois fatores, o mundo da arte não poderia ter se transformado de modo tão significativo. Por essa razão, pensa Weitz, precisamos postular a abertura do conceito de arte para explicar as transformações resultantes da criatividade dos artistas. Em suas palavras: “o próprio carácter expansivo e aventureiro da arte, as suas mutações e criações inovadoras, sempre presentes, tornam logicamente impossível assegurar qualquer conjunto de propriedades definidoras” (Weitz, 1956, p. 71).

Conforme o próprio Weitz reconhece, poderíamos fechar o conceito por meio de uma estipulação da seguinte forma: Para todo  $x$ ,  $x$  é arte se e somente se satisfaz a condição C. Ao fazê-lo, contudo, estaríamos violando as condições que tornaram possível o nível de criatividade exibida ao longo dos últimos dois séculos de produção artística: “Podemos, decerto, preferir fechar o conceito. Mas fazê-lo com a <<arte>>, a <<tragédia>> ou o <<retrato>>, etc. é ridículo, porque exclui as próprias condições de criatividade nas artes” (Weitz, 1956, p. 71). Ao fechar o conceito de arte, estaríamos destruindo as condições que permitem o nível e a forma de manifestação criativa que se tornou marca da modernidade. Isso, pensa Weitz, seria tolice.

É importante frisar o seguinte ponto: fechar o conceito de arte inviabilizaria que a criatividade se manifestasse *da forma como de fato se manifestou na história recente da arte*. Isso é diferente de afirmar que o fechamento do conceito inviabilizaria toda e qualquer manifestação de criatividade. Suponha, por exemplo, que lá no início do

.....

.....

século XVIII tivéssemos estipulado que algo é arte se, e somente se, possui forma significativa. Ainda haveria espaço para a inovação, pois os artistas poderiam criar modos cada vez mais surpreendentes de obter forma significativa através da combinação de linhas, cores e formas. Nesse contexto, é provável que ainda pudessem surgir pintores como Kandinsky, Mondrian e Pollock. Mas isso sequer chegaria perto da quantidade e variedade de tendências, estilos e obras produzidas do século XIX para cá. O ponto central, uma vez mais, é que o fechamento do conceito inviabilizaria que a criatividade se manifestasse de modo tão notável como ocorreu em nossa história. Portanto, Weitz não está comprometido com a alegação absurda de que áreas constituídas por conceitos fechados ou atividades guiadas por regras bem estabelecidas não envolvem criatividade. Ele não precisa aceitar que a matemática e a lógica envolveriam grau zero de criatividade, e certamente não precisa aceitar que “não existiria algo como jogar futebol criativamente, pois isso implicaria violar as regras do futebol, o que passaria a ser outra coisa que não futebol” (Almeida, 2014, p. 8).

Isso se acomoda muito bem a dois pontos que avançamos anteriormente: (i) ser aberto não é uma peculiaridade do conceito de arte, mas um traço em comum com maior parte dos outros conceitos; (ii) a peculiaridade reside no fato de que artistas começaram a usar a criatividade em uma série de inovações, gerando sucessivos alargamentos no conceito. No que diz respeito à maior parte de nossos conceitos abertos, nenhum uso similar da criatividade ocorreu. Nesse contexto, fica claro que, ao falar de criatividade na arte, Weitz tem em mente um caso especial de manifestação criativa, algo que não se repete tão facilmente. É isso, pensa ele, que seria inviável com o fechamento do conceito.

.....

De acordo com nossa interpretação de Weitz, o padrão particular de transformações exibidas pela história da arte impõe descontinuidades e continuidades que podem ser bem explicadas pela convergência entre a abertura do conceito de arte e a explosão de criatividade dos artistas modernos. Isso fornece uma razão inicialmente plausível a favor da premissa (1) do argumento do conceito aberto – que afirma justamente que o conceito de arte é aberto. Dado que o argumento é válido e que as duas outras premissas são aparentemente verdadeiras, temos uma razão inicialmente plausível a favor de que é impossível definir arte. Mas Weitz foi além dessa tese negativa, e também se empenhou em construir uma explicação positiva da lógica do conceito de arte. Essa explicação se baseia na ideia wittgensteiniana de semelhanças de família, e pretende não apenas acomodar a abertura do conceito, mas explicar como falantes ordinários podem identificar e reconhecer obras de arte.

## **2. A Tese Positiva de Weitz: Semelhanças de família**

Até o momento, a caracterização da ideia de conceito aberto foi em grande parte negativa. Os traços principais dos conceitos abertos são a ausência de condições individualmente necessárias e conjuntamente suficientes de aplicação, e a corrigibilidade de suas condições de aplicação. Embora essa caracterização seja o bastante para o argumento do conceito aberto e sua conclusão pessimista, ela não joga muita luz sobre o conceito de arte. O que dizer de nossa aparente habilidade de identificar e reconhecer obras de arte? Se não existe uma definição correta do conceito, então é óbvio que nossa identificação de obras de arte não pode se basear no conhecimento da natureza da arte. Mas então em que ela se baseia? Para responder a

.....

.....

essa pergunta, precisamos nos aprofundar um pouco mais na lógica do conceito, olhar mais atentamente para o modo como ele é empregado na linguagem natural. Esse é o próximo passo de Weitz, e consiste no aspecto positivo de sua perspectiva, que se apoia na ideia wittgensteiniana de semelhanças de família.

Antes de prosseguirmos, é importante ressaltar um ponto acerca do uso que Weitz faz da ideia de semelhanças de família. Do modo como vemos as coisas, ele pretende usar essa ideia como uma ferramenta para a filosofia, e não fazer uma exegese histórica fiel das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein. Repare que Weitz cita Wittgenstein seletivamente, não se engaja em disputas interpretativas, não tenta encaixar a ideia de semelhanças de família a um projeto mais geral das *Investigações* etc. Nesse contexto, a interessante questão colocada por Mautone (2020, p. 8), de “se Weitz merece de fato um título de verdadeiro wittgensteiniano”, adquire pouca importância – ainda que consideremos que o referido título seja desejável. Consequentemente, a eventual descoberta de que Weitz não é um verdadeiro wittgensteiniano não contaria, por si só, como uma objeção à sua proposta. Não queremos, com isso, tornar a perspectiva positiva de Weitz imune a críticas, mas apenas guiar a discussão para a direção correta. As questões realmente fundamentais são as seguintes: Como Weitz utiliza a noção de semelhanças de família para modelar o funcionamento do conceito de arte? Será o modelo proposto por Weitz plausível? No que segue, nosso foco será quase exclusivamente na primeira questão.

Conforme vimos, o modelo explicativo de Weitz é derivado de Wittgenstein. Nas *Investigações Filosóficas*, o último ilustra a noção de semelhanças de família por meio dos conceitos de jogo e número, com foco no primeiro. Alegadamente, o conceito de jogo não pode ser definido em termos de condições necessárias e suficientes, não há uma propriedade relevante que todos e somente todos os jogos

.....

.....

partilhem. Nem todo jogo envolve cartas, nem todo jogo envolve um vencedor, nem todo jogo envolve competição entre jogadores etc. O conceito de jogo seria aberto no sentido de Weitz, de modo que a *cola* que une suas diferentes instâncias não é uma natureza comum a todas elas. Ao invés disso, a *cola* consiste em uma rede de semelhanças que se sobrepõem e entrecruzam. Cada instância de jogo é semelhante a algumas outras em certos aspectos, mas não a todas as outras; assim como cada membro de uma família é semelhante a outros em um ou mais aspectos (cor do cabelo, altura, etc.), mas não a todos.

Considere, por exemplo, os processos que chamamos de “jogos”. Quero dizer, jogos de tabuleiro, de carta, com bola, de combate, e assim por diante. O que todos eles têm em comum? – Não diga: “*Tem que* haver para eles algo em comum, senão eles não se chamariam ‘jogos’” – mas *veja* se todas as coisas são comuns para eles. – Pois se você os examina, não vai ver, na realidade, algo que *todos* têm em comum, mas semelhanças, parentescos, e, na realidade, toda uma série dessas coisas. Como foi dito: não pense, veja! (*Investigações Filosóficas*, § 66)

Eu não poderia caracterizar melhor essas semelhanças do que pela expressão “semelhanças de família”; pois assim se sobrepõem e se cruzam as distintas semelhanças que têm lugar entre os membros de uma família: altura, traços faciais, cor dos olhos, andar, temperamento etc., etc. – E eu direi: os ‘jogos’ conformam uma família. (*Investigações Filosóficas*, § 67)

Nesse tipo de descrição, nada impede que duas instâncias de jogo sejam muito distintas uma da outra. O que importa, contudo, é que cada uma esteja relacionada

.....

.....

com outras por meio de similaridades, ou semelhanças de família. Embora o futebol, por exemplo, seja muito diferente do jogo da paciência, é similar em vários aspectos ao basquete, ao futebol americano, ao vôlei etc. Os últimos são jogos coletivos, jogados com bolas, envolvem vencedores e derrotados etc. O jogo da paciência, por sua vez, é bastante similar ao sudoku: ambos podem ser praticados individualmente, envolvem a reorganização progressiva de elementos segundo regras fixas e possuem critérios internos e estruturais de sucesso. Em resumo, o futebol e a paciência não são agrupados em virtude de possuírem uma natureza comum a todos os jogos, mas porque participam de uma intrincada rede de semelhanças cruzadas e sobrepostas que justifica sua classificação como jogos.

Esse modelo também nos permite explicar como falantes comuns são capazes de reconhecer que algo é um jogo. A identificação de algo como um jogo só requer a capacidade de notar semelhanças entre a atividade investigada e outras atividades que já classificamos como jogos. Não se trata, evidentemente, de encontrar um traço em comum com todas as outras instâncias de jogos, mas de encontrar similaridades entre a instância julgada e algumas outras. Por exemplo, um falante que não conhece o futebol será capaz de identificar que se trata de um jogo, se reconhecer as muitas similaridades entre essa atividade e o basquete, o vôlei etc.

O que Wittgenstein ilustrou por meio dos jogos, pensa Weitz, se aplica igualmente ao caso da arte: “O problema da natureza da arte é como o da natureza dos jogos, pelo menos nos seguintes aspectos: se olharmos realmente para aquilo a que chamamos <<arte>>, também não encontraremos propriedades comuns, mas apenas nexos de similaridades.” (Weitz, 1956, p. 69). Não existe uma definição real correta de arte. Mas isso não significa que os objetos classificados como arte não estejam agrupados por uma espécie de *cola*. Assim como no caso dos jogos, a *cola* aqui

.....

consiste na rede de similaridades cruzadas e sobrepostas, as semelhanças de família. Cada obra de arte é similar a outras obras, mas nenhuma precisa ser similar a todas as outras. Dois trabalhos artísticos podem ser muito distintos um do outro, e ainda contarem como arte devido às semelhanças que possuem com outras obras. De forma relacionada, podemos identificar se algo é arte rastreando as semelhanças que possuem com paradigmas de arte, ou com outros itens classificados como arte. Essa é uma explicação interessante de nossa habilidade de identificar obras de arte. Como bem nota Carroll (1999, p. 214), ela possui a vantagem de não pressupor que nossa habilidade de identificação requer o conhecimento da natureza da arte.

O ponto pode ser ilustrado por uma história interessante. Em meados do século XIX a pintura impressionista ainda era vista por muitos como uma inovação excêntrica, imerecedora do título de arte genuína. O empresário Durand-Ruel foi uma exceção. Ele rapidamente percebeu o valor artístico dessas pinturas, e decidiu investir pesado nelas. Mas havia um problema de ordem prática: Como criar uma demanda para as pinturas impressionistas em um contexto de significativa resistência ao estilo? Para que o investimento valesse a pena, era necessário resolver esse problema. “Seu plano”, afirma Will Gompertz (2012, cap. 3), “era acrescentar pouco a pouco as novas obras a suas exposições regulares de paisagens da escola de Barbizon, para as quais tinha uma base de clientes estabelecida”. Com isso, ele pretendia que as pinturas impressionistas expostas fossem “por associação, validadas e compreendidas como sendo a continuação lógica da muito admirada obra de Corot, Millet e Daubigny” (2012, cap. 3). Por outras palavras, Durand-Ruel esperava que as pessoas aceitassem o caráter artístico de certas pinturas impressionistas por reconhecerem suas semelhanças com outras pinturas, que elas já classificavam como arte. Gompertz

.....

.....

classifica a estratégia de Durand-Ruel como uma *jogada esperta*, e Weitz poderia acrescentar que ela está em inteira conformidade com a lógica do conceito de arte.

Até agora, vimos que a ideia de semelhanças de família nos permite acomodar o traço negativo fundamental dos conceitos abertos – que eles não possuem condições precisas de aplicação – de modo a explicar como falantes comuns podem identificar se algo cai ou não cai sob esse conceito. Entretanto, há um ponto adicional a ser explicado: o suposto fato de que a extensão de um conceito aberto pode (embora não precise) mudar significativamente ao longo do tempo. Esse ponto não é um mero detalhe, dado que, como vimos na seção anterior, Weitz pensa que a extensão do conceito de arte de fato se modificou ao longo dos últimos séculos. Até onde sabemos, Timothy Williamson (1994, pp. 85-86) fornece a melhor explicação de como a ideia de semelhanças de família acomoda, e de fato até implica, a tese de que a extensão de um mesmo conceito pode mudar ao longo do tempo. Suponha que os objetos  $x_1, \dots, x_n$  sejam classificadas como arte em  $t_1$ , e que, apesar de serem muito similares a  $x_1, \dots, x_n$ , os objetos  $y_1, \dots, y_n$  não são classificadas como arte em  $t_1$ . Embora os últimos ainda não sejam considerados obras de arte, sua semelhança com os primeiros gera um contexto favorável à sua inclusão. Ademais, suponha que  $z$  se assemelhe significativamente a  $y_1, \dots, y_n$  mas não a  $x_1, \dots, x_n$ . (Repare que isso é perfeitamente possível, dado a intransitividade da relação de semelhança: do fato de que  $a$  se assemelha a  $b$  e  $b$  se assemelha a  $c$ , não se segue que  $a$  se assemelha a  $c$ ). Nesse caso, o contexto ainda não é favorável à inclusão de  $z$  na extensão do conceito de arte. Por fim, suponha que, em um momento  $t_2$ ,  $y_1, \dots, y_n$  de fato passem a ser classificados como arte. Isso fará com que  $z$  passe a ser significativamente semelhante a objetos que agora classificamos como arte:  $y_1, \dots, y_n$ . Como resultado, em  $t_2$  o contexto passa a ser favorável à inclusão de  $z$  na extensão do conceito de arte, o que significa um contexto favorável à inclusão

.....

de um objeto que é muito distinto daqueles estavam na extensão do conceito em  $t_1$ . A opção pela inclusão de  $z$  em um momento  $t_3$  faria com que a extensão do conceito de arte fosse significativamente distinta do que era em  $t_1$ , e poderíamos então dizer que ela mudou significativamente ao longo do tempo.

É importante observar que, em nossa exposição, a plausibilidade da tese negativa de Weitz não depende da plausibilidade de sua tese positiva. Lembre-se de que o argumento do conceito aberto foi apresentado e defendido sem sequer mencionar a ideia de semelhanças de família. A premissa mais controversa do argumento é (1), que afirma justamente que o conceito de arte é aberto. A razão para (1) se apoiou em um traço especial do conceito de arte, relacionado ao papel muito particular que a criatividade desempenhou no mundo da arte. Nada em nossa exposição do argumento de Weitz a favor da impossibilidade de definir arte pressupôs que o modelo das semelhanças de família se aplica a esse conceito. O modelo aparece como um elemento positivo adicional na perspectiva de Weitz, um modo de ir mais a fundo na lógica do conceito e explicar como falantes ordinários podem identificar obras de arte. Que esse modelo positivo adicional implique a tese de que arte é um conceito aberto é algo desejável – embora pouco surpreendente, dado que o ponto é justamente modelar a abertura conceitual (da arte).

Na medida em que o modelo das semelhanças de família implica a abertura do conceito de arte, pode ser tentador seguir a direção inversa da que propusemos. Nós primeiro estabeleceríamos que arte é um conceito de semelhanças de família, e então inferiríamos que é um conceito aberto. Isso faria com que a plausibilidade do argumento do conceito aberto – e conseqüentemente a plausibilidade da tese negativa de que é impossível definir arte – dependesse da plausibilidade do modelo das semelhanças de família. Essa estratégia alternativa soará plausível para todos aqueles

.....

.....

que já aceitam a perspectiva das semelhanças de família. Mas será controversa para o resto. Uma vez que o modelo das semelhanças de família atualmente disputa espaço com muitas outras formas de modelar a abertura conceitual, essa estratégia acarretaria num comprometimento teórico desnecessário ao argumento do conceito aberto. Dizemos “desnecessário” porque, como vimos, há uma interpretação alternativa capaz de estruturar os pontos de Weitz sem o referido comprometimento.

Lembramos que nosso interesse primordial no presente artigo é no argumento do conceito aberto. Em nossa interpretação, esse argumento não pressupõe a ideia de semelhanças de família, e portanto pode ser discutido de modo independente da última. Por essa razão, vamos deixar de lado a discussão sobre a plausibilidade da tese positiva de Weitz. Uma crítica elaborada da aplicação do modelo das semelhanças de família ao caso da arte, que também considera a estratégia de usar esse modelo como parte de um argumento a favor da impossibilidade de definir arte, pode ser encontrada em Mandelbaum (1965). Rosi Leny Morokawa (2016) discute a perspectiva de Weitz de modo muito abrangente, considerando as teses positiva e negativa, e modos alternativos de abordar o problema da natureza da arte. Entretanto, como ela própria reconhece, suas objeções são majoritariamente centradas no modelo das semelhanças de família.<sup>5</sup> Por fim, Mautone (2020) faz uma crítica similar à de Mandelbaum, com a diferença de que acredita que o problema não reside na noção de semelhanças de família em si mesma, mas no modo supostamente equivocado em que Weitz interpreta essa noção. Se estamos certos, então mesmo que

---

<sup>5</sup>Dentre as objeções consideradas por Morokawa, está a crítica feita por Carroll de que o argumento do conceito aberto seria uma instância de falácia do equívoco (2016, p. 99). A objeção de Carroll destoa das outras consideradas por Morokawa, na medida em que não pressupõe que a tese negativa de Weitz depende do modelo das semelhanças de família. Na próxima seção, faremos uma discussão detalhada dessa crítica particular de Carroll.

.....

.....

essas objeções sejam bem-sucedidas, elas não afetam o argumento do conceito aberto. Algo diferente ocorre com a objeção que consideramos na próxima seção.

### 3. Carroll e a Falácia do Equívoco

Carroll toma o cuidado de colocar o argumento do conceito aberto na forma canônica (o próprio Weitz não fez isso). Na interpretação de Carroll, contudo, o argumento de Weitz tem uma forma diferente daquela que propusemos na primeira seção do presente artigo. Trata-se de uma redução ao absurdo que pode ser explicitada como segue:

(1) A arte pode ser expansiva.

(2) Se a arte pode ser expansiva, a arte está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

(3) Se algo é *arte*, então está aberto à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

(4) Se algo está aberto à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação, então não pode ser definido.

(5) Suponha que a arte pode ser definida.

(6) Se a arte pode ser definida, a arte não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

(7) A *arte* está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação; e a arte não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

.....

.....

(8) Conclusão: a arte não pode ser definida (a premissa (5) é falsa).<sup>6</sup>

Um aspecto interessante da formulação acima é que ela não faz menção à ideia de semelhanças de família. Aliás, foi a interpretação de Carroll que chamou a nossa atenção para o ponto, mencionado na seção anterior, de que o argumento de Weitz a favor de sua tese negativa não pressupõe sua tese positiva de que arte é um conceito de semelhanças de família. Nesse contexto, é evidente que a objeção central de Carroll ao argumento do conceito aberto será independente das críticas que ele formula ao modelo das semelhanças de família.

Como vimos, o objetivo do argumento do conceito aberto é mostrar que é impossível definir o conceito de arte. Estamos falando de um conceito utilizado para classificar certos objetos como obras de arte, e cuja extensão contém itens que podem ser corretamente classificados desse modo. O conceito de arte se aplica a obras como *O Grupo de Laocoonte*, *Impressão Sol Nascente*, *Anna Kariênina* e talvez a *Fonte*. A pertinência e a validade do argumento acima depende de a expressão “arte” ser utilizada nesse sentido, e de ser utilizada somente nesse sentido ao longo de suas premissas. O problema, pensa Carroll, é que isso não ocorre. Observe que “arte” aparece duas vezes em itálico: uma na premissa (3) e outra em (7). Isso não é acidental. Introduzimos o itálico precisamente para ressaltar as ocorrências da expressão que, de acordo com Carroll, desviam de seu sentido padrão, e exprimem um conceito alternativo.

---

<sup>6</sup>Embora nossa exposição pretenda ser fiel à formulação que o próprio Carroll faz do argumento do conceito aberto, introduzimos algumas modificações para efeito de precisão. Tornamos explícito que as premissas (2) e (6) são condicionais, e optamos por uma formulação mais rigorosa da premissa (7). Na formulação de Carroll, (7) aparece apenas como “Arte não é arte”. Essa formulação é mais fluente, porém menos rigorosa, na medida em que a contradição que realmente se segue dos passos anteriores não é que arte não é arte, e sim aquela que introduzimos no argumento.

.....

.....

O conceito de arte envolvido em (3), por exemplo, não pode ser aquele que usamos para classificar certas obras como artísticas. Afinal, faria pouco sentido dizer que se algo é uma obra arte, então deve estar aberto à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação. Via de regra, obras particulares não são o tipo de coisa que podemos apropriadamente classificar como estando ou não estando abertas a mudanças radicais. A pintura *Impressão Sol Nascente*, por exemplo, é uma obra já finalizada, e não algo aberto à inovação. Não à toa, a preservação de pinturas desse tipo em museus envolve o emprego de uma série de procedimentos cuidadosos, que incluem o controle da umidade, da temperatura e da iluminação, além de normas para um manuseio criterioso (Gallagher, 2019, p. 71). O objetivo é justamente que a obra sofra a menor alteração possível ao longo do tempo. Em resumo, é implausível que “arte” ocorra em seu sentido usual na terceira premissa. Em qual sentido, então, a expressão é empregada ali? De acordo com Carroll, (3) envolve o emprego de “arte” para fazer referência à prática artística. É a prática dos artistas, pensa ele, que pode ser classificada como aberta a mudanças radicais.

Falar em possibilidade permanente de expansão só faz sentido com respeito à prática artística; soa virtualmente sem sentido dizer, de obras já concluídas, que elas precisam estar literalmente abertas à possibilidade permanente de mudança e inovação; poucas obras seriam alguma vez concluídas, se assim fosse. É simplesmente um erro categorial sustentar que obras concluídas devem estar abertas à mudança radical (salvo talvez no caso especial das obras ambientais-processuais). (Carroll, 1999, p. 219. Tradução minha)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>“Talk of the permanent possibility of expansion only makes sense with reference to the practice of art; it sounds virtually nonsensical to say of completed artworks that they need to be literally open to the permanent possibility of change and innovation; few artworks would ever be completed, if that were the case. It is simply a category error to maintain that completed artworks must be open to radical change (save perhaps in the special case of environmental-process artworks).”

.....

.....

Para simplificar, daqui por diante usaremos as expressões “arte<sup>O</sup>” e “arte<sup>P</sup>” para indicar respectivamente o conceito de arte aplicado a obras de arte (sentido usual da expressão) e o conceito de arte aplicado à prática artística (sentido alternativo). De acordo com Carroll, a premissa (3) seria a seguinte: Se algo é arte<sup>P</sup>, então deve estar aberto à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

Agora, repare que a discussão acerca da possibilidade de uma definição de arte diz respeito à arte<sup>O</sup>, e não a arte<sup>P</sup>. Afinal, o que desejamos saber é se é possível uma definição de arte que inclua todas e apenas todas as *obras de arte*. Isso significa que a suposição feita por (5) é que arte<sup>O</sup> pode ser definida. O objetivo do argumento é negar essa premissa, com base no fato de que ela implica numa contradição, supostamente apontada por (7). Ora, colocamos uma das ocorrências de “arte” em itálico também ali, justamente para ressaltar que o conceito envolvido é arte<sup>P</sup>. Por outras palavras, (7) de fato diz o seguinte: A arte<sup>P</sup> está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação; e a arte<sup>O</sup> não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação. Uma vez que isso não é realmente uma contradição, a pretendida redução ao absurdo falha.

Mas na premissa (5), quando supomos que *arte* pode ser definida, estamos falando de obras de arte; afinal, o debate é sobre se o conceito de *obra de arte* pode ser definido essencialmente — é isso que o neo-wittgensteiniano acusa seus predecessores de terem feito. Mas, se aplicarmos esses esclarecimentos ao longo de todo o argumento, então torna-se óbvio que não há uma contradição formal real no passo (7). Pois não há inconsistência em dizer que uma obra de arte não é a prática da arte — nem que o conceito de arte não é o conceito da prática da arte. (Carroll, 1999, p. 219. Tradução minha).<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> “But in premise #5, when we suppose that art can be defined, we are talking about artworks; after all, the debate is about whether the concept work of art can be essentially defined—that’s what the

.....

.....

Em resumo, Carroll acredita que “arte” é usado em diferentes sentidos ao longo do argumento do conceito aberto, de modo que o argumento envolve dois conceitos diferentes: arte<sup>O</sup> e arte<sup>P</sup>. O passo chave da pretendida redução ao absurdo não envolve realmente uma contradição, mas apenas a afirmação de que arte<sup>P</sup> é aberta a mudanças radicais enquanto arte<sup>O</sup> não. Isso significa que a conclusão, que afirma que é impossível definir arte<sup>O</sup>, não se segue realmente das premissas. O argumento é um caso típico de falácia do equívoco, e portanto inválido.

O próprio Carroll (1999, p. 219) indica um caminho para evitar a falácia do equívoco. A chave para a saída se encontraria na premissa (7): A arte<sup>P</sup> está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação; e a arte<sup>O</sup> não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação. Weitz poderia tentar sustentar que, mesmo admitindo a distinção entre arte<sup>P</sup> e arte<sup>O</sup>, as conjuntas de (7) não podem ser simultaneamente aceitas. Isso porque há uma conexão conceitual entre arte<sup>P</sup> e arte<sup>O</sup> que faz com que a abertura do primeiro conceito não seja compatível com a não abertura do segundo. Se essa incompatibilidade pudesse ser estabelecida, a suposição (5) poderia ser rejeitada e a conclusão do passo (8) preservada sem incorrer em equívoco. Carroll, contudo, considera essa estratégia malsucedida, pois não vê razão para negar que algo possa ser aberto em um sentido (arte<sup>P</sup>) e fechado em outro (arte<sup>O</sup>). Seja como for, esse modo de evitar a falácia só faz sentido sob o pressuposto de que o argumento envolve dois

---

Neo-Wittgensteinian accuses his predecessors of doing. But if we apply these clarifications throughout the argument, then it is obvious that there is no real formal contradiction in step #7. For there is no inconsistency in saying that an artwork is not the practice of art—nor that the concept of art is not the concept of the practice of art.”

.....

.....

conceitos distintos de arte. Como nossa resposta rejeitará esse pressuposto, não precisamos aprofundar essa via aqui.

Acreditamos que a objeção de Carroll a Weitz não é realmente convincente, por duas razões. Primeiro, não está claro qual a motivação para a inclusão da premissa (3) – que é justamente onde o problema começa a ocorrer. As premissas (1) e (2) atribuem uma propriedade à arte. A premissa (3) muda o nível do discurso, atribuindo a mesma propriedade a cada obra de arte. Ou seja, passa-se da afirmação de que a arte é expansiva etc. (premissas (1) e (2)) para a conclusão de que cada obra de arte deve ser expansiva etc. (premissa (3)). Isso comprometeria Weitz com a tese absurda de que cada obra de arte deve ser aberta a mudanças radicais, e nunca está realmente acabada. Para evitar esse absurdo, Carroll então sustenta que Weitz tem em mente o conceito de arte<sup>P</sup>, e não de arte<sup>O</sup>. Mas esse movimento para salvar Weitz de um absurdo tem um alto preço: transforma seu argumento em uma falácia. Nos parece que Carroll está salvando Weitz de um problema que o próprio Carroll criou. Toda a dificuldade poderia ser evitada se ele simplesmente retirasse a premissa (3) – e também (4), que envolve a mesma mudança de nível. O resultado dessas omissões seria o seguinte.

(1) A arte pode ser expansiva.

(2) Se a arte pode ser expansiva, a arte deve estar aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

(5) Suponha que a arte pode ser definida.

(6) Se a arte pode ser definida, a arte não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

.....

.....

(7) A arte está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação; e a arte não está aberta à permanente possibilidade de mudança radical, expansão e inovação.

(8) Conclusão: a arte não pode ser definida (a premissa (5) é falsa).

Apesar de o resultado ainda ser uma redução ao absurdo, o argumento não envolve mais qualquer mudança duvidosa de nível, e não incorre na falácia do equívoco. Além disso, a versão reformulada não inclui alguma premissa que seja mais controversa do que as premissas da versão originalmente apresentada por Carroll, pois não adiciona premissas novas ao argumento. É verdade que nossa reformulação *amputa* a versão original, na medida em que duas premissas são retiradas. Mas qual seria o prejuízo interpretativo gerado por essa amputação? Até onde vemos, nenhum! Nenhum aspecto relevante da proposta de Weitz seria deixado de fora pela exclusão de (3) e (4). Na verdade, acreditamos que ocorre justamente o oposto: a exclusão dessas premissas representa um ganho interpretativo. O foco central de Weitz é o *conceito* de arte. Sua tese negativa é que esse conceito não pode ser definido, em parte porque é aberto. A propriedade de ser ou não aberto se aplica a conceitos, e não a suas instâncias. Isso significa que a mudança de nível feita por (3) e (4) simplesmente não condiz com a proposta de Weitz. A retirada dessas premissas nos fornece uma interpretação mais fiel ao texto dele. Em resumo, um corte simples na formulação proposta por Carroll do argumento do conceito aberto evita a falácia do equívoco, ao mesmo tempo em que representa um ganho interpretativo. O argumento do conceito aberto não é uma instância de falácia do equívoco.

Isso nos leva à nossa segunda objeção. Na primeira seção do presente artigo, propusemos a seguinte formulação do argumento do conceito aberto.

.....

.....

- (1) O conceito de arte é aberto.
- (2) Toda definição real de arte implica que arte é um conceito fechado.
- (3) Se o conceito de arte é aberto e toda definição real implica que o conceito é fechado, então toda definição real de arte está errada.
- (4) Logo, toda definição real de arte está errada.

Essa formulação é mais caridosa do que a de Carroll porque não atribui a Weitz qualquer falácia. O argumento, tal como o reconstruímos, não depende de ambiguidade entre arte<sup>P</sup> e arte<sup>O</sup>, já que a expressão “arte” é empregada exclusivamente para se referir ao conceito que se aplica às obras de arte. Se, além de mais caridosa, essa interpretação for também mais fiel à estratégia argumentativa de Weitz, então deve ser preferida. No que segue, sustentamos que esse é precisamente o caso.

Em primeiro lugar, nossa formulação preserva o fato de que o ponto central de Weitz diz respeito ao conceito de arte, e não às suas instâncias. Ela evita qualquer deslocamento problemático do nível discursivo e mantém o foco onde o próprio Weitz o coloca: na natureza aberta do conceito. Em segundo lugar, embora seja mais simples – envolvendo menos premissas e apenas a aplicação direta de *Modus Ponens* – essa reconstrução representa com maior precisão o movimento argumentativo do texto. Weitz afirma reiteradamente que o projeto de definir arte é “logicamente absurdo” (1956, p. 63), “logicamente impossível” (1956, p. 63), “logicamente vão” (1956, p. 67) e “logicamente condenado ao fracasso” (1956, p. 77). Talvez essa seja a motivação de Carroll para interpretar seu argumento como uma redução ao absurdo. Entretanto, em nenhuma dessas passagens Weitz procura demonstrar que uma

.....

.....

contradição formal decorre da suposição de que arte é definível. Como ele próprio esclarece, ao falar da “lógica do conceito”, refere-se ao modo como o conceito opera na linguagem natural.<sup>9</sup> De modo relacionado, o caráter *lógico* do problema com as tentativas de definir arte não consiste na derivação de uma contradição, mas na inadequação conceitual de tratar como fechado um conceito cujo uso real (sua *lógica!*) revela e exige abertura. Isso é tornado explícito nas seguintes passagens.

A arte, como a lógica do conceito evidencia, não tem um conjunto de propriedades necessárias e suficientes; é *por isso* que uma teoria da arte é logicamente impossível, e não apenas factualmente difícil de constituir. (Weitz, 1956, p. 63, itálico nosso).

[A]teoria estética é uma tentativa logicamente vã de definir o que não pode ser definido, de indicar as propriedades necessárias e suficientes daquilo que não tem propriedades necessárias e suficientes, de supor que o conceito de arte é fechado, quando o seu uso real revela e exige a sua abertura. (Weitz, 1956, p. 67).

O que essas passagens evidenciam é que o núcleo do argumento não é que a hipótese de definibilidade conduza a uma contradição, mas que ela pressupõe um fechamento incompatível com a lógica efetiva do conceito (seu uso real). Nossa reconstrução preserva exatamente esse ponto: a impossibilidade da definição resulta da natureza aberta do conceito, e não da derivação de uma inconsistência formal. Por isso, ainda que o argumento possa ser formalizado (reconstruído) como uma redução ao absurdo, essa não é a forma que melhor representa o foco e a estratégia do texto de Weitz.

---

<sup>9</sup>Aliás, esse não era um uso incomum de “lógica” na época. Veja, por exemplo, o seguinte trecho de Kennick, publicado apenas dois anos mais tarde: “A palavra “arte”, ao contrário da palavra “hélio”, tem uma variedade complicada de usos, aquilo que hoje em dia se chama uma lógica complexa” (1958, p. 320).

Se estamos certos, a objeção de Carroll ao argumento do conceito aberto envolve uma interpretação equivocada de Weitz. O centro da objeção é que o argumento de Weitz seria uma instância de falácia do equívoco. Nossa primeira resposta foi que a falácia poderia ser facilmente evitada pela exclusão das premissas (3) e (4). Defendemos que excluir tais premissas manteria a validade do argumento e não causaria prejuízos interpretativos. Ao contrário, uma vez que essas premissas atribuem a Weitz uma mudança de nível discursivo que ele próprio não fez, excluí-las geraria um ganho interpretativo. Nossa segunda objeção foi que existe pelo menos uma interpretação do argumento do conceito aberto que é mais caridosa e mais fiel ao texto de Weitz: nomeadamente, a interpretação que propusemos na primeira seção do presente artigo. Nossa interpretação evita a atribuição de uma falácia a Weitz, evita deslocamentos problemáticos de níveis e acomoda melhor o movimento argumentativo do texto de Weitz. Isso posto, ela deve ser preferível à de Carroll. Uma vez mais, isso significa que não há boas razões para acreditarmos que o argumento do conceito aberto seja uma falácia.

### **Considerações Finais**

Ao longo do presente artigo, reconstruímos a estratégia argumentativa de Morris Weitz em seu “O papel da Teoria na Estética”. Nosso foco foi a parte negativa de sua proposta, que consiste na tese de que é impossível definir o conceito de arte. O principal argumento de Weitz a favor dessa tese é o argumento do conceito aberto, cuja premissa mais controversa é justamente aquela que afirma que o conceito de arte é aberto. Vimos que Weitz conecta a defesa dessa premissa com uma discussão acerca dos efeitos resultantes do modo em que a criatividade artística se manifestou ao

.....

.....

longo dos últimos séculos. A explosão de criatividade ocorrida na modernidade resulta numa série de transformações no mundo da arte, que por sua vez resultam em diferenças significativas entre o modo como o conceito era empregado no século XVIII e o modo como ele é empregado atualmente. Um modo de explicar essa última diferença seria postular uma forte ruptura conceitual: ou nossos antepassados eram usuários largamente incompetentes de nosso conceito de arte ou usavam um conceito numericamente distinto do nosso. Todavia, a hipótese da ruptura conceitual tem dificuldades em acomodar o fato de que as sucessivas transformações no mundo da arte também exibem continuidades: são conservativas, cumulativas e institucionalizadas. Weitz conseguiria acomodar a continuidade na diferença com a seguinte hipótese alternativa: trata-se de um mesmo conceito de arte que se modificou ao longo do tempo. Essa hipótese requer a abertura do conceito. Em resumo, devemos assumir a abertura do conceito de arte porque essa suposição – em conjunção com a peculiar explosão de criatividade – explica as transformações radicais ocorridas no mundo da arte. Somente a união entre abertura e criatividade pode explicar mudanças tão robustas no mundo da arte.

Essa interpretação tem, pelo menos, duas consequências importantes. Primeiro, faz com que o ponto de Weitz acerca da criatividade na arte seja mais complexo e interessante do que a mera afirmação de que atividades envolvendo conceitos fechados envolvem grau zero de criatividade. Nada em nossa exposição de Weitz o compromete com a tese absurda de que a matemática e a lógica não envolvem criatividade. Segundo, faz com que a tese negativa de Weitz seja independente de sua tese positiva, que consiste na afirmação de que arte é um conceito de semelhanças de família. Vemos isso como uma vantagem. Existem muitas formas alternativas de modelar a abertura conceitual, e ainda estamos longe de uma decisão sobre se o

.....

.....

modelo das semelhanças de família é a melhor delas. Nesse contexto, é desejável que a plausibilidade do argumento do conceito aberto não dependa de uma decisão acerca de como modelar a abertura conceitual.

Defendemos que a influente objeção de Carroll de que o argumento do conceito aberto é uma instância de falácia do equívoco não se sustenta. Vimos que a objeção depende de uma interpretação equivocada de Weitz. Por um lado, Carroll introduz duas premissas questionáveis no argumento de Weitz. Essas premissas envolvem uma mudança de nível discursivo que o próprio Weitz não empreendeu – passando de uma discussão acerca do conceito de arte para uma discussão acerca de obras ou práticas particulares. Argumentamos que a falácia pode ser evitada pela simples exclusão dessas premissas. O resultado da exclusão seria um argumento válido e mais fiel à proposta de Weitz. Por outro lado, defendemos que a nossa interpretação do argumento do conceito aberto é superior à de Carroll porque (i) é mais caridosa, (ii) evita mudanças problemáticas de nível discursivo, e (iii) embora seja mais simples, representa de modo mais fiel o movimento argumentativo do texto de Weitz. Acerca desse último ponto, insistimos que Weitz organiza sua discussão de modo que o centro do debate é a abertura do conceito de arte. A suposta impossibilidade de definir arte decorre da abertura do conceito, e não de alguma contradição derivada da suposição de que a arte é definível. A leitura de Carroll desloca o centro do argumento de Weitz da abertura conceitual para a geração de uma contradição. Mesmo que seja possível reconstruir o argumento de Weitz como uma redução, esse caminho não é o mais plausível. Em resumo, se nossa leitura estiver correta, então a crítica de Carroll atinge uma construção específica, mas não o núcleo do argumento de Weitz. Portanto, a influência da acusação de falácia talvez deva ser revista.

Por fim, é importante manter em mente que nossa proposta tem um alcance limitado. Nosso intuito principal foi reconstruir a argumentação de Weitz de modo inicialmente plausível, e mostrar como a objeção de Carroll pode ser evitada. Isso não significa que a perspectiva de Weitz seja a correta. Isso vale mesmo que nos atenhamos à sua tese negativa, que ocupou o centro de nosso debate. Não mostramos – e nem pretendemos mostrar – que é impossível definir o conceito de arte. Uma discussão completa do argumento do conceito aberto envolveria ir muito além do caminho que percorremos aqui. Apesar disso, ao fornecer uma leitura inicialmente plausível do argumento e mostrar como ela escapa de algumas objeções comuns – incluindo a influente objeção de Carroll – esperamos contribuir com um novo fôlego para a discussão. Mesmo que seja um breve suspiro.

## Referências

ALMEIDA, A. (2014). Definição de arte. In: BRANQUINHO, J.; SANTOS, R. (org.). *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2014. Disponível em: [https://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/04/Definicao\\_Arte\\_Almeida\\_DOI.pdf](https://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/wp-content/uploads/2015/04/Definicao_Arte_Almeida_DOI.pdf).

BELL, C. (1914). *Arte*. São Paulo: Texto & Grafia, 2009. Tradução R. C. Mendes.

CARROLL, N. (1999). *Philosophy of art: A contemporary introduction*. London; New York: Routledge.

COLLINGWOOD, R. G. (1938). *The principles of art*. London: Oxford University Press.

FERREIRA, D. P. (2015). Weitz, Danto e a definição de arte. *PERI – Revista de Filosofia*, Florianópolis, v. 7, n. 2, p. 70–82. Disponível em: <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/peri/article/view/1001>

.....

.....

FRY, R. (1909). Um ensaio de estética. In: MOURA, V. (coord.). *Arte em teoria: Uma antologia de estética*. Ribeirão: Edições Húmus, 2009. p. 59–74. Tradução de Vítor Moura. Revisão da tradução de Helena Ruão Lima.

GALLAGHER, M. (2019). Paintings and frames. In: SHELLEY, M. (org.). *The care and handling of art objects: practices in The Metropolitan Museum of Art*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2019. p. 71–77.

GOMBRICH, E. H. (1950/1995). *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos Editora, 1999.

GOMPERTZ, W. (2012). *Isso é arte? 150 anos de arte moderna do impressionismo até hoje*. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. Tradução de Maria Luiza Xavier de Almeida Borges.

KENNICK, W. E. (1958). *Does traditional aesthetics rest on a mistake?* *Mind*, vol. 67, no. 267, p. 317–334.

MANDELBAUM, M. (1965). Family resemblances and generalization concerning the arts. *American philosophical quarterly*, [S.l.], v. 2, n. 3, p. 219–228.

MAUTONE, G. (2020). *O trabalho sobre si mesmo: Reflexões sobre o legado de Wittgenstein para a filosofia da arte e a educação artística*. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 45, n. 3, e106079, 2020.

MERLUSSI, P. (2010). Uma reformulação da pergunta “É possível definir o conceito de arte?” *Crítica*. Disponível em: <https://criticanarede.com/definirarte.html>

MOROKAWA, R. L. (2018). Definir ou não definir arte: Objeções à tese da impossibilidade da definição de arte e perspectivas teóricas após Morris Weitz. *ARS: Revista de Artes Visuais, São Paulo*, v. 16, n. 34, p. 93–111. Disponível em: [https://revistas.usp.br/ars/pt\\_BR/article/view/131879](https://revistas.usp.br/ars/pt_BR/article/view/131879)

RAMME, N. (2011). A teoria institucional e a definição da arte. *Revista Poiésis*, [S.l.], v. 17, p. 91–106.

WEITZ, M. (1956). O papel da teoria na estética. Tradução de Vítor Silva. In: D’OREY, Carmo (org.). *O que é a arte? A perspectiva analítica*. Lisboa: Dinalivro, 2007. p. 27–35.

.....

Publicação original: The role of theory in aesthetics. *The journal of aesthetics and art criticism*, v. 15, n. 1, p. 27–35, 1956.

WILLIAMSON, T. (1994). *Vagueness*. London: Routledge, 1994.

WITTGENSTEIN, L. (1953). *Investigações filosóficas*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1999.