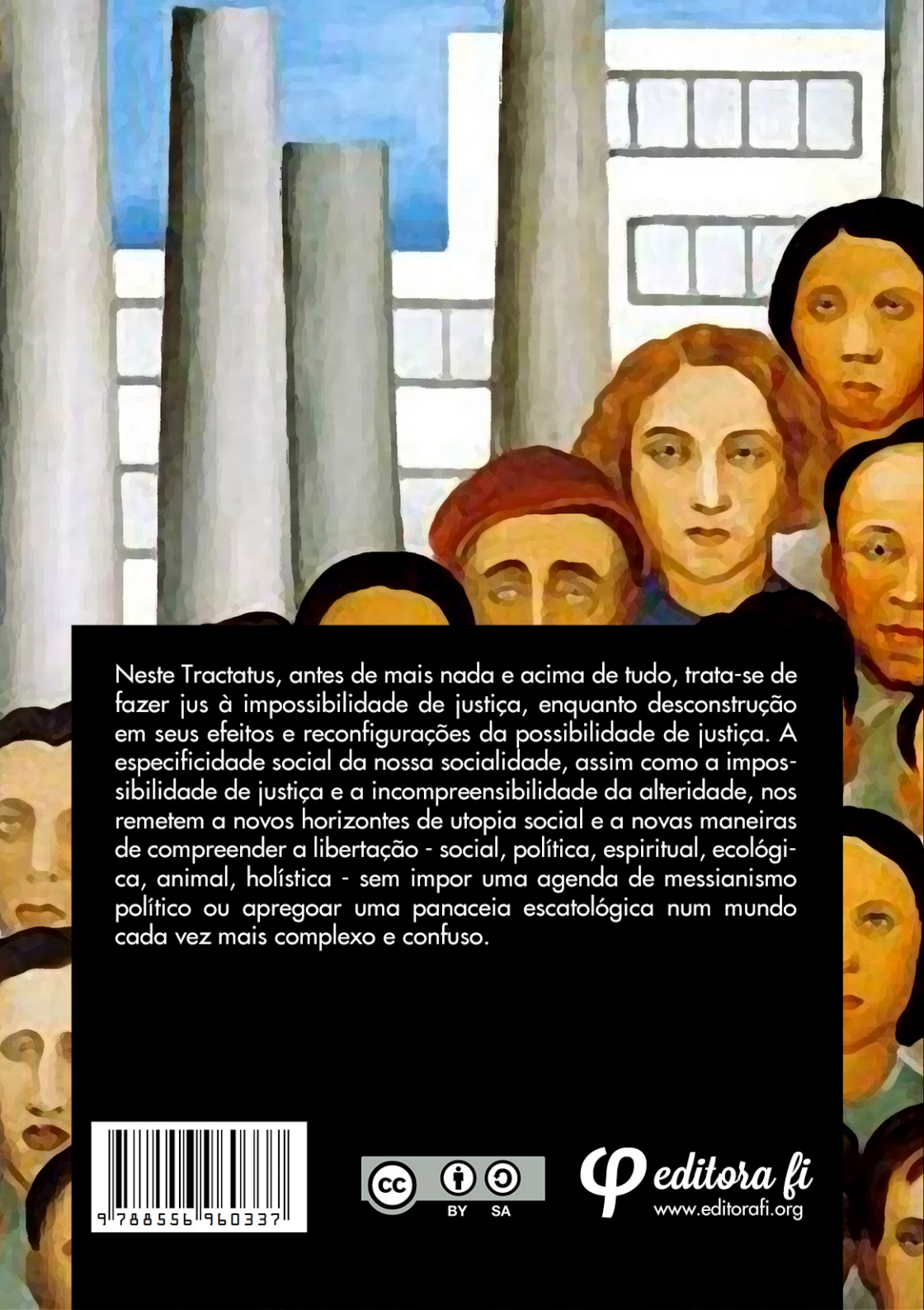


Nythamar de Oliveira

TRACTATUS POLITICO THEOLOGICUS

Teoria Crítica - Libertação - Justiça



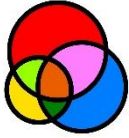


Neste Tractatus, antes de mais nada e acima de tudo, trata-se de fazer jus à impossibilidade de justiça, enquanto desconstrução em seus efeitos e reconfigurações da possibilidade de justiça. A especificidade social da nossa socialidade, assim como a impossibilidade de justiça e a incompreensibilidade da alteridade, nos remetem a novos horizontes de utopia social e a novas maneiras de compreender a libertação - social, política, espiritual, ecológica, animal, holística - sem impor uma agenda de messianismo político ou apregoar uma panaceia escatológica num mundo cada vez mais complexo e confuso.



Editora fi
www.editorafi.org

TRACTATUS
POLITICO
THEOLOGICUS



Série

Filosofia & Interdisciplinaridade

Comitê Editorial da

-
- **Aginaldo Cuoco Portugal**, UNB, Brasil
 - **Alexandre Franco Sá**, Universidade de Coimbra, Portugal
 - **Christian Iber**, Alemanha
 - **Claudio Goncalves de Almeida**, PUCRS, Brasil
 - **Cleide Calgaro**, UCS, Brasil
 - **Danilo Marcondes Souza Filho**, PUCRJ, Brasil
 - **Danilo Vaz C. R. M. Costa**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Delamar José Volpato Dutra**, UFSC, Brasil
 - **Draiton Gonzaga de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Eduardo Luft**, PUCRS, Brasil
 - **Ernildo Jacob Stein**, PUCRS, Brasil
 - **Felipe de Matos Muller**, PUCRS, Brasil
 - **Jean-François Kervégan**, Université Paris I, França
 - **João F. Hobuss**, UFPEL, Brasil
 - **José Pinheiro Pertille**, UFRGS, Brasil
 - **Karl Heinz Efken**, UNICAP/PE, Brasil
 - **Konrad Utz**, UFC, Brasil
 - **Lauro Valentim Stoll Nardi**, UFRGS, Brasil
 - **Marcia Andrea Bühring**, PUCRS, Brasil
 - **Michael Quante**, Westfälische Wilhelms-Universität, Alemanha
 - **Migule Giusti**, PUC Lima, Peru
 - **Norman Roland Madarasz**, PUCRS, Brasil
 - **Nythamar H. F. de Oliveira Jr.**, PUCRS, Brasil
 - **Reynner Franco**, Universidade de Salamanca, Espanha
 - **Ricardo Timm de Souza**, PUCRS, Brasil
 - **Robert Brandom**, University of Pittsburgh, EUA
 - **Roberto Hofmeister Pich**, PUCRS, Brasil
 - **Tarcílio Ciotta**, UNIOESTE, Brasil
 - **Thadeu Weber**, PUCRS, Brasil

Nythamar de Oliveira

TRACTATUS
POLITICO
THEOLOGICUS

Teoria Crítica - Libertação - Justiça

φ editora fi

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni
A regra ortográfica usada foi prerrogativa do autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0

https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR

Série Filosofia e Interdisciplinaridade - 49

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

OLIVEIRA, Nythamar de.

Tractatus político-theologicus: Teoria Crítica, Libertação e Justiça.
[recurso eletrônico] / Nythamar de Oliveira -- Porto Alegre, RS:
Editora Fi, 2016.
271 p.

ISBN - 978-85-5696-033-7

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia política. 2. Ética. 3. Hermenêutica. 4. Epistemologia.
5. Lógica. I. Título. II. Série.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

Filosofia 100

Angelica
in dubiis libertas

Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet... Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe (Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 9. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1922, p. 13, 43)

Under the completely changed conditions of the modern period, Western conceptions of “the political” (*das Politische*), spelled out in Greek philosophy and Christian political theology, have lost their “setting in life” (*Sitz im Leben*), as it were. For Carl Schmitt, the unifying and integrating power of the political, as it had continued through the Holy Roman Empire, could survive only in the sovereign authority of Christian kings in the absolutist states of early modernity. (Jürgen Habermas, “‘The Political’: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”, p. 19)

La liberté intérieure liée à la foi est selon Schmitt «le germe de mort qui a détruit de l'intérieur le puissant Léviathan et qui a eu raison du dieu mortel»... Ce germe cependant ne se serait pas développé sans les penseurs juifs: Spinoza, Mendelssohn, Stahl qui ont vu tous trois, de manière perfide et perverse, la faille hobbesienne et s'y sont engouffrés...« Quelques années à peine après la parution du *Léviathan*, le regard du premier juif libéral [Spinoza] est tombé sur la faille à peine perceptible.»[*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, p. 127] (Yves Charles Zarka, *Carl Schmitt ou le mythe du politique*, 2009, p. 49)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO | 13

CAPÍTULO UM | 43

Desconstruindo a Libertação:
Teologia Política, Teoria e Práxis

CAPÍTULO DOIS | 71

Safatle, Espinosa e o Outro da Teoria Crítica

CAPÍTULO TRÊS | 94

Adeus: A Epifania do Outro segundo Levinas e Derrida

CAPÍTULO QUATRO | 113

Ética, Estética e Teleologia: Kant e os Fins da Metafísica

CAPÍTULO CINCO | 132

Teoria Crítica da Religião:
Habermas, Naturalismo e Universalismo Ético-Moral

CAPÍTULO SEIS | 152

Contribuições Habermasianas para uma
Teologia Pública da Libertação

CAPÍTULO SETE | 180

Técnica, Ciência e Religião Segundo Foucault

CAPÍTULO OITO | 205

Derrida, Heidegger e o Après-Hegel: Desconstruindo a
Fundamentação Normativa da Modernidade

CONCLUSÃO | 227

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 240

CRÉDITOS | 271

INTRODUÇÃO

0.1. Um tratado político-teológico é fundamentalmente um tratado de filosofia social e de metafísica, na medida em que trata da teologia em sua relação prática, por um lado, com uma teoria política e social, e por outro lado, com a própria questão metafísica da teologia filosófica enquanto teorização do ser absolutamente necessário, *causa sui* ou substância infinita, sem necessariamente pressupor uma concepção teísta de divindade. Com efeito, as celebradas preleções (*Gifford Lectures*, 1936) de Werner Jaeger sobre a teologia dos gregos antigos mostraram precisamente isso: que na concepção originária de uma teologia filosófica não se pressupunha nenhuma distinção entre o natural e o sobrenatural, mas na verdade a *theologia naturalis* dos antigos preparou o terreno para a *theologia supernaturalis* dos cristãos.¹ Segundo Jaeger, Sto. Agostinho teria se apropriado da taxonomia oferecida por Varro, que distinguia três tipos de teologia (*genera theologiae*), a saber: teologia mítica, teologia política e teologia natural. Enquanto a primeira tratava dos deuses e seus mitos, seguindo os relatos, poemas, teodiceias e cosmogonias dos poetas, a terceira se mostrava uma teoria da natureza do divino e a única digna de ser considerada, segundo Sto. Agostinho, objeto de estudos da verdadeira religião (*de vera religione*). Interessantemente, a *theologia politica* se mostrava em declínio, dado o contexto de decadência do Império Romano e de sua religião estatal: o Bispo de Hipona redige, então, o seu magnífico tratado *De Civitate Dei* (*A Cidade de Deus*) após o saque de Roma pelos visigodos no ano 410 de nossa era, inaugurando o gênero apologético da teologia política através de uma filosofia da história numa perspectiva

¹ W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 1947.

cristã.² Assinalo, *en passant*, que a formação de uma *theologia christiana* se deu não apenas pela relação e interação tão polêmica quanto apologética (no sentido etimológico de ambos termos, *polemos* e *apologia*) do cristianismo primitivo com as principais correntes e tradições filosóficas greco-romanas (esp. neoplatonismo), mas ainda pela não menos complexa e polêmica relação com as principais correntes do judaísmo, sobretudo do chamado Segundo Templo, em alusão ao período pós-exílico e diaspórico (que se estende desde a construção do novo templo em Jerusalém, no sexto século antes da nossa era, até o ano 70, quando foi destruído pelo exército romano), com a consolidação da Bíblia Hebraica (a Septuaginta remonta ao terceiro século antes da nossa era) e o florescimento, até os três séculos seguintes, da literatura rabínica (em particular, do Talmud), dos textos apocalípticos e do messianismo político.³

Outrossim, Jaeger logra mostrar em que sentido a filosofia pré-socrática seria muito mais uma *theologia philosophica* do que uma filosofia e, menos ainda, do que uma *philosophia prima*, que somente seria elaborada e desenvolvida a partir da metafísica platônica das Formas e das contribuições do naturalismo metafísico de Aristóteles. Após a apropriação judaico-cristã da metafísica grega e durante mais de um milênio, no Medievo, a teologia filosófica, a ontologia teológica e a metafísica cristãs se assumiram sistematicamente como onto-teologia, sem maiores questionamentos até os dias de Immanuel Kant.⁴ Mais recentemente, filósofos sistemáticos como Lorenz Puntel têm argumentado em favor de uma teologia filosófica

² Cf. H.-I. Marrou, *Théologie de l'histoire*. Paris: Le Seuil, 1968.

³ Cf. Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002; *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2007.

⁴ Cf. *Tractatus practico-theoreticus* 3.1.

enquanto “teoria sobre Deus (doutrina de Deus)” a partir de “uma teoria do Ser absolutamente necessário”, como propôs em seus dois monumentais volumes sobre *Sein und Gott* (2010) e *Struktur und Sein* (2006).⁵ Eu estou deliberadamente evitando uma solução teórico-filosófica para um problema prático-teorético, como foi exposto no *Tractatus practico-theoreticus*, dada a complexidade da articulação entre ontologia, intersubjetividade e linguagem, em toda tentativa de se estabelecer uma correlação prático-teorética que não reduza a modernidade a um momento histórico-dialético, a um complexo de variáveis sistêmicas ou a uma configuração teleológica em nossa compreensão da normatividade, tal como analisada no *Tractatus ethico-politicus*.⁶ Ora, foi sobretudo a partir da controversa *Politische Theologie* de Carl Schmitt, nos anos 1920, que os debates em torno dessa problemática têm sido retomados, tanto na primeira metade do século passado quanto no final de sua segunda metade, notadamente após as seminais contribuições de John Rawls e Jürgen Habermas para uma teoria da democracia deliberativa. Habermas parte da problemática e ambivalente noção do “político” (*das Politische*), tal como foi articulado por Schmitt e seu contemporâneo Leo Strauss, para tecer uma contundente crítica à concepção clérigo-fascista do primeiro, que a remetia à autoridade incontestável do soberano, em sua reabilitação sistemática da teologia política.⁷ Habermas argumenta, ao contrário, que tal conceito

⁵ L. B. Puntel, *Ser e Deus: Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion*. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011; *Estrutura e Ser: Um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática*. Trad. N. Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

⁶ Cf. N. de Oliveira, *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 1999.

⁷ Cf. J. Habermas, “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. In: E. Mendieta & J. VanAntwerpen, *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011, p. 15-33.

nitidamente religioso do político deve ser historicizado, uma vez que corresponde a uma fase anterior da evolução da sociedade humana, num momento em que o poder do Estado era assegurado por uma cosmovisão religiosa do mundo –segundo uma concepção do político que se tornou não apenas anacrônica, mas regressiva, já que nenhuma religião ou doutrina abrangente (*comprehensive doctrine*, na terminologia rawlsiana) pode hoje pretender exaurir o potencial normativo de fundamentação de sentido, verdade e justiça. Um tratado político-teológico deve evitar, portanto, dois erros totalizantes, que representam duas tendências igualmente errôneas e perigosas para a nossa época, depois de uma era de extremos (com duas guerras mundiais e uma Guerra Fria, segundo a brilhante monografia de Hobsbawm),⁸ e *a fortiori* depois dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, em Nova York, e da escalada do terror e da intolerância em todo o planeta.⁹ Um primeiro erro seria o de tomar uma teologia política como discurso religioso triunfante, facilmente associado a agendas colonialistas, fascistas, totalitaristas ou imperialistas, como o fez Schmitt no período nazista (enquanto membro do *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*, NSDAP, desde 1933, e mais importante constitucionalista do Terceiro Reich) e como o fazem todos os fundamentalistas e arautos neoliberais de uma nova “solução final” através de uma *jihad* universal ou de uma globalização totalizante, opondo “amigos e inimigos”, “fiéis e infiéis”. Segundo Habermas,

“I believe that Carl Schmitt’s existentialist idea, according to which *the political* consists merely in the self-assertion of a collective identity over against

⁸ E. Hobsbawm, *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. New York: Vintage, 1996.

⁹ Cf. G. Borradori (ed.) *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. University of Chicago Press, 2003.

other collective identities, is false and dangerous in view of its practical consequences. The ontologization of the friend-foe relation suggests that attempts at a cosmopolitan juridification of the relations between the belligerent subjects of international law are fated to serve the masking of particular interests in universalistic disguise.”¹⁰

Quando vaticinava que o “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção” e que “todos os conceitos significativos da teoria moderna do Estado são conceitos teológicos secularizados”, Schmitt acabava por trair sua leitura do *Leviathan* de Hobbes, guiada por três erros programáticos, segundo a convincente análise de Yves Charles Zarka, que a resume numa fórmula lapidar: “*il n’y a pas plus antischmittien que Hobbes*” (“nada mais anti-schmittiano do que Hobbes”). Segundo Zarka, como Thomas Hobbes é o autor que perpassa todo o pensamento de Carl Schmitt acerca do Estado moderno em sua pretensão de refundá-lo em termos político-teológicos, é mister entendê-lo em suas mais importantes chaves interpretativas, como em seu ensaio seminal de 1938, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, e em várias conferências, devidamente documentadas, que atestam o seu antissemitismo programático, inserido no contexto nacional-socialista dessa infame década:

“[La] conférence de clôture, «La science allemande du droit dans sa lutte contre l’esprit juif » [*Deutsche Juristen-Zeitung*, Heft 20, 15 Oktober 1936, p. 1193-1999], que Schmitt prononça en 1936 pendant le non moins terrifiant colloque «Le judaïsme dans la science du droit ». Dans cette conférence proprement hallucinante, dont la connaissance est absolument indispensable, Schmitt explique la

¹⁰ *Ibidem*, p. 38.

méthode par laquelle on peut parvenir à une purification du monde de l'esprit et de la science du droit. Il explique ainsi la nécessité d'opérer un « nettoyage [ethnique, évidemment] des bibliothèques » de sorte que « tous les écrits d'auteurs juifs doivent être rangés sans distinction, sur le plan de la technique bibliothécaire, dans le département 'Judaica' ». »¹¹

Segundo Zarka, para além do antissemitismo explícito da narrativa schmittiana e de seu maniqueísmo historicista opondo civilização alemã e barbárie judaica, é mister analisar a tríplice traição evocada por Schmitt em sua análise meticulosa do Estado moderno:

(1) *La trahison théologico-politique*, l'État des Hébreux: “l'État des Hébreux était un État souverain dont Hobbes donne une description détaillée en particulier concernant la subordination du religieux au politique. Autrement dit, s'il y a pour Hobbes un peuple qui a promu la figure proto-typique de l'État souverain, c'est le peuple juif. Telle est donc la première trahison accomplie par Schmitt. C'est aussi la première imposture. Elle consiste donc dans l'inversion radicale du sens de la théologie politique de Hobbes.”

(2) *La trahison juridico-politique*, la souveraineté contre la dictature: “On voit donc comment Schmitt fait reposer son interprétation de la souveraineté en termes d'exception en amalgamant deux courants théoriques très différents l'un de l'autre à la flexion des XVIe et XVIIe siècles: les théories de la souveraineté et les théories de la raison d'État. Telle est donc la seconde trahison schmittienne de

¹¹ Cf. Y.C. Zarka, “Le mythe contre la raison: Carl Schmitt ou la triple trahison de Hobbes”. In: *Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 39.

Hobbes: la souveraineté ne se définit ni par la dictature ni par l'exception.”

(3) *La trahison éthico-politique*, l'irréductibilité de l'individualité: “Comme les calamités universalistes, libérales et normativistes ont, selon Schmitt, pour origine la fourberie de l'esprit juif, les reproches que fait Schmitt à Hobbes d'avoir contribué à la formation de l'État libéral auraient peut-être dû le porter à soupçonner que Hobbes fut crypto-juif. Mais Schmitt ne va pas jusque-là. Ce qu'il fait, c'est seulement montrer comment certaines innovations de Hobbes vont être, soi-disant, immédiatement repérées par les penseurs juifs, lesquels vont les porter à leurs dernières conséquences. Deux questions doivent nous arrêter ici: celle du droit de résistance et celle de la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, le privé et le public.”¹²

Segundo Zarka, em última análise, o que Schmitt se recusa a ver em Hobbes é a individualidade irreduzível e a subordinação da existência do Estado à vida dos indivíduos que a compõem, segundo seu contratualismo proto-liberal. Assim, Schmitt termina por trair o pensamento hobbesiano, ao tentar minimizar a ontologia hobbesiana do indivíduo, justamente porque sua concepção do político, como bem notou Habermas, representa uma imagem da sociedade como um todo e como um campo simbólico em que as primeiras civilizações se formam uma imagem de si mesmos. Newton Bignotto assinalou com perspicácia que, embora não devamos separar o destino pessoal e suas escolhas daquilo que Schmitt escreveu, a fim de darmos conta da fusão entre a figura clássica do legislador com aquela do soberano moderno, somos obrigados a vincular o seu conceito de exceção ao de soberania e ao núcleo da vida

¹² *Ibidem*, p. 52-70.

política, onde se dão os processos decisórios, inclusive o decisionismo de apoiar um ditador em momentos de crise:

“De alguma forma, a interpretação schmittiana do momento de criação das leis, suprime todas as salvaguardas, uma vez que faz da ordem jurídica uma decisão de uma vontade libertada dos constrangimentos impostos por acordos prévios, ou por valores aceitos pela tradição. O hiper-realismo de Schmitt acaba por tornar concreto, o que em Maquiavel é quase uma figura ideal e em Rousseau um ser paradoxal”.¹³

0.2. Um segundo erro tão perigoso quanto indesejável para a nossa época seria o de insistir na aniquilação de crenças religiosas ou na eliminação de discursos teológicos e religiosos, como tentaram fazer os regimes comunistas soviéticos, chineses e de outros governos totalitários. Tanto a sociologia da religião quanto as análises de ciências empíricas como a psicologia e a neurociência hoje têm apontado na direção de uma irreduzibilidade da fenomenalidade da primeira pessoa e seus sistemas de crenças e atitudes proposicionais, inclusive religiosas. Assim como o ateísmo militante, o naturalismo erra o seu alvo quando é dirigido contra a integridade da pessoa humana, em suas liberdades individuais, crenças e juízos pessoais. Afinal, religiosos, teólogos e crentes têm tantos direitos e deveres de cidadania e de participação em debates públicos quanto ateus, agnósticos, cientistas, artistas e filósofos. Nunca é inoportuno lembrar que grandes mudanças estruturais e movimentos sociais que contribuíram para a democratização e a implementação dos direitos humanos nos últimos cinquenta anos tinham alguma motivação ou componente religiosa ou teológica, como os

¹³ N. Bignotto, “Soberania e Exceção no Pensamento de Carl Schmitt”, *Kriterion* 118 (2008): p. 414.

movimentos negros (*civil liberties*) associados a Martin Luther King Jr, Malcolm X e a vários líderes religiosos norte-americanos, as chamadas teologias da libertação na América Latina, Ásia e África, lutas anti-apartheid na África do Sul e grupos de resistência popular na antiga Alemanha Oriental. Desde uma perspectiva naturalista, tenho defendido um construcionismo social mitigado de forma a compatibilizar leituras não-reducionistas do fisicalismo, materialismo ou naturalismo com leituras não-dogmáticas da normatividade.¹⁴ Assim como podemos reformular o problema da crítica ao materialismo eliminacionista de Paul e Patricia Churchland em termos analítico-filosóficos, acredito ser possível proceder a uma reconstrução normativa em epistemologia social doxástica, aplicada a uma teoria crítica de políticas identitárias em geral (incluindo identidade religiosa e identidade política) e de uma identidade étnico-racial, em particular. Destarte, Joshua Glasgow argumenta que, embora não haja uma base biológica ou científica para o conceito de “raça” e que esta não passe de uma construção social ilusória, não se segue que o discurso racial deva ser eliminado. Em vez disso, Glasgow se propõe a “reconstruir o discurso racial para eliminar as pretensões biológicas de tal discurso ... assim como para eliminar quaisquer pretensões racistas”.¹⁵ Servindo-se da distinção rawlsiana entre conceitos e concepções (para opor a sua própria concepção de justiça como equidade a conceitos concorrentes de justiça), Glasgow se propõe a reformular os fundamentos normativos do racismo, propondo um “restrucionismo racial” como uma forma de substitucionismo alternativo ao antirrealismo de concepções eliminacionistas de raça (ou seja, que devemos eliminar a raça inteiramente, como sugerem, por exemplo, Appiah, Blum, Corlett, Zack) e ao realismo dos antieliminacionistas que defendem algum tipo

¹⁴ Cf. *Tractatus practico-theoreticus* 5.8; 6.5.

¹⁵ J. Glasgow, *A Theory of Race*. New York: Routledge, 2009, p. 136.

de conservacionismo racial (Du Bois, Outlaw, Sundstrom, Taylor). Um tratado político-teológico permite-nos, outrossim, articular problemas de naturalismo e normatividade em uma teoria crítica da sociedade que se proponha a reconstruir modelos de socialidade através de processos históricos e civilizatórios, como a nossa ideologia da “democracia racial”, que embora tenha se cristalizado em questões de identidade nacional e cultura política no início do século passado, já refletia teorias raciais europeias e pressupostos político-teológicos de uma filosofia da história e de uma antropologia filosófica remontando ao século XVIII.¹⁶

No Brasil, Demétrio Magnoli se tornou inimigo público das políticas públicas de ação afirmativa e inclusão social quando evocou a regra americana de uma gota de sangue (*one-drop rule*) para questionar as identidades mestiças e pardas entre brasileiros (na maioria, pobres) que poderiam ser beneficiados pelo sistema de cotas, defendendo um eliminacionismo rasteiro, *not from below*, a fim de combater o chamado “racismo científico”, eliminando conceitos de raça nos discursos públicos da linguagem comum (*folk discourse*), sem atentar para a complexidade de nosso *ethos* social em termos semântico-ontológicos e ético-normativos.¹⁷ A título de ilustração, consideremos as seguintes proposições descritivas (D1 e D2) e prescritivas (P1):

D1: Não há nada que justifique uma concepção científica de raça.

D2: Há racismo (no Brasil e alhures).

P1: O racismo é moralmente errado.

¹⁶ Cf. F.W. Twine, *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. Rutgers University Press, 1997; G.R. Andrews, *Black and White in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. University of Wisconsin Press, 1991.

¹⁷ Cf. D. Magnoli, *Uma gota de sangue: História do pensamento racial*. São Paulo: Contexto, 2009.

D1 e D2 podem ser constatadas por qualquer observador imparcial, embasado em evidências empíricas. Mas permanece o problema semântico-ontológico (e, em termos normativos, o problema metaético) de diferenciar entre proposições constatativas (tais como D1 e D2) e normativas (do tipo P1), o que nos remete a filósofos analíticos não-cognitivistas e expressivistas que, no início do século passado, ofereceram diferentes argumentos para se contrapor ao intuicionismo do realismo moral de G.E. Moore. Desde então, várias contribuições foram feitas em teoria semântica e lógica deôntica para tornar o problema dos “comprometimentos ontológicos” (*ontological commitments*) em metaética incomensurável em termos de uma equiparação entre realismo e cognitivismo.¹⁸ A aporia de se atribuir valor de verdade a proposições valorativas, particularmente, a juízos ou crenças morais, foi notadamente evidenciada a partir das publicações de R.M. Hare diferenciando sentenças prescritivas (P1) de sentenças descritivas (D1 e D2).¹⁹ Com efeito, tanto em termos lingüístico-semânticos quanto lógico-deônticos, apenas posições mais conservadoras ou dogmáticas (por exemplo, de um realismo moral platônico análogo ao de uma crença teológica teísta) podem evitar os chamados dilemas morais em ética aplicada (por ex., de ser a favor ou contra o aborto, a eutanásia, pena de morte ou políticas públicas de ação afirmativa). Ao diferenciar entre proposições teóricas (por exemplo, em filosofia da ciência) e práticas (ontologia social) aproximamos o chamado problema ontológico-semântico do problema prático-teorético abordado no segundo *Tractatus* de nossa trilogia. Afinal, em que sentido podemos compatibilizar D1 e D2? Esta questão merece ser examinada

¹⁸ Cf. o excelente artigo de W. Mendonça, “Semântica Expressivista”, *Veritas* 61/1 (2016), p. 154-179.

¹⁹ Cf. T. Horgan and M. Timmons (eds), *Metaethics after Moore*. Oxford: Clarendon Press; New York : Oxford University Press, 2006.

mais cuidadosamente, visando ao problema da normatividade, que nos obriga a assumir “compromissos éticos” (*ethical commitments*). Devido a diversas tentativas de conceber uma raça pura ou concepções puras da raça, o racismo inevitavelmente surgiria, após formulações modernas de raça, tais como as propostas por Immanuel Kant e Johann Herder, diferentemente de concepções antigas que apenas refletiam preconceitos de exclusão social pela língua, tribalidade ou nacionalidade sem maiores pretensões de embasamento científico ou histórico. Com efeito, se há algo universal ou próximo de um ideal kantiano de universalidade foi o modo como o racismo ou concepções racistas de raça seriam amplamente desenvolvidos, viabilizando justificativas pseudocientíficas e ideológicas.²⁰ A ideia de tipos ou grupos étnicos representativos de certos povos, tribos ou nações, como o famoso exemplo bíblico dos “filhos de Noé” (Sem, Cão, Jafé, aludindo respectivamente às “três raças” semita, africana e europeia, em Gênesis 10), pôde, assim, ser reformulado em termos ideológicos com pretensões científicas em Gobineau, confirmando a suspeita de Foucault de que a “ideia da pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças”, preparando o terreno para a emergência do racismo moderno como “discurso revolucionário pelo avesso”.²¹ Assim, a desconstrução da raça, da mestiçagem ou das misturas raciais emerge em estudos culturais e movimentos identitários como uma estratégia de contra-movimento, como se fosse algo inevitável em meio a ondas de racismo.

²⁰ Cf. R. Bernasconi and T.L. Lott, eds. *The Idea of Race*. Indianapolis: Hackett, 2000; R. Bernasconi (editor), *Race*. Oxford: Blackwell, 2001.

²¹ M. Foucault, *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Eds. M. Bertani & A. Fontana. Paris: Seuil / Gallimard, 1997, . 61s.

Com efeito, a maioria dos filósofos latino-americanos concordam que uma identidade latino-americana parece favorecer tal concepção privilegiada de raças misturadas com as contingências que levaram a um desenvolvimento de mestiços, mulatos, morenos, pardos, *zambos* e todos os tipos de combinações de mistura racial no subcontinente.²² Nesse sentido, Linda Alcoff apropriadamente rebate os comentários controversos de Samuel Huntington sobre hispânicos e imigrantes latino-americanos terem de se tornar como protestantes anglo-americanos brancos (“*wasps*”, *white anglo-saxon protestants*) a fim de realizar o “sonho americano”.²³ Como Stephen Satris também denunciou, a supremacia racial revela-se sobretudo no “branco puro” em oposição ao outro “de cor” (*colored*).²⁴ Afinal, o outro parece uma ameaça sempre que alguém toma a identidade étnica como uma visão exclusivista do grupo dominante, com traços culturais e características fixos, rígidos e homogêneos, tais como um ritual religioso, costumes ou práticas cotidianas. A fim de justificar o sentido dos conceitos populares ou cotidianos de raça, no entanto, especialistas em teoria racial tendem a confiar no que os especialistas (*experts*) entendem por “raça”.²⁵ Com o fito de evitar lacunas normativas e empíricas entre a “espessura” semântica do conhecimento científico, dos relatos biológicos e das concepções “finas” do construcionismo social, Glasgow

²² Cf. Susana Nuccetelli, Ofelia Schutte, and Otávio Bueno, eds. *The Blackwell Companion to Latin American Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010; Jorge J.E. Gracia (ed.) *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Oxford: Blackwell, 2008.

²³ Cf. Linda Martin Alcoff and Eduardo Mendieta, eds. *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell, 2008.

²⁴ Naomi Zack (ed.), *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press, 1993, p. 54; cf. N. Zack, *Philosophy of Science and Race*. New York: Routledge, 2002.

²⁵ J. Glasgow, *op. cit.*, p. 42.

recorre a um equilíbrio reflexivo rawlsiano que busca calibrar nossas intuições normativas com nossas teorias a serem alteradas, e vice-versa, na medida em que nossas políticas e práticas sociais são afetadas por nossas concepções teóricas. Apesar de considerar a proposta de Glasgow original e altamente plausível, creio que a sua indeterminação semântica de raça deixa a desejar. Mesmo se admitirmos que não seria o caso de simplesmente substituir um termo por outro, digamos, politicamente correto, a fim de denunciar o preconceito racial e as várias formas de racismo, ainda há o problema semântico-ontológico das interações sociais e do uso da linguagem em práticas cotidianas, relações intersubjetivas e interações comunicativas que tem sido identificado, desde Husserl e Schütz, com o mundo da vida (*Lebenswelt*), que não deveria ser apenas relegado a um nível empírico de constituição passiva (por ex, na socialização de grupos étnicos). As complexas interações entre o que há de familiar e de estranho (*Heimwelt* e *Fremdwelt*) no mundo da vida não somente inviabilizam concepções homogêneas e rígidas de cultura e raça, mas favorecem concepções híbridas, porosas, fluidas, instáveis e irreduzíveis em diferentes registros de identidade étnico-cultural (assim como toda identidade cultural, que inevitavelmente se predica, cf. 2.3), segundo uma fenomenologia da socialidade que articule elementos psicológico-sociais com formações histórico-discursivas e lingüístico-culturais.²⁶ A meu ver, um verdadeiro déficit social-fenomenológico mascara as lacunas normativas existentes na articulação de Glasgow entre ontologia e semântica – de resto, um ponto cego freqüente em muitos registros analíticos. Se termos raciais pretendem se referir a espécies naturais ou sociais (*natural kinds*, dadas,

²⁶ Cf. A. Steinbock, *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1996; S. Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press, 2002.

ou *social kinds*, construídas), de forma que o ontológico pode ser dito antes mesmo de pretender reivindicar qualquer normatividade, a semântica e a ontologia se antecipam a uma tarefa que consistiria principalmente na criação valorativa de normatividade e na busca de um enquadramento teórico adequado entre ontologia e semântica, de modo a eliminar as pretensões biológicas e as distorções semânticas. Mesmo assim, teríamos de enfrentar a realidade social do racismo. Neste caso, teríamos claramente uma proposta de solução teórica para um problema prático: D1 e D2 seriam considerados juízos constatativos com diferentes níveis de aprofundamento teórico e por isso uma leitura mais “científica” tenderia a propor a eliminação completa do discurso sobre raça (mais ou menos como se propõe a eliminação do discurso religioso). A meu ver, tal abordagem naturalista ainda prescindiria, neste caso, de uma justificativa para a sobreposição valorativa de normatividade com relação a estados de coisas encontrados ou até mesmo socialmente construídos da realidade. A persistência de uma crítica ao naturalismo consiste precisamente em reconhecer que mesmo que admitamos a sobreveniência (*supervenience*) de valores morais com relação a fatos, eventos ou propriedades naturais ou físicas, ainda assim não seria possível reduzir propriedades morais a tais estados de coisas. Na concepção do construcionismo social, isso equivale a reconhecer que, embora sejam socialmente construídos, valores morais, práticas, dispositivos e instituições como família, dinheiro, sociedade e governo não podem ser reduzidos a propriedades físicas ou naturais mas também, por outro lado, prescindem das mesmas na própria constituição de seus elementos intersubjetivos de autocompreensão –daí o adjetivo “mitigado” (*weak*) para diferenciá-lo de um construcionismo subjetivista, relativista ou pós-moderno.²⁷

²⁷ Cf. I. Hacking, *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999.

A aproximação com uma reformulação do construtivismo kantiano, como propôs Rawls ao revitalizar um modelo pragmatista em filosofia política, permite-nos revisitar a concepção rawlsiana de equilíbrio reflexivo, enquanto dispositivo procedimental de representação capaz de articular o construtivismo entre concepções de uma teoria ideal e nossas ideias intuitivas sobre a justiça, o bem e o que é, afinal, moralmente desejável e aceitável, nas mais diversas formas de vida, crenças e valorações expressas por um *ethos* social ou um *modus vivendi* qualquer, em nível de uma teoria não-ideal. O *rapprochement* entre equilíbrio reflexivo e mundo da vida é, desta forma, viabilizado pela formulação de uma fenomenologia moral anti-realista. Assim como Kant antes dele, Rawls não toma como pressuposto que “há fatos morais” (tese principal do realismo moral robusto), embora reconheça que grupos sociais concretos compartilhem desde sempre juízos morais, mais ou menos ponderados ou resultantes de deliberação e reflexão morais. Mesmo que a socialização de indivíduos possa explicar como se dá, em grande parte, tal processo de valoração ético-moral, o fenômeno intersubjetivo de “seguir regras” num determinado contexto social não seria redutível a meras constatações empíricas, como já sugeriu o segundo Wittgenstein, mas prescinde de uma análise linguístico-filosófica dos complexos jogos de racionalidade que subordinam meios a fins, na medida em que uma concepção filosófico-analítica de ética se define, antes de mais nada, como um estudo lógico-semântico da linguagem moral. Embora tenha se esquivado de elaborar uma metaética ou de tecer comentários sobre filosofia da linguagem e metafísica (“*Rawls’s metaethical quietism*”, segundo a fórmula lapidar de Timmons), Rawls iniciou uma releitura coerentista do anti-realismo moral e do construtivismo kantiano. Assim, o problema moral do racismo, como seria aplicado ao direito e a políticas públicas, poderia ser agora articulado como uma “fenomenologia moral” que pudesse dar conta da “gramática

moral” que subjaz às concepções da “teoria ideal de fala” no agir comunicativo (Habermas), “*surplus of validity*” nas expectativas de reconhecimento (Honneth) e “contextos de tolerância” enquanto contextos de justiça (Forst). Desse modo, a presente pesquisa visa reconstruir o que seria uma “fenomenologia moral da justiça”, combinando leituras fenomenológico-hermenêuticas com uma fenomenologia analítico-semântica de uma “perspectiva da primeira pessoa” (ou, segundo a expressão consagrada por Thomas Nagel, a sua experiência de “*what-it-is-likeness*”). De acordo com T. Horgan e M. Timmons, o termo “fenomenologia moral” tem sido pouco desenvolvido em filosofia analítica e tem sido usado de maneira vaga ou abrangente para compreender um ou mais dos três aspectos enraizados no complexo fenômeno da experiência moral:

“(1) its grammar and logic, (2) people’s critical practices regarding such thought and discourse (including, for example, the assumption that genuine moral disagreements are possible), and (3) the what-it-is-likeness of various moral experiences, including, but not restricted to, concrete experiences of occurrently morally judging some action, person, institution, or other item of moral evaluation.” (“Prolegomena to a future phenomenology of morals”).²⁸

0.3. O primeiro capítulo investiga em que sentido a desconstrução, enquanto paradigma político-teológico da justiça, se revela como *motif* político-filosófico da democratização e pode ser tomada como uma chave de leitura (quasi-transcendental) defensável das chamadas teologias da libertação, visando reivindicações de inclusão,

²⁸ T. Horgan and M. Timmons, “Prolegomena to a future phenomenology of morals”, *Phenomenology and Cognitive Science* 7 (2008), p. 116.

igualdade e alteridade num mundo cada vez mais secularizado e globalizado. Partindo do legado das chamadas teologias da libertação enquanto movimentos democratizantes de contestação da globalização neoliberal em curso, procura-se examinar o caráter radical de crítica da modernidade, para além de uma supostamente determinável pós-modernidade, através da desconstrução imanente ao projeto político-teológico da libertação (em autores como Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff), à luz do “messianismo utópico” e de uma “impossibilidade de justiça”, em pensadores como Walter Benjamin e Jacques Derrida.

O segundo capítulo explora algumas das teses originais expostas por Vladimir Safatle em torno do desamparo como afeto político primordial, a partir da sua apropriação teórico-crítica de Freud e Lacan, segundo o qual “viver sem esperança é viver sem medo”. Para Safatle, as sociedades são essencialmente circuitos de afetos. Enquanto sistema de reprodução material de formas hegemônicas de vida, as sociedades dotam tais formas de força de adesão ao produzir continuamente afetos (emoções e sentimentos compartilhados em sociedade, especialmente o medo e a esperança, seguindo intuições de Espinosa) que nos fazem assumir certas formas de vida (*Lebensformen*) em detrimento de outras. Devemos ter sempre em mente que formas de vida determinadas fundamentam-se em afetos específicos, ou seja, elas precisam de tais afetos para continuarem a se repetir, a impor seus modos de ordenamento definindo, assim, o campo dos possíveis. Segundo Safatle, há uma adesão social construída através das afecções.

No terceiro capítulo, procura-se dizer “adeus” de modo a tornar o “*à-Dieu*” de Levinas e Derrida um relato plausível de uma nova maneira de dizer (*dire*) o nome de “Deus” (*Dieu*) sem reduzir a sua alteridade radical a um mero *dictum*, ao que é dito (*dit*), mas evocando a irredutibilidade do Outro e sua alteridade. Assim, propõe-se o uso da palavra

“adeus” em português, como uma maneira de procurar fazer jus à subversão radical que o pensamento de Levinas opera com relação à onto-teologia. Além de traduzir o termo *adieu* do francês para o português, o termo hifenizado (*a-deus*) também permite uma ambiguidade importante, além de sua própria polissemia e possíveis trocadilhos ou jogos de palavras (*puns, jeux de mots*), permitindo-nos repensar o Totalmente Outro (*totaliter aliter*) como o que não pode ser apreendido (*à Dieu*) e cuja negação, por meio de um alfa privativo (*a-Dieu*), também se mostra correlata a um tácito “há Deus” —o *h* mudo funciona como o *aleph* hebraico para designar o que não pode ser pronunciado (como o nome de Deus, “o Nome”, *Ha-Shem*) mas que está desde sempre lá, o *il y a* levinasiano. *Adeus, a-deus, há deus* —três ou quantas diferentes formas escritas do mesmo nome, da mesma palavra enunciada, lida ou escrita— o “adeus”, palavra comum utilizada em saudações —do tipo *tchau, adiós, ciao, Tchüss*—, de encontros e despedidas, de adeuses poéticos, literários, reais, imaginários ou simbólicos, é o que permite-nos negar e afirmar a impossibilidade de aceder ao Nome.

O quarto capítulo reexamina um dos problemas semântico-ontológicos fundamentais de um *Tractatus politico-theologicus*, a saber, em que consiste o caráter teleológico ou metafísico que impele a sociedade a continuar progredindo em sua evolução cultural e moral, através de processos civilizatórios, dentro da própria evolução natural dos seres vivos e de um universo em expansão? Se, por um lado, procura-se evitar uma teleologia natural, dentro da qual a normatividade ético-política apenas se cristalizaria como formações moleculares, por outro lado, procura-se evitar argumentos onto-teológicos e cosmo-teológicos que ultrapassariam o domínio cognitivo-especulativo permitido pela nossa razão. Kant já nos legou algumas pistas hermenêuticas para essa problemática, evitando também uma leitura esteticista, dada a aproximação entre o belo e o sublime, através do juízo reflexionante. Com efeito, diz-se

do dualismo kantiano em antropologia e moralidade que pode ser apenas superado por meio de uma teleologia que parece trair a constituição histórica de sua subjetividade. Todavia, creio que podemos mostrar que a articulação kantiana dos problemas da razão teórica e prática só pode ser explorada enquanto estes nos ajudam a entender os problemas correlatos da unidade da razão, da relação entre estética e ética à luz das três *Críticas*, e da concepção teleológica da história. Assim, defendo uma leitura teleológica da arquitetura sistemática, de modo a explicitar o conceito de finalidade como princípio a priori do juízo em sua reflexão lógica, estética e teleológica e da unificação, princípios a priori de cada faculdade – a saber, da conformidade à lei, do fim terminal e da conformidade a fins (*Gesetzmäßigkeit, Endzweck, Zweckmäßigkeit*), respectivamente tematizados nas três *Críticas*.

No quinto capítulo, trata-se de revisitar a formulação habermasiana do universalismo ético-moral de forma a evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, segundo uma perspectiva pragmático-formal capaz de fazer jus ao complexo fenômeno da religião em um mundo pós-secular pluralista, onde crentes, ateus e agnósticos podem coexistir e participar ativamente da construção de uma sociedade mais justa e tolerante. A crítica imanente e a reconstrução normativa inerentes ao desenvolvimento da teoria crítica em direção a novos horizontes de autocompreensão do mundo social, após as guinadas linguísticas e pragmáticas em suas configurações de segunda e terceira gerações, permitem que seja postulado um programa de pesquisa interdisciplinar entre versões reducionistas e eliminacionistas do naturalismo e leituras dogmáticas e metafísicas do normativismo clássico e moderno.

O sexto capítulo revisita a teologia política da libertação enquanto teologia pública, na medida em que pensa o seu tempo (*kairos*) dentro de uma realidade social a

partir da qual articula a primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia e o primado do social sobre o individual, contribuindo para a inacabada reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular. O conceito husserliano de *Lebenswelt*, enquanto horizonte dinâmico da vida humana onde emergem todas as nossas experiências (sociais, culturais, estéticas, práticas, pragmáticas, teóricas), tem sido apropriado por Habermas para dar conta da complexa racionalização e secularização da sociedade moderna, cada vez mais dominada por imperativos sistêmicos (economia, ordenamentos jurídicos, estruturas político-administrativas). Nesta mesma ótica crítico-teórica, proponho-me a retomar a reconstrução normativa do mundo da vida social, partindo da crítica liberacionista da teologia tradicional, de modo a explicitar os aspectos comunicativos e intersubjetivos da reprodução social e seu potencial normativo emancipatório em práticas cotidianas voltadas para o reconhecimento e o entendimento mútuos em solidariedade com os excluídos – numa esfera pública (*Öffentlichkeit*) tradicionalmente dominada por interesses burgueses, onde os mais pobres resultam de um sistema econômico de exclusão. Embora pareça deveras pessimista quanto ao potencial democrático dos meios de comunicação de massa na repolitização da esfera pública, Habermas acredita que o potencial normativo-emancipatório de movimentos sociais e de grupos religiosos como os liberacionistas pode ajudar a reconfigurar as relações dialógicas e de tolerância mútua numa sociedade pós-secular, onde se dá um verdadeiro aprendizado interativo entre razão secular e crenças religiosas. A modernização, a secularização e a racionalização, nos termos weberianos reapropriados criticamente por Habermas, nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização.

No sétimo capítulo, revisita-se a articulação político-civilizatória entre técnica, ciência e religião, seguindo uma abordagem fenomenológico-hermenêutica na esteira da crítica que Foucault fez dessas duas tradições. A fim de darmos conta da complexa integração entre técnicas de si e tecnologias sociais em práticas intersubjetivas que determinam o fenômeno religioso num mundo cada vez mais secularizado, globalizado e democratizado, podemos recorrer a uma fenomenologia da libertação, partindo da aproximação comparativa entre a teoria crítica da sociedade tecnológica e suas formas reificantes de racionalidade instrumental, o dispositivo procedimental (*procedural device of representation*) do equilíbrio reflexivo de Rawls para a justiça distributiva e os dispositivos (*dispositifs*) foucaultianos que integram técnicas do eu e tecnologias do poder. Tento mostrar que, na medida em que Foucault ainda segue Nietzsche na sua crítica ao ascetismo, a sua concepção da religiosidade ou espiritualidade é paradoxalmente uma experiência da liberdade. Minha hipótese de trabalho consiste em relacionar as técnicas do eu, tais como as encontramos nos textos de Foucault sobre a hermenêutica do sujeito, o governo de si, as técnicas da vida (*technai tou biou*) e a *parrhesia* (o franco-falar, *le franc-parler*), com as tecnologias sociais, tais como as inferimos de seus textos dispersos sobre as tecnologias do poder, as tecnologias morais e as técnicas de controle social e biopolítica, de forma a estabelecer uma aproximação sistêmico-normativa com a teoria crítica sem reduzir sistemas a uma racionalidade instrumental ou o mundo da vida a um reservatório normativo da razão comunicativa. Destarte, podemos revisitar as ideias nietzschianas de moral de rebanho e domesticação social, através de Foucault, para entendermos como o poder pastoral acaba por viabilizar a passagem de um modo de subjetivação e governamentalidade antigo para o moderno.

Finalmente, o oitavo capítulo procura mostrar em que sentido a metaforicidade é inerente à desconstrução de Jacques Derrida, na medida em que busca articular conceito e metáfora no discurso filosófico, sem reduzir um ao outro e sem pressupor um significante ou significado transcendental (nem no conceito nem na palavra), viabilizando uma discursividade sobre a alteridade, como alternativa à dialética hegeliana e sua semiologia de *Aufhebung* e como efetiva implementação da diferença ôntico-ontológica heideggeriana enquanto *diferença* (*différance*).

Assim como foi reconhecido com relação aos dois tratados que o precederam, este breve *Tractatus* resulta de um programa de pesquisa que não teria sido possível sem as contribuições de inúmeros estudantes e colegas, e sem o apoio institucional da PUCRS, Capes, Fapergs, Alexander von Humboldt Foundation e, acima de tudo, do CNPq, que desde 1995 o tem apoiado. Num outro registro, se eu tivesse de dar outro título ou subtítulo para um *Tractatus politico-theologicus* poderia ser *Suplemento ao silêncio wittgensteiniano* (cf. 7.5, *infra*) ou *La vérité en théologie politique*, em ambos os casos, como num efeito de antinomia kantiana –tese e antítese sem solução dialética ou teleologia redentora—, ecoando o *glas* esteticizante (*death bell*) de nosso contexto pós-secular, de condição pós-moderna e pós-ideológica, de adeus à metafísica da presença (*y compris l'adieu à Dieu*) e a todas as formas já tentadas de governança de si e dos outros, impossibilidade da justiça e da libertação, em que pese o desafio normativo de dirigir-se, (*l'adresse*) aos fundamentalismos, atos terroristas e golpes de exceção, alguns *déjà vu*, outros um tanto inusitados e bizarros: “Les glas, tels que nous les aurons entendus, sonnent la fin de la signification, du sens et du signifiant.”²⁹ Em todo caso, *je vous dois la vérité*, “eu vos devo a verdade” –desde sempre, *toujours déjà*, *immer schon*, uma tradução e uma traição de uma citação:

²⁹ J. Derrida, *Glas*. Collection Débats. Paris: Galilée, 1974, p. 39.

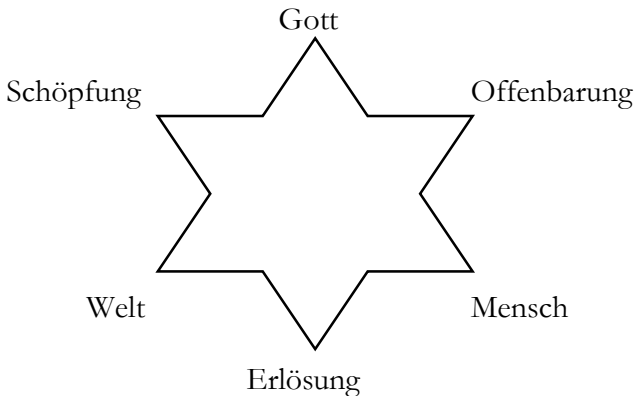
eu vos devo um tratado político-teológico que não salvará ninguém –*sauf le nom*. Desde Platão, a filosofia tem se ocupado da verdade, do bem e do belo, e numa perspectiva metafísica (incluindo a de concepções ontoteológicas e de sistemas filosóficos em geral), tem tratado da coerência de suas premissas e conclusões. A teologia política não seria diferente: como afirmou Espinosa em seu *Tractatus theologico-politicus* (cap.VII.17), o método euclidiano (tal como seria independentemente apropriado e desenvolvido por Hobbes e Descartes com o fito de nos conduzir à verdade) pode ser utilizado também para tratar de proposições ético-normativas e político-teológicas:

“Como, de resto, a verdadeira salvação e a felicidade consistem no repouso da alma [mente] e não podemos encontrá-lo senão no que conhecemos com clareza, é evidente que podemos apreender com certeza o pensamento da Escritura referente às coisas essenciais à salvação e necessárias à beatitude. [*Et quod hic de Euclide, id de omnibus, qui de rebus sua natura perceptibilibus scripserunt, dicendum... et quia vera salus et beatitudo in vera animi acquiescentia consistit, et nos in iis tantum vere acquiescimus, quae clarissime intelligimus, hinc evidentissime sequitur, nos mentem Scripturae circa res salutare, et ad beatitudinem necessarias certo posse assequi*]”³⁰

Espinosa logra mostrar que nos relatos bíblicos referentes à salvação de Israel, o senso histórico-político é o que prevalece, de forma que não incorramos nos erros de supersticiosos e dogmáticos que tendem a “espiritualizar” a ideia de redenção, particularmente entre cristãos, judeus e muçulmanos que passivamente se submetem (em árabe,

³⁰ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*. *Obras Completas*, vol. III. Orgs. Jacó Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 174.

Islam significa “submissão”) à autoridade eclesiática ou religiosa em sua ingênua credulidade, sem maiores questionamentos críticos e sem exercer sua liberdade de pensamento. Franz Rosenzweig mostrou, no início do século passado, que a contribuição distinta da concepção judaico-cristã da revelação (*Offenbarung*) seria, justamente, a de resgatar a irredutibilidade correlata da relação entre Deus (*Gott*) e seu outro (mundo, *Welt*, e existência humana, *Dasein*, *Existenz*, *Mensch*), por um lado, e sua correlação semântico-ontológica com os *motifs* bíblicos da criação (*Schöpfung*) e da redenção (*Erlösung*), em uma sobreposição dinâmica das duas correlações entre Deus-existência humana-mundo e revelação-criação- redenção, simbolizados pelos seis vértices da estrela de David, no hexagrama formado pelos dois triângulos semânticos inversamente sobrepostos.³¹



Destarte, Rosenzweig evita as dicotomias da oposição reducionista entre sujeito e objeto, como seria tematizado pelo próprio Husserl –por exemplo, entre

³¹ Cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988. [1921]; em português, cf. o excelente estudo de Ricardo Timm de Souza, *Existência em Decisão: Uma Introdução ao Pensamento de Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

platonismo teológico e ceticismo ético-normativo, entre logicismo e psicologismo, entre uma concepção cartesiana que procura provar ontologicamente que Deus existe, enquanto objeto da *mathesis universalis*, e uma concepção naturalista empirista que chega a descartar a própria ideia de causalidade, ou, segundo a interpretação de Rosenzweig, entre um panteísmo objetivizante de inspiração espinosista e um fideísmo subjetivista de inspiração kantiana. A meu ver, creio que tanto Espinosa quanto Kant nos fornecem algumas das melhores intuições para repensar filosoficamente o problema de Deus e relacioná-lo a uma fenomenologia da religião e à concepção judaico-cristã de revelação divina, sobretudo se evitarmos as errôneas leituras panteístas do primeiro e subjetivistas do segundo. Heidegger, *malgré lui*, segue fundamentalmente a mesma correlação existencial de Rosenzweig (através de sua apropriação parricida de seu mentor Husserl), em sua crítica ao modelo onto-teo-lógico metafísico e aos dualismos do tipo sujeito-objeto. Por isso mesmo, parte da existência humana do ser-aí (*Dasein*) enquanto ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) para tentar viabilizar uma compreensão do Ser absolutamente necessário, que para a Escritura judaico-cristã se revela assim como o Ser dos entes se desvela em nossas lidas cotidianas com entes (seres vivos, inanimados, artefatos, etc), atividades, práticas, modos de ser e de desvelar mundos (técnica, arte, ciência, religião, cultura, filosofia, etc), histórica e linguisticamente constituídas através dos séculos. No entanto, a fim de lograr esse tipo de crítica radical à metafísica ocidental, Heidegger acaba por nos levar a abandonar esquemas conceituais tradicionais (por exemplo, da linguagem proposicional), correndo o risco de incorrer em alguma forma de misticismo semântico-poético ou de reificação da linguagem. Enfim, a correlação fenomenológico-hermenêutica que mantém ontologia, intersubjetividade e linguagem vinculadas, de forma a repensar o divino sem reduzi-lo a uma entidade objetificante,

favorece uma leitura judaico-cristã liberal, como propuseram pensadores contemporâneos, tais como Rosezweig, Levinas, Ricoeur e Derrida. John Caputo, por sua vez, em suas releituras levinasianas e derridianas do problema heideggeriano da verdade (*a-letheia*), que remontam à década de 1980, mostrou como o auto-ocultamento e desocultamento do Ser (*Sein*) não poderia ser satisfatoriamente efetivado pela ideia pós-*Kehre* do *Ereignis* (evento de apropriação/expropriação, traduzido por Marco Casanova como “acontecimento apropriativo” nas enigmáticas *Beiträge*), no fracassado intento heideggeriano de desenvolver uma “ética originária” da “verdade do Ser” através de um esteticismo ontológico ou misticismo semântico.³² Embora a verdade não possa ser reduzida ao uso teórico-proposicional (por exemplo, “a terra gira ao redor do sol”), acredito que juízos ético-normativos (“assassinar é moralmente reprovável”) e estético-expressivos (“o quadro de Picasso é belo”) devem nos remeter a critérios objetivos que não contradizem uma teoria da verdade. O senso político-teológico da salvação é atestado na Bíblia Hebraica no tempo histórico em que indivíduos, famílias, tribos e povos procuram preservar suas próprias vidas, em meio a lutas por reconhecimento, paz social e justiça, ao mesmo tempo em que se submetem ao senso de transcendência que irrompe, verticalmente, *as it were*, nos horizontes dinâmicos de sua existência *coram deo*, nos seus inusitados encontros com a alteridade do Outro. Se a salvação do Nome, de quem se diz pastor do Ser, habitante da “casa do Ser” e que diz “salut” (*au lieu d’adieu*, para não dizer adeus, a-deus, “há Deus”), transcende sua própria revelação imanente, *naturans et naturata*, quanto ao sentido de

³² Cf. John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*. Indiana University Press, 1987; M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe 61. Frankfurt: Klostermann, 1998; em port., *Contribuições à Filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

articulação entre o ético e o estético (de quem sofre e padece o ser, como paixão, emoção e sentimento, medo e esperança, desejo, *praxis* e *pathos* de comunalidade como um certo *sensus communis*), a ressalva habermasiana se justifica, *malgré lui*, para a articulação ético-política e prático-teorética contra o esteticismo: um poema, uma pintura, uma sinfonia, enquanto exemplares (*tokens*) inquestionáveis da autonomia da obra de arte, exprimindo seu senso profundo de tipo único (*type* sem arquétipo primordial), *l'art pour l'art*, que se insere em um mundo vivido comum, onde a sensibilidade ético-moral não poderia simplesmente ser levada a cabo pela empatia, solidariedade (*je vous salue, Danton*) ou entusiasmo, por exemplo, da Revolução Francesa (para usar o exemplo arendtiano) –ao menos aqui, Habermas está de acordo com Lyotard. Mas, como anunciado, “eu vos devo a verdade” – para traduzir e trair, mais uma vez, sua assinatura, seu traço, sua escritura: “Sauf le nom. Il y va du salut”. *Je vous dois donc la vérité en peinture*:

“*Je vous dois la vérité en peinture, et je vous la dirai. Cette phrase a été écrite le 23 octobre 1905 par Cézanne dans une lettre à Emile Bernard. Ce pourrait être une sorte de testament (il est mort en octobre 1906). Il explique ce qu’il nous lègue: une vérité. Quelle vérité? La tâche du peintre est de ‘réaliser’ cette partie de la nature qui tombe sous ses yeux. Réaliser, pour un peintre, c’est donner une image (en faire don, une sorte de legs). Pour cela, le peintre doit d’abord oublier ce qu’il a vu. C’est le premier retrait: celui de l’objet vu, sans lequel l’artiste ne pourrait pas donner sa personnalité.*”³³

A vinculação autobiográfica com Aix-en-Provence é, decerto, oblíqua: *Les Demoiselles d’Avignon* (1907), que Pablo

³³ Cf. J. Derrida, *La Vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978; *Derridex* <<http://www.idixa.net/Pixa/pagixa-0803031002.html>>

Picasso preferia chamar de *Le Bordel d'Avignon*, chegou a ser anunciado como *Le Bordel philosophique* pelo poeta André Salmon, que organizou a sua primeira exibição pública no Salon d'Antin em julho de 1916.³⁴ Esse quadro —reproduzido como capa do *Tractatus practico-theoreticus*— é considerado o grande divisor de águas que marca o início do modernismo e tem sido avaliado por muitos críticos como a pintura mais importante do último século. De acordo com Rookmaaker, o que era mais chocante para os amigos de Picasso, artistas e pessoas que pela primeira vez se deparavam com aquela enorme tela não era tanto o *motif* (banhistas, algumas nitidamente como *bagneuses à la Cézanne*) nem alguma mensagem moral supostamente implícita no quadro, mas o sentido de busca pelo universal, no intento mesmo de um bordel filosófico: afinal, o que significavam aquelas máscaras (de origem africana) e a expressão vazia das banhistas, numa postura de visão apocalíptica —com braços levantados, lembrando uma tela de El Greco, *O Quinto Selo* (1608–1614), que Picasso havia estudado no atelier de seu amigo Zuloaga em Paris?³⁵ Para o presente tratado, a capa reproduz o quadro *Operários* (1933), de Tarsila do Amaral, considerado o primeiro pertencente à sua chamada fase social, seguindo sua Exposição em Moscou em 1931 e participação em reuniões do Partido Comunista. O “Partidão” (PCB) foi fundado no Brasil em março de 1922, um mês depois da Semana de Arte Moderna, da qual Tarsila não participou por encontrar-se justamente em Paris, embora já fosse aclamada como uma das mais importantes modernistas brasileiras. Assim como a sua tela *Abaporu* (1928) se tornara um símbolo do movimento antropofágico no modernismo brasileiro, o quadro *Operários* marca o início da consciência histórica

³⁴ Cf. Pierre Daix, *Pour une histoire culturelle de l'art moderne: Le XXe siècle*. Paris: Odile Jacob, 1998.

³⁵ H.R. Rookmaaker, *Modern Art and the Death of a Culture*. Wheaton, Ill.: Crossway, 1994, p. 116.

brasileira dos movimentos operários e do mundo do trabalho massificado no capitalismo periférico.³⁶ As capas dos tratados são como “cartas roubadas” —deslocadas, impregnadas, recalçadas, repetidas, decifradas— que nos permitem proceder a tais reflexões inconclusas.³⁷

³⁶ Cf. Claudio H. M. Batalha, *O movimento operário na Primeira República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

³⁷ Cf. J.P. Muller and W.J. Richardson (orgs.), *The Purloined Poe: Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*. Johns Hopkins University Press, 1987.

CAPÍTULO UM

Desconstruindo a Libertação: Teologia Política, Teoria e Práxis

Huc usque Philosophiam a Theologia separare curavimus et libertatem philosophandi ostendere, quam haec unicuique concedit. Quare tempus est, ut inquiramus, quo usque haec libertas sentiendi, et quae unusquisque sentit, dicendi in optima Republica se extendat. Hoc ut ordine examinemus, de fundamentis Reipublicae disserendum, et prius de jure naturali uniuscujusque, ad Rempublicam et Religionem nondum attendentes.

Até o presente, nossa preocupação foi a de separar a filosofia da teologia e mostrar a liberdade de filosofar que a teologia reconhece a todos. É tempo agora de nos perguntarmos até onde deve se estender, no melhor dos Estados, essa liberdade deixada ao indivíduo de pensar e dizer o que pensa. Para examinar essa questão com método, é-nos preciso esclarecer a questão dos fundamentos do Estado e, em primeiro lugar, tratar do direito natural do indivíduo, sem ter em vista, para começar, o Estado e a religião. (Spinoza, Tratado Teológico-Político, XVI.1, p. 279)

1.1. Antes de mais nada, devo assinalar que ao falar de “teologias da libertação” –no plural— estou aludindo ao fenômeno histórico social que abrange não apenas grupos católicos e protestantes ligados à teologia da libertação dos anos 60 e 70 mas ainda feministas, movimentos negros, indígenas, palestinos, irlandeses e outros de diversos países e etnias com reivindicações de libertação.³⁸ Reservo, portanto,

³⁸ Cf. James Cone, *A Black Theology of Liberation* (Philadelphia: Lippincott, 1970); Letty Russell, *Human Liberation in a Feminist Perspective*

o termo “teologia da libertação” para designar a escola liberacionista em sua meta-teologia e diversas contribuições para a teologia sistemática, cristologia, eclesiologia, antropologia, etc. A teologia da libertação, ecumênica desde os seus primórdios, se propõe com efeito a radicalizar a reforma da Igreja, como atestam vários escritos de Rubem Alves, Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff.³⁹ Do ponto de vista filosófico-teológico, o termo “libertação” é inseparável de seu correlato “liberdade” --e é precisamente nesta correlação que eu gostaria de mostrar que uma desconstrução do político pode nos ajudar a melhor entender o que está efetivamente em jogo no debate sobre a atual crise de paradigma da teologia da libertação. Assim meu interesse programático é, antes de mais nada, situar a teologia da libertação na pretensão essencialmente hermenêutica de seu projeto original, a saber a de articular uma nova maneira de fazer teologia a partir de uma práxis de libertação. José Miguez Bonino resume o intento hermenêutico da teologia da libertação nos seguintes termos: “Temos em primeiro lugar a questão da hermenêutica: É legítimo desenvolver uma interpretação bíblica a partir de uma interpretação histórica contemporânea? ...Como pode-se manter a

(Philadelphia: Westminster, 1974); C.S. Banana, *The Gospel According to the Ghetto* (Zimbabwe: Mambo, 1980); Naim Ateek, *Justice, and Only Justice: A Palestinian Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1989); Sharon D. Welch, *Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985);

³⁹ A tese de R. Alves, “A Theology of Human Liberation” (Princeton, EUA) e a conferência de G. Gutiérrez “Hacia una teología de la liberación” (Chimbote, Peru) foram elaboradas em 1968, e ambos participaram da consulta ecumênica sobre “Teologia e desenvolvimento” em Cartigny, Suíça. A tese de L. Boff, “Jesus Cristo Libertador”, foi produzida em 1971. Cf. “A significação de Lutero para a libertação dos oprimidos”, in *E a Igreja se fez povo-- Eclesiogênese: A Igreja que nasce da fé do povo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

liberdade do texto?”⁴⁰ A ideia central é que a hermenêutica bíblica nos remete inevitavelmente a uma pré-compreensão condicionada pela práxis, visto que não há uma compreensão teórica neutra ou sem condicionamentos práticos e pragmáticos. No que diz respeito a questões sociais e políticas não haveria como não suspeitar das imposições ideológicas de classes dominantes, em particular dos países ricos (G-8), suas multinacionais e instituições financeiras (FMI, Banco Mundial). Daí a estratégia de se recorrer a uma análise marxista.

A questão hermenêutica é precisamente a que predomina na interlocução ecumênica entre filosofia e teologia, como atestam as contribuições dos maiores teólogos do século XX, tais como Karl Barth e Karl Rahner, para reformular o problema da reviravolta antropocêntrica iniciada por Kant, Hegel e Feuerbach. A hermenêutica liberacionista se articula através da fusão de três horizontes teológicos principais, a saber, o da crítica histórico-formal liberal (de David Strauss a Rudolf Bultmann), o da teologia política (Johann Baptist Metz) e o da teologia da esperança (Jürgen Moltmann). Em todas essas apropriações e releituras de tradições há uma preocupação constante em partir de uma práxis concreta de libertação do Outro --o pobre, a vítima, o excluído. Assim, alguns autores liberacionistas logram articular um discurso neomarxista (inspirado em autores como Ernst Bloch, Herbert Marcuse e Walter Benjamin) com uma filosofia da alteridade, como a de Emmanuel Levinas. Uma primeira grande questão para uma releitura desconstrucionista da libertação consiste precisamente em rever a apropriação da filosofia pela

⁴⁰ J.M. Bonino, “Theology and Theologians of the New World: II. Latin America” *Expository Times* LXXXVII (1976), p. 199. Cf. “Hermeneutics, Truth, and Praxis,” in *Revolutionary Theology Comes of Age* (London: SPCK, 1975); Anthony Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).

teologia, no sentido mesmo de se perguntar: “para que serve a filosofia?” Ou “quem precisa da filosofia?” Ou ainda, “quem tem medo da filosofia?” Embora muitos teólogos tendam a desprezar a problemática relação auxiliar ou ancilar entre as duas disciplinas, a teologia da libertação reformula essa relação em termos hermenêuticos interdependentes.

Minha reflexão político-teológica sobre o problema da libertação pode ser situada na interseção entre uma investigação político-filosófica (o problema filosófico da liberdade), uma investigação filosófico-teológica (o problema da relação entre o ser humano e a divindade, em particular, Deus enquanto Todo-Outro) e a pesquisa interdisciplinar em sociologia da religião, particularmente, no vasto campo da secularização.⁴¹ Antes de mais nada, gostaria de assinalar aqui que subscrevo a uma formulação sobre a relação entre filosofia e teologia como a aprendi do saudoso professor Jean-Claude Piguet, segundo a qual enquanto a teologia se ocupa de mistérios, a filosofia se ocupa de problemas, portanto filosofar é problematizar, “philosopher c’est problématiser” (do grego *pro-ballo*, lançar para diante de si --uma questão, um tema, um problema).⁴² Assumo, desta forma, uma atitude de *skepsis* (investigação) permanente sem buscar uma ancoragem na *doxa* ou na *pistis* (na opinião, na crença ou na fé). Apesar de contrapor ceticismo e dogmatismo, não creio que esta seja uma polarização redutível à exclusão da teologia pela filosofia ou vice-versa.

⁴¹ Estou retomando as reflexões de minha dissertação de mestrado em teologia política (“*Imago dei* et utopie sociale: Essai d’anthropologie postcritique”, defendida em março de 1987 na Faculté de Théologie Réformée, Aix-en-Provence) e um projeto de PhD em hermenêutica teológica (“The Metaphors of Liberation”, com pré-defesa em junho de 1990 no Westminster Theological Seminary, Philadelphia, EUA).

⁴² J.-C. Piguet, “Qu’est-ce qu’un philosophe?”, *Revue de Théologie et de Philosophie* 118 (1986): p. 1-9; *Penser avec les mots: Introduction au langage du philosophe* (Lausanne: Payot, 1983).

Afinal, uma hermenêutica da suspeita coloca lado a lado ateus militantes, agnósticos, fundamentalistas e inquisidores.

A partir de uma perspectiva da teologia filosófica, da sociologia e da filosofia da religião, é perfeitamente compreensível que obtenhamos diversas versões possíveis de um projeto como o liberacionista --ou seja, desde as formulações secularizadas mais liberais e as neo-ortodoxas até as mais reformistas do que propriamente revolucionárias e mais conservadoras do ponto de vista evangélico (tomado aqui no sentido de qualificar o *kerygma* liberacionista). Ao tentar justificar a crença em Deus e o significado do cristianismo, sua apropriação do messianismo judaico, com sua mensagem de salvação e teologia da criação, queda e reconciliação peculiares, a perspectiva liberacionista não se contenta em apenas interpretar credos e dogmas mas busca transformar a própria existência cristã num mundo cada vez mais secularizado, racionalizado e reificado pelo capitalismo. A questão da natureza divina, a questão de contrapor fé e razão, fé e obras, são por exemplo reformuladas em função de um primado da práxis com relação a aspectos tradicionalmente confessionais. Mesmo que não possa ser reduzida a categorias tais como o sacrifício, o sagrado, o Outro, o Absoluto, etc., a religião cristã não poderia ser concebida sem pressupor uma concepção específica da divindade --um Deus triúno, transcendente, criador, revelado na história através do judaísmo e do cristianismo, sendo a justiça um de seus mais significantes atributos. Se a justiça divina não se limita à justificação do pecador mediante o sacrifício vicário de Jesus Cristo, mas envolve ainda uma libertação sociopolítica, correlata à primeira, me parece uma questão crucial que divide cristãos das mais diversas tradições e correntes confessionais. Assim como a questão da existência de Deus ocupou grande parte das empreitadas da teologia filosófica do Esclarecimento --por exemplo, na querela entre teístas e deístas--, a questão da responsabilidade sociopolítica do cristão encontrou no

pesamento liberacionista seu maior desafio, seguindo o desenvolvimento da doutrina social da Igreja, em particular sua missão sacramental pós-conciliar. De resto, é na sua articulação original entre teoria e práxis que a teologia da libertação mais se aproxima do intento metodológico da filosofia primeira, desde Platão e Aristóteles até Kant, Marx e Habermas.⁴³

1.2. Próximo ao problema semântico que jaz na reformulação de uma teologia da libertação, há o desafio sistemático-conceitual de retrabalhar a secularização e sua correlata democratização, partindo das diferentes teorias sobre a modernidade e na medida em que a própria teologia da libertação pode ser situada entre uma teologia da secularização (Harvey Cox) e uma teologia da revolução (Richard Shaull). Embora tenha sido mais vulgarmente situada, numa perspectiva de teologia propriamente sistemática, entre a teologia do processo (*process theology*) e a teologia da da esperança (*Theologie der Hoffnung*), creio que os pressupostos político-filosóficos da teologia da libertação problematizam a transformação hermenêutica operada pelas leituras pós-heideggerianas de Hegel e Marx. Outrossim, em sua *Vorlesung* de 1940 sobre Nietzsche, Heidegger buscou discernir o “novo” da nova época (*das Neue der neuen Zeit*), ou seja, qual seria afinal a especificidade da modernidade, rejeitando a escolha de Maquiavel ou da secularização (*Säkularisierung*) da religião cristã para definir o “problema da modernidade”. Ora, segundo o pensador da Floresta Negra, para que haja secularização ou mundanização (*Verweltlichung*), é mister desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) um mundo (*Welt*), em vista do qual e no interior do qual se mundanizar. Se descontarmos o intuito programático de

⁴³ Cf. Clodovis Boff, *Teologia e Prática: Teologia do Político e suas Mediações* (Petrópolis: Vozes, 1978); Raúl Fornet-Betancourt, *Problemas Atuais da Filosofia na Hispano-América* (São Leopoldo, 1993), Michael Löwy, *La Guerre des Dieux: Religion et politique en Amérique Latine* (Paris: Editions du Félin, 1998).

denunciar a relação entre humanismo e secularização, na medida em que o mundo cristão, tanto para Heidegger como para Nietzsche, teria sido preparado pelo humanismo metafísico, podemos mesmo assim reconhecer que a imbricação entre a concepção greco-romana da metafísica e a interpretação cristã do mundo, mediatizada pela latinização do cristianismo, faz jus ao que tem sido comumente identificado como mundo ocidental secularizado ou civilização judaico-cristã ocidental. A constatação empírica das conquistas da modernidade pela civilização ocidental (avanço científico, progresso tecnológico, democratização e direitos humanos) é problematizada pelas tremendas contradições de seus próprios processos (genocídios, imperialismo, colonialismo, totalitarismo, exploração do ser humano e exclusão social). Num outro registro, seria possível mostrar em que sentido também o Islamismo e outras culturas não-europeias participam de tal processo civilizatório ocidental, ao contrário do que parece sustentar a ideia de um “choque civilizatório” (*clash of civilizations*). Assim, a leitura apologética hegeliana da marcha do espírito da liberdade (e, portanto, da libertação) através da história universal —em grande parte, seguindo a *Geschichtsphilosophie* kantiana—é incorporada ao historicismo marxista de forma a impedir o resgate de uma “teoria da justiça” ou mesmo de uma “teoria moral” inerente ao processo inexorável da dialética do devir histórico. De todo modo, antes mesmo da *Seinsgeschichte* heideggeriana, podemos seguir Karl Löwith, quando buscou mostrar em que sentido a origem da secularização pode ser encontrada na filosofia da história de Hegel e mais tarde na teologia ou filosofia da secularização de Feuerbach. Ernst Bloch e sobretudo Hans Blumenberg seguem também tal direção, mas com intentos diferenciados, notavelmente quanto às concepções desenvolvidas por Carl Schmitt e Leo Strauss. A obra de Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (1ª ed., Suhrkamp, 1966), compreendendo os três volumes revisados e reintegrados numa nova edição de 1988

(“Säkularisierung und Selbstbehauptung,” “Der Prozess der theoretischen Neugierde” e “Aspekte der Epochenswelle”), é de particular importância para esse eixo teórico-conceitual da presente pesquisa. Creio que seria importante também desenvolver o que seria uma contribuição decisiva do messianismo de Walter Benjamin, em contraste com a filosofia da esperança de Ernst Bloch, para uma leitura desconstrutiva da teologia da libertação.

O filosofema “libertação” nos remete, afinal, ao problema atual de se reconhecer as pretensões de uma suposta “filosofia da libertação” sem confundi-la com a “teologia da libertação”. Se a diferença entre teologia e filosofia é estabelecida pela determinação da especificidade disciplinar dessas duas grandes áreas do conhecimento e de suas respectivas formas de saber, pressupondo, portanto, uma concepção do que seja o objeto próprio da teologia e da filosofia, os respectivos objetos da filosofia da religião e da teologia filosófica não são redutíveis ao da teologia, ou vice-versa, como atestam pesquisas sociológicas e as mais diversas formulações filosóficas dogmáticas e concepções religiosas e teológicas fundamentalistas. Trata-se em última análise de estabelecer em que sentido fé e razão se opõem e se faz sentido fazer filosofia de forma a transcender a razão. As passagens de um paradigma (pré-moderno) “ontológico” a um paradigma (moderno) da “subjetividade” e, mais recentemente, a um paradigma “lingüístico”, em nada asseguram uma maior objetividade ou neutralidade num suposto nível metateórico capaz de resolver tal problemática sem revisitar suas formulações mais clássicas.⁴⁴ Assim, é perfeitamente possível, numa chamada “condição pós-

⁴⁴ Este seria, de resto, o nível propriamente metodológico desconstrucionista que eu denomino, *faute de mieux*, de “perspectivismo semântico-transcendental”, em alusão à minha apropriação crítica das leituras que Michel Foucault nos oferece de Kant e Nietzsche. Cf. *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003; *Tractatus practico-theoreticus*. Porto Alegre: Editora Fi, 2016.

moderna”, articular uma concepção de teologia filosófica que “se difere” da filosofia precisamente pela sua diferença (*différence*) disciplinar e pelo diferir (“*différance*, *diferensa*”) entre fé e razão--o diferir da razão com relação à fé, diferença transcendental reflexiva (Kant, Hegel), não-reflexiva (Kierkegaard, Heidegger) e não-transcendental (“quase-transcendental”, Derrida e Habermas). A própria emergência de um novo paradigma teológico-filosófico na América Latina --liberacionista-- deve ser, portanto, compreendida à luz da complexa radicalização hermenêutica que segue a crítica pós-kantiana e a genealogia pós-nietzschiana.⁴⁵ Esse é um diferir hermenêutico radicalizado, a partir da desconstrução de significantes e redes de significação da religião. Nas palavras de Rubem Alves,

“O problema hermenêutico está em descobrir a razão por que o homem produz a religião. Que é que ela significa? Qual a chave que nos permite decifrar-lhe o enigma? Se as imagens religiosas não se referem aos deuses, como pensava a teologia, e se a imaginação não pode ser reduzida à ilusão, como pretendia o empirismo, que caminho nos resta?”⁴⁶

1.3. Juan Luis Segundo já assinalava, no início dos anos 80, a existência de duas ondas da teologia da libertação, com uma ruptura importante a partir de 1975:

“La première théologie de la libération n’avait suscité espoir, enthousiasme et conversion que dans les milieux bourgeois intégrés à une culture européenne. L’intérêt des intellectuels pour les

⁴⁵ A obra de Michel Foucault, sobretudo *Les mots et les choses*, permanece a referência teórico-conceitual mais instrutiva para entendermos a atual crise de paradigmas. Cf. meu *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, cap. 6.

⁴⁶ R. Alves, “Apresentação” de L. Feuerbach, *A essência do cristianismo* (Campinas: Papirus, 1988), p. 11

pauvres les avait rendus dangereux pour le status quo, mais la persecution des bourgeois gauchistes dans toute l'Amérique Latine ne suffisait pas à combler l'écart qui les séparaient de la base.”⁴⁷

Ao contrário da primeira onda, restrita aos meios intelectuais burgueses, a segunda onda é marcada pela irrupção das comunidades eclesiais de base e pela pastoral liberacionista. Se os anos 50 e 60 foram dominados pelo discurso do desenvolvimento e do progresso social, culminando com a opção preferencial pelos pobres e a emergência de um novo paradigma --liberacionista em oposição a desenvolvimentista--, notavelmente a partir da Conferência do CELAM em Medellín (1968) e na Conferência de Puebla (1979), podemos caracterizar esse novo paradigma teológico através de cinco metas originais:

(1) A proposta de uma nova linguagem teológica, capaz de dar conta de novos problemas assinalados nos grandes encontros ecumênicos internacionais dos anos 60 e 70 --sobretudo no Conselho Ecumênico de Igrejas, na Suíça (1966, “Igreja e Sociedade”) e o movimento ISAL, criado em Lima em 1961. Não apenas semanticamente temos uma contraposição entre “desenvolvimento” e “libertação”, na verdade ambos termos nos remetem ao ideal esclarecedor de autonomia, emancipação, seja embasada na liberdade de pensamento e na ideia liberal de liberdade, seja ela fundada na base material econômica, histórica e socialmente constituída.

(2) A primazia da práxis, seguindo a orientação pastoral de grandes líderes comunitários como Dom Hélder Câmara e Don Manuel Larraín, através de um processo de

⁴⁷ J.L. Segundo, “Les deux théologies de la libération”, *Études* 361/3 (1984): p. 149-161.

conscientização junto aos pobres--lembramos que Dom Hélder foi secretário geral da CNBB de 1952 a 1964 e foi um dos fundadores do CELAM. A obra-prima de Gutiérrez é incisiva quando afirma que “refletir sobre a fé enquanto práxis libertadora é refletir sobre uma verdade que não é simplesmente afirmada mas que é feita.” Portanto, a primazia da ação sobre o discurso é o ponto de partida de toda reflexão liberacionista.

(3) O papel desideologizador da teologia: a reflexão teológica é necessariamente, segundo Gutiérrez, uma crítica da sociedade e da Igreja, interpeladas pela Palavra de Deus. Este é precisamente o sentido crítico da dimensão utópica de contestação, sublinhada por Alves e Boff. Creio que aqui reside também uma dimensão desconstrutiva na reflexão liberacionista, que tentarei esboçar abaixo.

(4) A radicalização metodológica: na medida em que a Igreja é instada a sair do *ghetto* espiritual e assumir sua existência histórica num mundo de opressores e oprimidos, a própria concepção de método em teologia é radicalizada como práxis de libertação onde a mediação teórica deve refletir uma situação e um engajamento sociopolítico. Daí a célebre fórmula de Gutiérrez “*una nueva manera de hacer teología*,” segundo a qual não há uma perspectiva isenta de ideologização na medida em que o locus histórico concreto precede o logos analítico-conceitual. Radicalizar o método teológico é precisamente o que Segundo denomina de “círculo hermenêutico”, inclusive com relação ao próprio discurso liberacionista em sua pretensão desideologizadora.⁴⁸

(5) Uma teologia antropológica: como já foi assinalado, a teologia da libertação se situa no movimento

⁴⁸ Cf. Alfonso García Rubio, *Teologia da libertação: Política ou profetismo* (São Paulo: Loyola, 1983).

antropocêntrico iniciado em teologia com Feuerbach e consolidado na desmitologização existencial de Bultmann. O ser humano a ser desenvolvido e liberto é um projeto inacabado, autônomo, criador de seu próprio destino: *homo homini deus est*. Assim, o porvir e o devir do ser humano constituem uma tarefa antropogenética na medida em que a teologia resgata a dimensão utópica social do *imago dei*. Neste sentido, a cristologia de Leonardo Boff é particularmente instrutiva, na medida em que desvela a tensão entre um messianismo utópico e a busca incessante da justiça.

Numa crítica à visão reformista pós-conciliar da Igreja no Brasil, Hugo Assmann anunciava, desde 1970, a importância de redescobrir a antropologia teológica que, numa perspectiva liberacionista, seria a chave hermenêutica de uma “concepção sacramental” da Igreja pós-conciliar.⁴⁹ Num outro texto de 1971, fazendo uma autocritica da teologia da libertação, Assmann reconhecia então a existência de duas “lacunas teológicas de fundo”, além das lacunas antropológica e “sacramental”, a saber, a lacuna cristológica e a lacuna hermenêutica.⁵⁰ A publicação, no ano seguinte, da obra de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, foi aclamada como a primeira “cristologia liberacionista” visando a preencher tais lacunas.

Com efeito, vários escritos de Boff atestam sua preocupação teológica de responder aos desafios colocados pela reflexão liberacionista, em particular, o de uma “cristologia crítica” que levasse em consideração as dimensões antropológicas e sacramentais da Igreja pós-conciliar.⁵¹ Uma análise meticulosa da obra boffiana dos

⁴⁹ H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1976), p. 211-227.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 100.

⁵¹ Cf. L. Boff, *Jesus Cristo Libertador: Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo* (Petrópolis: Vozes, 1972); *A Ressurreição de Cristo: A Nossa*

anos 70 permite-nos situar, de resto, uma transição teológica do Boff “germânico” ao Boff “liberacionista”, ou, como o sugeriu Martins Terra, do “Boff 1” (o teólogo liberal) ao “Boff 2”, teólogo latino-americano.⁵² Assim como Juán Luis Segundo classificara o pensamento boffiano como pertencendo à “segunda onda liberacionista”, pode-se dizer com justiça que sua obra contribui, com efeito, para esta guinada antropológica --tanto num sentido empírico-cultural quanto num sentido propriamente transcendental, em seus pressupostos de filosofia do sujeito. Sendo a obra boffiana um tanto vasta, apenas resumirei o intento antropológico de sua teologia e cristologia, sobretudo a partir dos trabalhos supracitados.

Apesar de todo o sucesso de seu *Jesus Cristo Libertador* nos anos 70, a originalidade desta obra foi questionada pelo próprio Segundo e por outros teólogos que chegaram a caracterizá-la como uma cristologia alemã para a América Latina. A grande importância desse texto foi, outrossim, a emergência do problema das mediações socio-analíticas, em particular o uso metateológico da chamada “análise marxista”. Segundo Boff, a chave hermenêutica de sua cristologia pode ser caracterizada nos seguintes termos:

- (1) primado do elemento antropológico sobre o elemento eclesiológico, na medida em que se trata de libertar o homem latino-americano e não a Igreja, que precisa ser humanizada;
- (2) primado do elemento utópico sobre o factual: nosso passado de colonização não seria capaz de nos fornecer uma

Ressurreição na Morte, As dimensões antropológicas da esperança cristã (Petrópolis: Vozes, 1973); *Minima Sacramentalia: Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos* (Petrópolis: Vozes, 1975).

⁵² J.E. Martins Terra, S.J., “Frei Boff e o neogalicismo da Igreja brasileira”, *Diário de Pernambuco*, Recife, 23 de setembro de 1984, p. A-22 ss.

base para nossa transformação eminente, nossa esperança se baseia no futuro, na utopia do “ainda-não” de nosso ser social;

(3) primado do elemento crítico sobre o elemento dogmático: Boff segue de maneira sistemática o projeto crítico do Esclarecimento alemão, radicalizado pelo jovem Marx, inclusive na crítica da religião com intento de emancipação política;

(4) primado do social sobre o pessoal: a missão profética da Igreja deve ser resgatada a partir de uma nova consciência social, dada a marginalização de milhões de pobres no continente latino-americano;

(5) primado da ortopraxia sobre a ortodoxia: trata-se de fazer uma cristologia de baixo para cima, “pé-no-chão”, segundo o modelo hegeliano já proposto por Wolfhart Pannenberg.⁵³

1.4. Na segunda edição de seu *Jesus Cristo Libertador* (1985), Boff adiciona um capítulo de introdução à sua metodologia cristológica para distinguir o “lugar epistêmico” da dependência de seu “lugar social”, através de uma “mediação hermenêutica” que estabeleça os critérios teológicos para a interpretação do “texto socio-analítico” e de uma “mediação socio-analítica” que nos forneça uma “crítica permanente” da realidade que buscamos transformar.⁵⁴ A “conversão hermenêutica” anunciada por Boff é, na verdade, uma reformulação da “conversão ao porvir” proclamada por Moltmann, desde 1964, em sua *Theologie der Hoffnung*.⁵⁵ Trata-se, portanto, de resgatar o porvir utópico do devir humano a partir de suas contradições

⁵³ Cf. W. Pannenberg, *Esquisse d'une christologie* (Paris: Le Cerf, 1971).

⁵⁴ L. Boff, *Jesus Cristo Libertador*, *op. cit.*, p. 17, 25 ss.

⁵⁵ J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* (Paris: Le Cerf, 1970).

históricas concretas *hic et nunc*.

A antropologia boffiana, creio eu, acaba por trair sua própria tentativa de traduzir uma práxis libertadora em termos cristológicos e escatológicos ao filiar-se a tradições que não são insuspeitas nem acima de toda suspeita --de Hegel, Feuerbach e Marx a Bloch, Pannenberg e Moltmann. A dimensão utópica do novo homem acaba por trair um passado sempre presente, mesmo quando se volta para o porvir, esvaziando-o de qualquer possível transcendência. Se o desumano é o que deve ser superado hoje no devir voltado para o futuro, Boff não logra desvencilhar-se da mesma aporia da *historia gravida* que pretende justificar a incansável marcha da Liberdade através de guerras, conquistas e genocídios, a menos que transponha o problema para uma suposta “história de Deus” ou do “Deus em devir” --como o fazem a teologia da esperança e a teologia do processo. Para além de todo o ecletismo teológico-filosófico e das limitações inerentes às teologias genitivas (“teologias de...”--da morte de Deus, da secularização, do ser, da história, etc.) do século XX, a teologia da libertação nos remete ao problema fundamental do significado do ser humano e de suas possíveis tematizações em filosofia e teologia. Se a filosofia problematiza incansavelmente a questão do ser humano, sem reduzi-la a uma antropologia filosófica essencialista ou a uma metafísica dogmática, a teologia não cessa de renovar o mistério da questão de Deus nas próprias tentativas de respondê-la enquanto alteridade irredutível. O problema hermenêutico da teologia da libertação nos remete, enfim, à sua própria desconstrução.

Antes mesmo de ser tomada como contra-movimento que se opõe à sedimentação das grandes tradições (o “*dê*” francês equivalendo ao “*En!*” alemão, como por exemplo, na “desmitologização”, *Entmythologisierung*, de Bultmann ou no “desformalizado”, *entformalisiert*, de Heidegger, *Sein und Zeit* § 7 C, p. 35, § 48, p. 241, 7a. edição) a desconstrução é movimento, dinamização, pluralização e

disseminação das tradições em constantes reapropriações, releituras e reformulações.⁵⁶ Rodolphe Gasché nos lembra que o termo “*déconstruction*” enquanto estratégia quase-metódica de crítica da subjetividade reflexiva em Derrida nos remete ao “*Abbau*” (“desmantelamento”) do Husserl dos anos 30 (notavelmente, *Experiência e Juízo*, de 1938) e à “*Destruction*” (“destruição”) do Heidegger dos anos 20 (sobretudo, em *Ser e Tempo*, 1927).⁵⁷ Ao contrário da “destruição mental” (*gedankliche Destruction*) do primeiro tomo das *Ideen* (1913), aludindo a outras formas de redução fenomenológica (eidética e transcendental, *epoché*, “colocar entre parênteses”), *Abbau* é uma regressão não-reflexiva ao mundo da vida, ao mundo pré-teorético e à experiência antepredicativa --um sentido que é analisado pelo próprio Derrida em sua monumental introdução à sua tradução da *Origem da Geometria* de Husserl (PUF, 1962). Gasché assinala ainda que Heidegger utiliza o termo que viria a ser registrado por Husserl antes mesmo do seu mestre, nas *Vorlesungen* de 1927 em Marburg (publicadas na *Gesamtausgabe* em 1975 como os *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*, volume 24). A fim de evitarmos o paradigma reflexivo da fenomenologia ortodoxa, Heidegger nos convida a uma construção fenomenológica, inevitavelmente correlata a uma desconstrução crítica (*kritischer Abbau*) das fontes e conceitos-chave da ontologia tradicional. Um dos grandes méritos da hermenêutica heideggeriana consiste precisamente em operar uma mudança radical de enfoque da subjetividade transcendental --que predomina na metafísica ocidental de Descartes a Husserl-- em direção ao Ser enquanto transcendental ou o que ele denomina uma ontologia fundamental, capaz de desvelar uma concepção não-reflexiva da linguagem, historicizada e inseparável do

⁵⁶ Cf. cap. 8, *infra*.

⁵⁷ R. Gasché, *The Tain of the Mirror* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).

Dasein. Derrida quer se diferenciar de Heidegger precisamente quanto à *diferença* (*différance*, temporização) implícita na própria diferença ôntico-ontológica de Heidegger, a partir da oposição entre ser (*Sein*) e ente (*Seiende*) e inspirado na rasura e no rastro heideggerianos do Ser (*Sein* riscado em cruz, *Seyn*) mas voltando a Nietzsche e Freud pela reabilitação do registro perdido, esquecido, reprimido, precisamente enquanto objeto de um esquecimento epocal, na própria tentativa de pretender haver superado a metafísica a ser desconstruída. Em uma palavra, segundo Derrida, estamos desde sempre em presença da metafísica, na metafísica da presença⁵⁸-- donde resulta a indecidibilidade do problema filosófico-teológico de Deus. Ou, conforme Rubem Alves, “Deus é o nome que damos a esta Ausência que habita o Corpo...”⁵⁹

“Desconstrução” é, portanto, tomada aqui como radicalização da hermenêutica, segundo uma formulação de John Caputo endossada por Derrida, correspondendo não apenas à desconstrução do sujeito e da metafísica ocidental, seguindo um modelo heideggeriano, mas ao complexo parricídio filosófico que mantém em movimento toda a história da filosofia em suas infindáveis interlocuções e rupturas através de mais de 2500 anos de filosofia ocidental. O nome de Derrida é agora evocado de maneira estratégica, apenas para aludir a uma nova maneira de fazer teologia segundo um paradigma desconstrucionista. Mark C. Taylor, um dos mais importantes expoentes da teologia pós-

⁵⁸ Cf. Jean-Luc Marion, *L'idôle et la distance* (Paris: Grasset, 1977); *Dieu sans l'être*, (Paris: Fayard, 1982); Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984); Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology* (New York: Simon & Schuster, 1984); Joseph O'Leary, *Questioning Back: The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition* (Minneapolis:Winston-Seabury, 1986); David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics. Religion. Hope* (New York: Harper & Row, 1987).

⁵⁹ R. Alves, *Da Esperança* (Campinas: Papirus, 1987), p. 14.

moderna nos EUA, sugere que “desconstrução é a hermenêutica da morte de Deus”.⁶⁰ Segundo Taylor, a importância de Derrida para a interlocução atual entre teologia e filosofia reside sobretudo na sua reapropriação desconstrutiva de autores polêmicos como Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e Freud. Afinal, a desconstrução de todos os filosofemas --inclusive os da filosofia política-- nos remetem à própria desconstrução do conceito filosófico-teológico de Deus, na escrita da filosofia ocidental e na escritura da tradição judaico-cristã.⁶¹

Creio que poderíamos, assim, elaborar o problema da pretensão desideologizadora da teologia da libertação, para além de todo funcionalismo de inspiração marxista, de forma a aproximar a “função da desideologização” de uma desconstrução, assim como já foi feito com relação à desmitificação e desmitologização. Além do grande problema de questionar o emprego de categorias do léxico marxista--tão ideológico quanto sua crítica de neutralidade na filosofia, história e ciências sociais que abordam a realidade latino-americana-- e de conceitos marxianos (tais como “luta de classes”, “dependência”, e a própria “libertação”) na teologia, podemos acima de tudo reconsiderar outras possibilidades discursivas com relação ao engajamento social de cristãos e de todos que crêem de algum modo na possibilidade de um mundo melhor, sobretudo para aqueles que não têm mais esperança. Lembro aqui uma citação que Marcuse faz de uma fórmula famosa de Walter Benjamin, segundo a qual “é somente por causa dos que não têm esperança que a esperança nos é dada (*Nur*

⁶⁰ M. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology*, *op. cit.*, p. 6

⁶¹ John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project* (Indiana University Press, 1987); *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* (Indiana University Press, 1997); *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997); Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology, and Philosophy* (Cambridge University Press, 1985).

um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben).⁶² Só resta esperança justamente para quem não crê --do contrário não seria esperança no sentido mais intenso de fé --enquanto esperança no que não se vê, mas se espera (Heb. 11:1).

1.5. Passo, assim, a tecer algumas reflexões político-filosóficas sobre a desconstrução da política enfocando o problema da possibilidade da justiça e a questão do fundamento místico da autoridade, à luz da leitura desconstrucionista que Jacques Derrida nos oferece do ensaio de Walter Benjamin, “Sobre a Crítica da Violência” (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921).⁶³ Como ponto de partida, tomarei duas premissas bem estabelecidas na história da filosofia política moderna que servirão para balizar as teses diretrizes em torno do moto derridiano “Desconstrução é justiça”:

(1) A possibilidade da justiça, assim como a da própria sociabilidade, se configura em oposição ao que Thomas Hobbes denominou “o estado de natureza”, “o estado de guerra”, qual seja, “o perigo iminente da morte violenta”. Na medida em que procura justificar instituições coercitivas (num sentido amplo, de forma a incluir não apenas instituições políticas, jurídicas, sociais e econômicas do governo e do Estado, mas ainda a família, a sociedade civil, ONGs, associações voluntárias), a filosofia política tem sido --hoje mais do que nunca-- definida em termos de uma teoria democrática da justiça, como atestam os trabalhos recentes de John Rawls, Jürgen Habermas, Norberto Bobbio, Charles Taylor, Agnes Heller, Seyla Benhabib,

⁶² H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964), p. 257.

⁶³ Cf. J. Derrida, “Force de Loi: ‘Le fondement mystique de l’autorité’” *Cardozo Law Review* 11/5-6 (1990): 920-1045; W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (1921) in G.S. II p. 179-203; “Crítica da Violência: Crítica do Poder” *Religião e Sociedade* 15/1 (1990) 132-140. Doravante, respectivamente abreviados FL e CV.

Nancy Fraser, Otfried Höffe, Brian Barry, Richard Bernstein *et al.*

(2) Justiça pressupõe alteridade. Todo o desenvolvimento do pensamento político ocidental, na transição do antigo ethos greco-romano em direção ao ethos da modernidade se dá sob o signo da alteridade --muito embora esta não tenha sido tematizada de maneira explícita e contundente antes do século passado, em particular depois da fenomenologia, da hermenêutica e dos trabalhos de pensadores como Heidegger, Buber, Benjamin, Bloch, Levinas, Adorno, Foucault e Derrida. Assim como a subjetividade se redescobre em sua co-constituição intersubjetiva, correlata à linguagem, à socialidade e à historicidade, a partir da *Fenomenologia do Espírito* hegeliana e de suas apropriações críticas em autores como Feuerbach, Marx e Kierkegaard, é sobretudo com a implosão da chamada filosofia da consciência, com sua lógica binária da identidade e sua metafísica da presença, que reformulamos a questão da alteridade nos limites de nossa modernidade. Como fazer jus ao outro? Como pensar e falar do outro sem violentá-lo, caricaturá-lo, reduzi-lo a um categorema ou filosofema de nossa própria pretensão totalizante de domínio do ser e do pensamento? Assim como a violência significa a aniquilação da alteridade, a justiça se propõe a dar conta da alteridade do outro.

A tese derridiana é tão lapidar quanto polêmica: “Desconstrução é justiça” [*La déconstruction est la justice*].(FL 944) Obviamente não podemos facilmente passar das duas premissas a esta surpreendente conclusão através de algum *modus operandi* pós-moderno, já que a leitura do texto de Derrida sobre Benjamin se apresenta ele mesmo como uma desconstrução de toda a tradição político-filosófica ocidental. Por isso já antecipo o seu corolário, enunciado alguns anos depois pelo próprio Derrida, a saber: “*Tout autre*

est tout autre,” “Todo/cada outro é todo/totalmente outro”.⁶⁴ Para além da aparente tautologia e de todos os possíveis trocadilhos e jogos de palavras (*puns, jeux de mots*), Derrida quer reafirmar a radical alteridade de cada outro como se tratasse de uma divindade, do Outro Absoluto, o *totaliter aliter* (o Todo-Outro, *das Ganz Andere, le Tout-Autre, the Wholly Other*) em cada um de nós, seres humanos: o Outro é sagrado. O discurso religioso seria, portanto, uma tentativa de salvaguardar este espaço do sagrado, em particular, pela ritualização do encontro com o Outro no mesmo --por exemplo, na doutrina judaico-cristã do sacrifício (holocausto, expiação, substituição do outro que é morto para redimir os pecados da comunidade de iguais). A autoridade divina reside, acima de tudo, em justificar uma tal violência: o animal é sacrificado de forma a viabilizar a reconciliação com o Todo-Outro e de cada outro, iguais e igualmente pecadores diante de Deus. Assim como Levinas e Hegel, Walter Benjamin é invocado por Derrida como interlocutor para mais uma *mise en scène* da desconstrução de tradições escritas, tecidas, construídas, disseminadas, através da chamada civilização judaico-cristã.⁶⁵

1.6. O ensaio de Derrida acerca do texto de Benjamin “Sobre a Crítica da Violência” (*Zur Kritik der Gewalt*) foi debatido na abertura de um colóquio sobre o holocausto, organizado em 1990 por Saul Friedlander na Universidade da Califórnia em Los Angeles (Nazism and the “Final Solution”: Probing the Limits of Representation). O ensaio dá continuidade a um outro texto sobre “Desconstrução e a Possibilidade da Justiça”, apresentado em 1989 na Faculdade

⁶⁴ J. Derrida, “Donner la mort”. In *L'éthique du don: Jacques Derrida et la pensée du don* (Paris: Métallié, 1992).

⁶⁵ Sobre a questão da violência e da alteridade, cf. J. Derrida, “Violence et métaphysique: Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas,” *Revue de métaphysique et de morale* 3-4 (1964); reproduzido in *L'écriture et la différence* (Paris: Le Seuil, 1967); *Glas* (Paris: Galilée, 1974); *Altérités* (Paris: Osiris, 1986); *Psyché: Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987).

de Direito da Yeshiva University em Nova York (Cardozo Law School). Os dois ensaios compõem, portanto, o texto publicado como “Force de loi: Le ‘fondement mystique de l’authorité’”. A fim de melhor entendermos a ambigüidade tematizada pela leitura derridiana do conceito de violência em Benjamin (*Gewalt*, em alemão, pode significar tanto “violência” quanto “poder”) é mister lembrar algumas ideias desenvolvidas no primeiro ensaio, sobre a impossibilidade da justiça. Falando em inglês, o pensador argelino nos lembra que há dois termos fundamentais para a filosofia política que dificilmente se deixam traduzir do inglês para o francês (ou, no nosso caso, para o português), a saber: “*to enforce the law*” ou “*enforceability of the law*” (traduzidos como “aplicar a lei” ou a sua “aplicabilidade”) e “*to address*” (endereçar algo a alguém, por exemplo, uma palestra a um público) mas cuja forma substantivada, uma “*address*” (não no sentido de um local ou domicílio de um destinatário, de uma carta por exemplo, mas no sentido de uma comunicação, uma conferência) não é facilmente traduzível de uma língua a outra. Com relação ao segundo termo, “*to address*”, a problemática que nos interessa, segundo Derrida, é a de como nos endereçar ao outro, como lhe fazer jus numa comunicação (“*address*”) que nunca se lhe dirige (“*to address*”) de maneira integral. (FL 948) O primeiro termo, “*to enforce*” (alemão “*erzwingen*”), “obrigar, compelir, impingir, fazer cumprir ou executar uma lei”, inevitavelmente nos remeterá a uma concepção autoritativa de força, uma força autorizada, conforme a expressão de Montaigne “*le fondement mystique de l’authorité*” (o fundamento místico da autoridade) consagrada por um pensamento de Pascal: “*La justice sans la force est impuissante; la force sans la justice est tyrannique*” (a justiça sem a força é impotente --na medida em que não é *enforceable* ou que não pode ser *enforced*-- a força sem a justiça é tirânica)(FL 936). Derrida quer se distanciar do ideal regulador kantiano (dever-ser) e de toda concepção messiânica tradicional, precisamente porque a justiça não

deve ser esperada, aguardada, segundo uma norma ou uma regra a ser cumprida: ela acontece ou deixa de acontecer, na medida mesmo em que chega a superar, transgredir e abolir uma regra ou norma injusta. (FL 966-8) Derrida cita Levinas para asserir “*La vérité suppose la justice*” (a verdade supõe a justiça, *Totalité et infini*, p. 62) Neste sentido, Derrida propõe que a justiça seja equiparada ao porvir, “*La justice reste à venir ...elle est à-venir*”, a justiça é o que permanece por vir, há de vir, ela é por-vir. O problema do messianismo, que é tematizado em seus escritos sobre Marx, permanece aberto em seu sentido de uma utopia radical que resiste a formulações historicistas e teoréticas.

É assim que Derrida prossegue sua exposição para se apropriar da ambigüidade assinalada por Benjamin. Segundo Benjamin, a origem do direito e do poder judiciário se confunde com o espírito da violência, na medida em que *Gewalt* nos remete ao poder e à violência: “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência. A justiça é o princípio de toda instituição divina de fins, o poder (*Macht*) é o princípio de toda institucionalização mítica do direito” (CV 139) Derrida mostra que, segundo Benjamin, a violência só deve ser avaliada de maneira crítica na esfera do direito e da justiça ou de relações morais: “Le concept de violence appartient à l’ordre symbolique du droit, de la politique et de la morale” (FL 982). O grande problema consiste em distinguir “como fins justos podem ser obtidos por meios legítimos, meios legítimos podem ser usados para fins justos” (CV 138), sem incorrer na arbitrariedade da decisão. Para Benjamin, afinal, “quem decide sobre a legitimidade dos meios e a justiça dos fins não é jamais a razão, mas o poder (*Gewalt*) do destino e quem decide sobre este é Deus”(CV 138). Daí a ligação fundamental entre justiça e alteridade, entre seu fundamento místico e sua indecidibilidade --caráter do que não pode ser decidido por um cálculo da razão.

“Desconstrução é justiça”: a justiça desde sempre (*toujours déjà, immer schon, always already*) nos remete ao outro, à possibilidade de sua impossibilidade, de tornar-se impossível, inviável, extinto, aniquilado -- a aniquilação do outro. A alteridade do outro é correlata à indecidibilidade de sua emergência no horizonte de cada identidade social, coletiva. Tanto no sentido de força da lei, de legitimação do poder --de uma *pensée* de Pascal ou de un ensaio de Montaigne, também encontrado na *enforceability of the law -- law (loi) and Law (droit)* --de Hobbes (“pacts without swords are but words”)-- quanto no sentido de violência a ser denunciada --mas esta é uma denúncia política, não moral, tão específica quanto a concepção que Rawls reivindica para a razão pública em nossas sociedades democrático-liberais. Outrossim, o intento original de Derrida é, justamente na esteira de Foucault, não apenas criticar a concepção jurídico-liberal do poder e sua lógica de exclusão, crítica de resto também adotada por pacifistas, ecologistas, marxistas e militantes de esquerda, mas ainda o que se tende a ignorar no primeiro conceito, segundo a incisiva abordagem de Benjamin, de não podermos mais nos manter na ingênua expectativa do cumprimento de um mandamento divino ou de um dever moral. A ideia aqui é portanto a de uma obrigação sem o dever ou imperativo categórico, a de uma esperança sem messianismo inexequível. Ao contrário da justiça tradicionalmente concebida como igualdade, liberdade igual para todos, equidade, trata-se em última análise de uma “concepção hiperbólica de justiça”, segundo a qual a alteridade do outro hiperbolicamente nos obriga e de maneira suficiente, sem buscar uma razão ou um embasamento argumentativo qualquer, pois a inclusão do outro não é algo que vem “depois”, num ordenamento seqüencial de razões, mas o que principia e baliza toda crítica

da violência e do poder.⁶⁶ O messianismo utópico consiste, portanto, em manter sempre a possibilidade de irrupção do Outro (*autrement qu'êtré*), correlata à própria impossibilidade da justiça. Certamente, a polissemia de termos como “justiça”, “messianismo” e “utopia” dificultam a formulação de um tal posicionamento, na medida em que se procura reformular de maneira desconstrutiva a própria práxis de “libertação” num enfoque perspectivista semântico-transcendental.

Em conclusão, poderíamos até asserir --em um tom deveras apocalíptico-- que tudo não passa de um efeito de “metaforicidade”, dada a tentativa de reduzir a sociabilidade a mais uma dimensão intertextual e visto que tudo nos remete sempre a um contexto, não havendo nada “fora” do texto. Afinal, a “libertação” não nos remete apenas à “liberdade” liberal (liberdades básicas individuais, direitos humanos) ou socialista (igualitarismo não-liberal), mas também a experiências, vivências e mundos vividos de judeus, gregos e romanos antigos, medievais e modernos, que não se comunicam diretamente entre si, precisamente por um efeito de *diferença*, temporização, do que é diferido, diferenciado e postergado, como se o devir fosse estancado no seio do próprio ser social, de sua identidade sociocultural e de seu *ethos*. Seguindo uma constatação de René Marlé (de que a teologia da libertação teria operado uma nova revolução copernicana, deslocando para um novo *oikoumene* o antigo centro mediterrâneo do cristianismo),⁶⁷ da libertação enquanto metáfora geopolítica pode-se dizer que nos deixa como legado um desafio empírico, cada vez mais acentuado nesses tempos de globalização, a saber, que nos

⁶⁶ Cf. J. Caputo, *Against Ethics* (Indiana University Press, 1993), p. 18. Caputo desenvolve a ideia de “justiça hiperbólica” no Capítulo 10 de seu *Desmitificando Heidegger* (Lisboa: Instituto Piaget, 1998).

⁶⁷ R. Marlé, “Les théologies de la libération”, *Recherches de Sciences Religieuses* 74/1,2 (1986).

países do chamado “Terceiro Mundo” ou “países subdesenvolvidos,” “em desenvolvimento” ou “emergentes,” a grande maioria ou um segmento significativa da população vive em condições socio-econômicas deploráveis de extrema pobreza. A opção preferencial pelos pobres visaria a denunciar a marginalização de grandes massas e uma miséria sistêmica, decorrentes de processos civilizatórios excludentes, onde os mais pobres e os excluídos da História resultam de um sistema econômico de exclusão --retornando, assim, à crítica ao capitalismo sistêmico e ao uso de um instrumentário marxista, capaz de denunciar tal concepção totalizante, criptodeontológica e religiosa do capitalismo, como o fizeram a seu modo Ernst Bloch e Walter Benjamin.⁶⁸ Michael Löwy mostrou de forma convincente que a apropriação teórico-crítica que Bloch e Benjamin fazem de Max Weber –lembrando que o segundo retoma a fórmula lapidar “capitalismo como religião” de sua leitura do primeiro— resulta num anticapitalismo romântico-messiânico, que seria uma das inspirações importantes da teologia política liberacionista. Nas palavras de Löwy,

“Benjamin’s 1921 fragment is one of the striking examples of this strain of ‘inventive’ readings – all by romantic-socialist Jewish-German thinkers –which use Weber’s sociological research, and, in particular, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, as ammunition in order to mount a thorough attack on

⁶⁸ Cf. W. Benjamin, “Kapitalismus als Religion” [Fragment], in: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, Bd. VI, p. 100-102; E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*. Frankfurt: Suhrkamp, 1962 [1921].

the capitalist system, its values, its practices and its 'religion'.”⁶⁹

Todavia, a denúncia da violência institucionalizada e dos mecanismos de controle social não é privilégio de nenhum programa político-partidário ou de ideologias de esquerda e de direita. Desconstruir é, neste sentido, fazer jus às diferentes possibilidades de mudança social (*différence*), pela própria impossibilidade da justiça, em seu contínuo diferir (*différance*). Uma tal concepção de justiça se propõe a evitar as aporias de concepções liberais e socialistas, na medida em que a democracia, a liberdade e outros valores modernos são retomados em seu esgotamento máximo, nos seus limites (nos limites do “outro da razão”), sem recorrer a uma forma de humanismo, antropologia filosófica ou metafísica que os fundamente. Desconstruir a libertação significa manter todo discurso ético-político sob suspeita, não apenas com relação a possibilidades de novas revoluções e transformações sociais, mas também no sentido terapêutico das resistências da psicanálise, na medida em que a vinda incondicional do Outro, do estrangeiro (*Fremde*), do estranho (*unheimlich*), do radicalmente diferente ou novo, pode nos transpor para além de tais possibilidades. Assim, o multiculturalismo e o pluralismo democrático não apenas refletem a diversidade étnico-cultural da experiência humana de sociabilidade mas se manifesta também em termos de sexualidade, construção da subjetividade, projetos de vida, políticas identitárias, etc. Ao tentarmos re-situar a questão da alteridade no contexto atual da globalização, creio que lembramos com Derrida que a democracia --assim como a política da amizade e a liberdade de cada outro-- não pode ser imposta, mas é o outro mesmo que nos solicita, que nos impele e requer de

⁶⁹ M. Löwy, “Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber”. *Historical Materialism* 17 (2009): p. 72.

cada um de nós que preservemos nossa alteridade sem
violência ou exclusão.

CAPÍTULO DOIS

Safatle, Espinosa e o Outro da Teoria Crítica

Attamen ut recte intelligatur, quousque imperii jus et potestas se extendat, notandum imperii potestatem non in eo praecise contineri, quod homines metu cogere potest, sed absolute in omnibus, quibus efficere potest, ut homines ejus mandatis obsequantur: non enim ratio obtemperandi, sed obtemperantia subditum facit. Nam quacunque ratione homo deliberet summae potestatis mandata exequi, sive ideo sit, quod poenam timet, sive quod aliquid inde sperat, sive quod Patriam amat, sive alio quocunque affectu impulsus, tamen ex proprio suo consilio deliberat, et nihilominus ex summae potestatis imperio agit.

Para entender mais precisamente até onde o direito e o poder do estado estender, devemos notar que o poder do Estado não consiste apenas em pessoas atraentes, através do medo, mas também do uso de todos os meios disponíveis para assegurar a obediência aos seus decretos. Não é a razão de ser obediente que faz um assunto, mas a obediência como tal. Há inúmeras razões pelas quais alguém decide realizar os comandos de um poder soberano: medo do castigo, esperança de recompensa, amor do país ou o impulso de alguma outra paixão qualquer que seja sua razão, eles ainda estão decidindo por vontade própria, e simultaneamente, agindo sob as ordens do poder soberano. (Spinoza, Tratado Teológico-Político, Capítulo XVII.2, p. 296)

2.1. Como foi salientado no *Tractatus practico-theoreticus*, a recepção da teoria crítica (*Kritische Theorie*, popularmente conhecida como “Escola de Frankfurt”) no Brasil coincide com o início da ditadura militar. Além dos pioneiros e suas obras já citadas, tais como José Guilherme Merquior (*Razão do Poema*) e Roberto Schwarz (*A Sereia e o*

Desconfiado), no início da década de 1960, lembramos ainda vários pensadores que estiveram no celebrado seminário sobre *Das Kapital* de Marx (1958-1959), tais como José Arthur Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth e Fernando Henrique Cardoso, Bento Prado Jr., Francisco Weffort, Michael Löwy, Roberto Schwarz, Leandro Konder e Sérgio Paulo Rouanet. Como foi visto no primeiro capítulo do presente tratado, foi sobretudo através de teólogos, filósofos e pensadores liberacionistas que a teoria crítica se tornou efetivamente conhecida e difundida em nossa cultura política, tendo contribuído de forma decisiva para as análises críticas do autoritarismo militar (1964-1985) e da nossa transição para a democracia. Mais recentemente, pensamos nas contribuições originais de Marcos Nobre, Jessé Souza, Marcelo Neves, Leonardo Avritzer e Alessandro Pinzani sobre a democratização da cultura política brasileira, onde podemos situar a destacada produção de Vladimir Safatle como representativa do que consideramos uma teoria crítica brasileira de última geração, em que pese a sua dissidência teórica.⁷⁰ Com o seu original e instigante volume intitulado *O Circuito dos Afetos: Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*, Vladimir Safatle nos legou um grande livro e, inconscientemente —como seria de se esperar de todo grande estudioso de Freud, Lacan e da psicanálise—, um conjunto de efeitos *nachträglich*, *d’après-coup*, *a posteriori*, que traduzem e traem a sua imaculada conceição, *Der Begriff des Begriffs*, justamente o que deveria ser o conceito mais promissor de tal concepção pragmático-ontológica:

⁷⁰ Cf. L. Avritzer, *A moralidade da democracia: Ensaio em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Editora da UFMG, 1996; M. Nobre, *Imobilismo em movimento: Da redemocratização ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013; J. Souza, *A Tolice da Inteligência Brasileira*. São Paulo: LeYa, 2015; A. Pinzani e W.L. Rego, *Vozes do Bolsa Família*. Editora da Unesp, 2014; M. Neves, *Entre Têmis e Leviatã: O Estado Democrático de Direito a partir e além de Luhmann e Habermas*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. [2006]

“o conceito, enquanto expressão da eternidade, é uma forma de movimento que faz todos os processos desconexos se transfigurarem em momentos de uma unidade que não existia até então, ou seja, que é criada a posteriori, mas (e este é o ponto fundamental) só pode ser criada porque coloca radicalmente em xeque a forma da unidade e da ligação tal como até então vigorou. O que não poderia ser diferente, já que o conceito não é expressão de uma substância ontologicamente assegurada em sua eternidade, mas um operador de adequação pragmática.” (CA, p. 162)⁷¹

Nesse belo, sedutor e denso texto, com a fluidez e a elegância características de quem o assina, Safatle propõe o desamparo (*Hilflosigkeit*) como conceito diretriz para darmos conta dos déficits normativos inerentes à indeterminação, contingência e errância em nossos modelos vigentes de despossessão de identidades individuais, de processualidade da contingência e da individualidade liberal. O conceito freudiano exige uma noção de temporalidade (“simultaneidade espectral”) para articulá-lo com a formação de corpos e a política, nos abrindo “a experiências temporais capazes de nos fazer pensar tempos múltiplos em contração e fornecer uma chave de leitura para a força de desidentificação de conceitos como ‘historicidade’.” (CA, p. 26) O argumento de Safatle consiste em refutar leituras que questionam a concepção hegeliana da dialética histórico-conceitual, como o fizeram Adorno e Heidegger, lembrando que a negação da negação, na verdade, “não expressa força alguma de determinação normativa”, em se tratando de um processo temporal concreto efetivamente apreendido pelo conceito (*Begriff*) enquanto “operador pragmático”, de forma a “produzir performativamente formas de síntese

⁷¹ Cf. V. Safatle, *O Circuito dos Afetos. Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*. São Paulo: Cosacnaif, 2015. Doravante, abreviado CA.

completamente novas, implodindo as impossibilidades da linguagem com a força da confissão de outra língua que nasce. O conceito obriga o mundo a falar outra língua.” (CA, p. 162) Tal concepção da temporalidade concreta favorece o *rapprochement* com a psicanálise, segundo a temporalidade da vida psíquica, em que, por exemplo, se dá um efeito retardado (*deferred action*) de duplo retorno (do passado ao presente e do presente ao passado): como observou Safatle, “o tempo do luto não é o tempo da reversibilidade absoluta. O desamparo que a perda do objeto produz não é simplesmente revertido.” (CA, p. 180) Na primeira parte de sua obra, Safatle explicita a potencialidade de uma “política desprovida da exigência de ser pensada a partir do processo de constituição de identidades coletivas”, enquanto na segunda parte expõe as aporias de uma teoria do reconhecimento pautada por reivindicações normativas e exigências identitárias, preparando o terreno para uma “biologia que nos forneça fundamentos renovados para a negatividade própria à processualidade da contingência”. (CA, p. 409)

2.2. O circuito dos afetos diz respeito ao modo como emoções sociais, desejos e sentimentos de pertença e identidade (político-nacional, étnico-racial, gênero e sexualidade) são articulados na gestão e co-constituição do corpo político, não apenas no exercício do poder e controle social do Estado mas também em sua correlata circulação e distribuição de bens e riquezas. Assim, o circuito dos afetos diz respeito ao correlato instintivo do circuito institucional em que o poder e o dinheiro determinam os imperativos sistêmicos e as configurações das instituições. Segundo Vladimir Safatle, ao invés de nos contentarmos com teorias tradicionais que reduzem os vínculos sociais à normatividade social que permeia todo o tecido social através de instituições e estruturas funcionais, é mister revisitar “a circulação daquilo a que nossos olhos não podem ser indiferentes porque nos afeta, seja através das formas da atração, seja

através da repulsa. No lugar da lei, das normas e das regras havia, na verdade, um circuito de afetos”.(CA, p. 15)

Segundo Safatle, Thomas Hobbes teria sido um dos primeiros teóricos a ter empreendido, ainda no século XVII, uma descrição assaz precisa do “modelo hegemônico de circuito de afetos próprio a nossas sociedades de democracia liberal, com suas regressões securitárias e identitárias periódicas”, embora essa não tenha sido propriamente uma versão do liberalismo que estava por emergir (por exemplo, a partir de Locke e Espinosa), na medida em que Hobbes ainda colocava “os interesses da soberania acima da defesa da propriedade dos indivíduos” (CA, p. 19). Safatle menciona também o clássico estudo de Ernst Kantorowitz, *Os dois corpos do rei (The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology)*, de 1957, que tornou essa concepção de corpo político bastante conhecida e utilizada em teoria política, a partir da teologia política, tendo sido também evocada por Michel Foucault em *Vigiar e Punir (Surveiller et Punir, 1975)*, onde são analisados os mecanismos sociais e teóricos correlatos às grandes mudanças que ocorreram em sistemas penais ocidentais durante a modernidade, não porque a prisão teria se tornado a forma por excelência de castigo por razões humanitárias dos reformistas, mas pelas mudanças culturais que levaram à predominância de uma nova forma de poder tecnológico, enfocando o corpo e as disciplinas punitivas. Com Foucault, o poder deixa de ser tomado como algo ou uma entidade, uma substância ou essência, como centro de relações de dominação ou como objeto ôntico de uma “crítica do poder”, para ser tematizado como relação, conduta, como o próprio conduzir-se ou governar-se a si mesmo e a outros, em uma verdadeira explicitação do *kybernein* humano, sua conduta social, individualizante e normalizante, enquanto governança da subjetivação e seus dispositivos institucionais. Foucault tematiza, com efeito, a subversão da metafísica da subjetividade e do controle do inteligível sobre o sensível em

Vigiar e Punir, onde o tema nietzschiano do corpo como agente na formação de sujeitos é enfocado de forma incisiva na análise das complexas relações de poder embricadas nos dispositivos de encarceramento da sociedade moderna. Mais tarde, em *L'usage des plaisirs*, Foucault articula sexo e ética numa intrigante análise de padrões de comportamento sexual, enquanto objetos da moral (Grécia Antiga). Tratava-se então de uma liberdade de estilo, antes da problematização moral no cristianismo tardio, ou seja, como construtos históricos de sexualidade e sexo podem ser melhor compreendidos à luz de tecnologias confissionais na disciplina e controle de corpos. (cf. cap. 7, *infra*) Como colocou de maneira inconfundível e brilhante, o corpo perpassa todo o projeto genealógico de Foucault:

“O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo”.⁷²

Portanto, embora não seja explicitamente desenvolvida nesses termos, trata-se de reformular uma ideia de “biopolítica vitalista transformadora” (seguindo uma fórmula de Georges Canguilhem) que permita a articulação entre corpo político e controle social através dos afetos, de forma a evitar, por um lado, a simples “denúncia foucaultiana da administração dos corpos como mola de funcionamento das estratégias do poder” e, por outro lado, as “teorias hegemônicas do reconhecimento”, como as de

⁷² M. Foucault, “Nietzsche, a história e a genealogia”. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2006, p. 22.

autores liberais, comunitaristas e alternativas contemporâneas (tais como Taylor, Habermas, Honneth e Fraser, apenas para pensar nos que são citados em seu programa de pesquisa –que interessantemente omite John Rawls). Safatle evoca destarte as metáforas do corpo e seus afetos, através da reapropriação crítica de outros tantos autores, tão diversos quanto Aristóteles, Rousseau, Kafka, Freud, Lacan, Žizek, Laclau e Agamben, justamente para mostrar como a “instauração política aparece assim como a constituição de um corpo dotado de unidade, de vontade consciente, de eu comum”, ao mesmo tempo em que “nos lembram como não é possível haver política sem alguma forma de incorporação”. Em última análise, nas palavras do próprio Safatle, “Não há política sem a encarnação, em alguma região e momentos precisos, da existência da vida social em seu conjunto de relações. Pois é tal encarnação que afeta os sujeitos que compõem o corpo político, criando e sustentando vínculos”.(CA, p. 22s) Trata-se, portanto, de uma inovadora e original reformulação de uma teoria “biopolítica da mobilidade normativa” como alternativa à teoria crítica da sociedade que desafia os paradigmas frankfurtianos da análise marxista do capital, do trabalho e do reconhecimento, resgatando o papel revolucionário do proletariado e de uma crítica do capitalismo, sobretudo de suas versões neoliberais.

2.3. O termo “afeto” (*affectus*) é usado por Espinosa para aludir à transição (*transitio*) de um estado a outro, no corpo afetado (passivamente, *passivum*), assim como no corpo afetante (ativamente, *activum*). Segundo Espinosa, afetos são as afecções do corpo (*corporis affectiones*), pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída (*Ética* III, Definição 3), enquanto o corpo (*corpus*) é definido como uma potência em ato, uma força de existir, um aglomerado de partes duras e moles, em nossa linguagem científica, um conjunto de átomos, moléculas, tecidos e órgãos que possuem a capacidade de se manter unidos, se regenerar e

agir em conjunto. Para Espinosa, o corpo humano pode ser afetado de muitos modos, que aumentam ou diminuem sua potência de agir, assim como de outros que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor. Todavia, como o mundo em muito nos excede, geralmente não temos a capacidade de agir sobre ele e “flutuamos como ondas do mar agitadas por ventos contrários, sem saber de nossa sorte ou nosso destino”.(Prop. LIX Esc.) Assim, as afecções são o corpo sendo afetado pelo mundo. É o encontro pontual de um corpo com outro. Somos corpos que se relacionam com outros corpos, quando sofremos suas afecções, quando somos afetados pelos outros corpos, sofremos uma alteração, uma passagem, nossa potência aumenta ou diminui. De acordo com a ontologia espinosana, não se trata de opor razão e afetos (ou paixões), que se manifestam como expressões distintas de uma única potência da natureza, mas podemos evocar apenas a contraposição entre atividade e passividade, pois nem todos os afetos são necessariamente paixões, podendo a afetividade também agir sobre o intelecto, ao contrário da tradição cartesiana: “agimos, quando algo acontece, em nós ou fora de nós, de que somos causa adequada, isto é, quando se segue de nossa natureza, em nós ou fora de nós, algo que se entende clara e distintamente apenas por ela. Digo ao contrário que padecemos, quando algo acontece, em nós ou fora de nós, de que somos apenas causa parcial”.(*Ética* III, Definição 2) Assim, na esteira da teoria safatlana, “podemos pensar a política a partir da maneira como afetos determinados produzem modos específicos de encarnação. Nem todas as corporeidades são idênticas; algumas são unidades imaginárias, outras são articulações simbólicas, outras são dissociações reais. Cada regime de corporeidade tem seu modo de afecção.” (CA, p. 23)

Segundo o modelo hobbesiano, por exemplo, a saída do estado de medo constante da morte violenta, no estado de natureza, a um estado de direito com relativa segurança e

paz se dá pela transferência contratual que legitima a soberania absoluta do monarca ou do governante. Geralmente, coloca-se Espinosa dentro da mesma tradição contratualista que vai de Grotius e Hobbes até Locke, Rousseau e Kant. Ora, na sua *Ethica*, Espinosa parece defender uma leitura necessitarista da condição humana, ao menos em termos de uma antropologia filosófica:

“Os homens se enganam quando se pensam livres e esta opinião consiste apenas em serem conscientes de suas ações e ignorantes das causas que as determinam. Assim, a ideia que têm de sua liberdade vem de não conhecerem nenhuma causa de suas ações, pois quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, são palavras sem nenhuma ideia. Com efeito, todos ignoram o que é a vontade e como ela move o corpo e os que presumem outra coisa e inventam sedes ou habitáculos para a alma normalmente despertam o riso ou a náusea.”(Prop. XXXV)

É importante lembrar que após haver publicado seu *Tractatus Theologico-Politicus* em 1670, Espinosa ainda levou pelo menos cinco anos até concluir sua *Ethica*, publicada postumamente em 1677, de forma que ambos tratados deveriam ser tomados como correlatos em suas teses principais, notadamente no que diz respeito à condição humana entre o dogmatismo da religião, do autoritarismo político e das superstições, de um lado, e o determinismo da natureza e dos condicionamentos sociais, de outro. Os Estados Gerais da Holanda proibiram, em 1674, a impressão do *Tractatus Theologico-Politicus*, considerado “blasfematório e pernicioso para a alma”. Quatro anos depois, toda a obra póstuma do filósofo marrano seria vetada e proibida nos Países-Baixos e em toda a Europa. Espinosa decerto rejeita o finalismo e o idealismo de cosmovisões religiosas e metafísicas tradicionais, assim como refuta concepções

racionalistas e libertárias de liberdade, como se os seres humanos fossem idealmente ou totalmente livres para agir — uma vontade livre da natureza—, mas ele também recusa a ideia de uma natureza independente da ideia metafísica de totalidade, infinito ou substância, como se esta pudesse se contrapor à própria ideia de liberdade (talvez esta seja, afinal, uma maneira apropriada de entender a enigmática frase *deus sive natura*). Com efeito, a sua concepção ético-política é melhor caracterizada como sendo, ao mesmo tempo, antirrealista (antiplatônica) e antirreducionista (contrária a uma versão eliminacionista de materialismo ou a um naturalismo reducionista, na terminologia atual), favorecendo um tipo de construtivismo mitigado como o que encontramos em António Damásio ou Jesse Prinz, evitando concepções redutivas de naturalismo e de normatividade ético-política. Assim, na terceira parte da *Ética*, Espinosa pode argumentar que todas as coisas ou entes, incluindo os seres humanos, esforçam-se para perseverar em seu ser, ou seja, buscam durar tanto tempo quanto puderem. Espinosa explica como este esforço (*conatus*) subjaz nossas emoções (amor, ódio, alegria, tristeza etc). Segundo uma concepção espinosana clássica, “o esforço (*conatus*) pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser é a essência atual desta própria coisa”. (*Ética* III, Prop. VII) Destarte, a mente é, na maior parte das vezes, passiva, e em outros casos ativa: na medida em que tem ideias adequadas, a mente é necessariamente ativa, e na medida em que tem ideias inadequadas, ela é necessariamente passiva. Na quarta parte, “Sobre a servidão humana” (*De servitute humana*), Espinosa analisa as paixões humanas enquanto aspectos da mente que nos dirigem para o exterior, ao buscar o que nos dá prazer e evitar o que provoca a dor. A servidão ocorre quando a mente é dominada por tais paixões ou afetos, a ponto de poder atormentar as pessoas e inviabilizar a sua convivência social em harmonia uns com os outros. Safatle observa, com

bastante perspicácia e justeza, que Espinosa se diferencia de Hobbes precisamente no papel que a temporalidade desempenha em sua teoria ético-política, na medida em que não se trata apenas de aludir ao papel do Estado hobbesiano como “gestor da insegurança social” mas de resgatar a ideia espinosana de liberdade *sub specie aeternitatis*: “quanto mais nos esforçamos por viver sob a condição da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo, por dominar, o quanto pudermos, o acaso (*fortunae*), e por dirigir nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão”. (*Ética* IV, Prop. XLVII Esc.) Segundo Safatle, o medo enquanto afeto político “tende a construir a imagem da sociedade como corpo tendencialmente paranoico, preso à lógica securitária do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social. Imunidade que precisa da perpetuação funcional de um estado potencial de insegurança absoluta vinda não apenas do risco exterior, mas da violência imanente da relação entre indivíduos. Imaginase, por outro lado, que a esperança seria o afeto capaz de se contrapor a esse corpo paranoico. No entanto, talvez não exista nada menos certo do que isso. Em primeiro lugar, porque não há poder que se fundamente exclusivamente no medo. Há sempre uma positividade a dar às estruturas de poder sua força de duração. Poder é, sempre e também, uma questão de promessas de êxtase e de superação de limites. Ele não é só culpa e coerção, mas também esperança de gozo. Nada nem ninguém consegue impor seu domínio sem entreabrir as portas para alguma forma de êxtase e gozo.” (CA, p. 24) Safatle retoma, na verdade, uma problemática que havia sido por ele formulada, em seu *Grande Hotel Abismo* (2012), pelas perguntas programáticas: “que afetos criam sujeitos? Que afetos impulsionam os indivíduos que acreditamos um dia dever ser a esta dilatação produzida pela implicação com a desmesura que funda todo sujeito?” (CA, p. 39) Em vez de investirmos na correlação

afetiva medo-esperança ou na busca da felicidade, por exemplo, Safatle sugere que investiguemos o desamparo, pela sua negatividade essencial a toda forma de subjetividade e intersubjetividade, como potencial a ser explorado para uma subjetivação pró-ativa. Afinal, nas democracias liberais de nosso tempo, Espinosa nos lembra que “a liberdade da alma, ou seja, a coragem, é uma virtude privada, a virtude necessária ao Estado é a segurança”.⁷³ E Safatle acrescenta, corroborando com mais uma citação do filósofo sefardita no mesmo tratado: “a finalidade do Estado civil não é nenhuma outra senão a paz e a segurança de vida, pelo que o melhor Estado é aquele onde os homens passam a vida em concórdia e onde os direitos se conservam inviolados”.(CA, p. 44) Como bem resumiu Marilena Chauí acerca da visão espinosana do Estado e das paixões humanas:

“(1) O Estado não é resultado da ação racional dos homens, mas do choque de suas paixões. Sozinhos, os homens não podem sobreviver. Ao se unirem e formarem um Estado, simplesmente trocam seus medos e esperanças individuais por um medo e uma esperança comunitários.

(2) Se o Estado nasce e vive da paixão, sua essência é a violência. Escrever uma ciência política, desejando que a violência sala de cena, é escrever ou uma utopia ou uma sátira, nunca uma teoria.

(3) O Estado, como indivíduo, tem seu próprio conatus, que pode ou não estar em conflito com o conatus dos indivíduos que o compõem. Se o conflito é tal que aniquila os cidadãos, estes naturalmente se revoltam. A revolução está inscrita no interior do próprio Estado quando este é contrário às necessidades da comunidade. Assim

⁷³ B. Espinosa, *Tratado Político*. Os Pensadores. Org. M. Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 9.

sendo, o Estado menos violento e menos conflituoso só pode ser o Estado democrático.

(4) O Estado pode ser destruído internamente por uma revolução ou externamente por uma guerra ou invasão. É por causa desse segundo perigo que se tende a aceitar a militarização do Estado como forma de sua preservação. Ocorre que: ou o exército disputa o poder com a autoridade civil e aniquila o Estado com uma guerra interna; ou, então, o exército toma o poder, mas o despotismo leva a uma revolução dos súditos. Espinosa considera que o Estado só pode se preservar e se defender externamente se o povo puder estar armado, em vez de entregar as armas aos mercenários ou a uma casta militar.

(5) A sublevação popular pode ocorrer ainda por outra razão. Quando o poder político, para assegurar-se, une-se com o poder religioso e usa a superstição como arma, tende a censurar a liberdade de pensamento e de expressão. Nesse caso, a censura gera o descontentamento e esse se expande pouco a pouco para a massa, a sublevação acabando por vir. Por isso o *Tratado Teológico-Político* afirma que a liberdade de pensar e falar não é contrária à paz do Estado, mas sim a condição dessa paz.⁷⁴

2.4. A teoria safatlana do circuito dos afetos nos propõe cinco linhas de força para entender o seu programa de ação política, a saber: (1) desenvolver de forma mais sistemática a articulação entre afetos e corpo político; (2) colocar em questão o modo de reconhecimento que

⁷⁴ B. Espinosa. *Ética. Tratado Político. Pensamentos Metafísicos. Tratado da Correção do Intelecto*. Os Pensadores. Org. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 6. Cf. o magistral estudo de Marilena Chauí, *A Nemura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

determina os sujeitos como indivíduos e pessoas, viabilizando um pensamento da sociedade a partir de um circuito de afetos que não tenha o medo como fundamento; (3) desconstruir teorias normativas do reconhecimento que se mostram hoje dependentes de horizontes de avaliação de demandas sociais fundamentados em uma dimensão antropológica construída a partir de categorias de teor psicológico, tais como “identidade pessoal” e “personalidade”; (4) ao tematizar o desamparo como afeto político central, compreender, a partir de uma certa tradição dialética, as condições para a emergência de sujeitos políticos, evitando teorias hegemônicas do reconhecimento, institucionalidades e normatividades capazes de permitir o reconhecimento mais exaustivo de predicções dos indivíduos e a consequente ordenação social de diferenças; (5) ao tentar formular o que seria uma teoria do “reconhecimento antipredicativo”, a teoria safatliana do circuito dos afetos problematiza o amor como estrutura não-recíproca de reconhecimento, desvelando uma compreensão das dinâmicas processuais da dialética e de seus modelos de produtividade, recolocando a negatividade em seu horizonte correto. Segundo Safatle, trata-se de “partir da dialética para pensar movimentos de transformação estrutural da experiência e de seu campo”. Safatle reconhece destarte o experimentalismo do seu livro, que deve ser compreendido como um verdadeiro *work in progress*, sobretudo nessa quinta linha de força do livro, aquela que se encontra em estado mais latente:

“Sua latência se justifica por ter sido inicialmente necessário apelar ao pensamento psicanalítico a fim de recolocar certos problemas políticos fundamentais em outro plano, de onde se seguiu a necessidade de repensar a corporeidade do vínculo social e sua dinâmica de afetos a fim de nos livrarmos de algumas ilusões e problematizações incorretas

próprias de teorias da democracia hegemônicas”.(CA, p. 39)

Uma teoria crítica e uma biopolítica de nossa sociedade brasileira podem, sem dúvidas, nos ajudar a compreender a política em nosso tempo, na medida em que estamos hoje inseridos num sistema capitalista globalizado, atravessados por crises de representatividade (no caso doméstico da nossa jovem democracia, desde as jornadas de junho de 2013 até a atual crise do *impeachment*) e de protagonismo político, sobretudo quanto ao papel revolucionário do proletariado, supostamente suplantado por movimentos estudantis (em 1968) ou movimentos de libertação no chamado Terceiro Mundo (anos 1970 e 80). Segundo Safatle, é mister empreender uma verdadeira “genealogia do proletariado” a fim de resgatar o sentido normativo de “absoluta despossessão” que configura a emergência do proletariado. Safatle nos lembra que, segundo a Constituição Romana, o proletário era caracterizado como a “última das seis classes censitárias, composta daqueles que, embora livres, não têm propriedade alguma ou, por não terem propriedades suficientes, não são considerados cidadãos com direito a voto e obrigações militares”. O proletário tem sido, outrossim, reduzido à condição biopolítica mais elementar de reprodutor da população pela capacidade de procriar e ter filhos.(CA, p. 335) Da sua particularidade de se tornar um “significante vazio” (CA, p. 116) e da indeterminação que resiste à “juridificação da liberdade” (segundo a feliz fórmula de Hans-Georg Flickinger, aludindo a imigrantes ilegais na Europa ou Estados Unidos), tal reabilitação do proletariado poderia dessa forma responder aos déficits normativos das reconstruções crítico-imanentes frankfurtianas em autores como Habermas e Honneth na direção de um “reconhecimento antipredicativo”, evitando a redução do

político a um “campo de universalidade formadora de direito”. Segundo a estratégia safatliana,

“longe de se afirmarem de maneira ‘antipredicativa’, temos, ao contrário, uma predicação dos sujeitos através da determinação fornecida por direitos positivos juridicamente enunciados que, até então, lhes foram negados. Falar em ‘reconhecimento antipredicativo’ só faria sentido se pudéssemos afirmar a necessidade de algo do sujeito não passar em seus predicados, mas continuar como potência indeterminada e força de indistinção. Como se aprofundar as dinâmicas de reconhecimento não passasse por aumentar o número de predicados aos quais um sujeito se reporta, mas que passasse, na verdade, por compreender que um sujeito se define por portar o que resiste ao próprio processo de predicação. O que nos deixa com uma questão fundamental: como reconhecer politicamente essa potência que não se predica? Poderíamos pensar em lutas políticas cujas encarnações em demandas particulares nos levasse, necessariamente, ao reconhecimento do que é radicalmente antipredicativo?”(CA, p. 357)

De acordo com as Definições dos Afetos no Livro III de sua *Ética*, Espinosa contrasta a esperança (*spes*), enquanto “alegria inconstante, originada da ideia de uma coisa futura ou passada, cuja ocorrência duvidamos até certo ponto” (XII), com o medo (*metus*), enquanto “tristeza inconstante, originada da ideia de uma coisa futura ou passada, cuja ocorrência duvidamos até certo ponto”(XIII), oferecendo-nos a seguinte explicação: “segue-se destas definições que não há esperança sem medo nem medo sem esperança. Pois se supõe que quem depende da esperança, tem dúvida sobre a ocorrência da coisa e também imagina algo que exclui a existência futura de tal coisa; nesta medida (pela Prop. XIX), ele também se entristece.

Consequentemente, quem depende da esperança, teme que a coisa não aconteça. Por outro lado, quem tem medo, isto é, quem tem dúvida da ocorrência daquilo que odeia, também imagina algo que exclui a existência de tal coisa e, portanto (pela Prop. XX), também se alegra e, consequentemente tem esperança que a coisa não ocorra”. No mesmo contexto da *Ética*, a segurança (*securitas*) é definida como “a alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi removida toda a causa de dúvida”. (XIV) Safatle retoma a fórmula lapidar de Lacan “viver sem esperança é também viver sem medo” para nos lembrar que, justamente por acreditar que o medo (*metus*) e a esperança (*spes*) se complementam, Espinosa mostra que há uma relação pendular entre os dois: “não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” e “daí por que ‘viver sem esperança’, disse uma vez Lacan, ‘é também viver sem medo’(CA, p. 24) Seguindo a intuição freudiana do desamparo, Safatle crê evitar que a ideia de que vínculos sociais sejam apenas criados através da transformação de toda abertura ao outro em demandas de amparo.(CA, p. 25) Safatle resgata, outrossim, o legado de contribuições psicanalíticas e especificamente freudianas para uma teoria crítica da sociedade, como foi de resto o intento originário da primeira geração da chamada Escola de Frankfurt, que seria abandonado por Habermas depois de sua guinada linguístico-pragmática (como atestam suas primeiras obras, notadamente *Conhecimento e Interesse*, que ainda continha dois capítulos sobre Freud e a psicanálise). Nas palavras de Safatle, “A perspectiva freudiana não é, no entanto, apenas a expressão de um desejo em descrever fenômenos sociais a partir da inteligência de seus afetos. Freud quer também compreender como afetos são produzidos e mobilizados para bloquear o que normalmente chamaríamos de ‘expectativas emancipatórias’. Pois a vida psíquica que conhecemos, com suas modalidades de conflitos,

sofrimentos e desejos, é uma produção de modos de circuito de afetos”.(CA, p. 48)

Se pensarmos em uma política que daria à vida social a potência de um horizonte antipredicativo e impessoal, segundo Safatle, a sua teoria propõe uma “política realmente transformadora”, que não se organiza “a partir do estabelecimento de institucionalidades e normatividades capazes de permitir o reconhecimento mais exaustivo de predicções dos indivíduos e a consequente ordenação social de diferenças.” Assim, Safatle busca exaurir o potencial hegeliano de indeterminação, de forma a viabilizar na vida social “a potência de um horizonte antipredicativo e impessoal que, a sua forma, Marx foi capaz de trazer através de seu conceito de proletariado.” (CA, p. 29s)

2.5. Finalmente, devo confessar que a leitura desse texto provocador suscitou muito mais questionamentos do que formulações propositivas —o que apenas corrobora o seu valor filosófico—, dentre os quais poderia formular as seguintes questões programáticas:

(1) O que é socialidade? O que faz do ser social? Há uma temporalidade típica do social? Se afetos sociais precedem afetos de subjetivação e individuação, como re-situar a auto-afecção da ideia clássica de presença, que é deslocada pela *Nachträglichkeit*, pela temporalidade deslocada da psicanálise, favorecendo a dissimetria e a heterogeneidade que habitam nossa experiência de eus concretos em co-existência social com outros eus concretos?

(2) O que é, afinal, um indivíduo? Decerto, o texto parece desafiar uma definição de algo individual por ser ou devir desde sempre (*toujours déjà, immer schon*) como singular, num determinado sentido hegeliano. Mesmo que o “fim do indivíduo” (no título da obra de Safatle) guarde um sentido ambíguo (efeito de *Zweideutigkeit*), na medida em que a autopoiesis biológica ou processos de seleção natural engendram configurações inusitadas de individuação e normalização, a normatividade social parece exigir do

indivíduo uma conformidade ao meio e recursos de adaptação ao sistema. Destacar um indivíduo com relação ao seu meio ou coletividade, no caso do *Homo sapiens*, pela peculiaridade de sua socialidade, funções e capacidades adaptativas (sobretudo pelos recursos da técnica, da linguagem e da reflexividade), dificilmente seria comparável ao de uma formiga em seu formigueiro ou ao de uma árvore numa floresta. Nesse sentido, eu creio ser ainda possível retomar a tese honnethiana da intersubjetividade primária (*via* teoria das relações de objeto, segundo Donald Winnicott) sem necessariamente identificá-la com uma ideia de simetria (esp. na relação entre a mãe e o bebê), assim como sua crítica à negatividade estrutural da pulsão de morte, assumindo o paradigma da cooperação social como a escolha mais naturalmente adequada (*fittest*, em termos de evolução biológica e social), portanto a mais “racional”, em contraposição a patologias sociais e a modelos de anomia social e sofrimento de indeterminação identitária.

(3) A questão da *Entstellung*, do *déplacement*, de Freud com relação a Lacan: tratar-se-ia de mais um efeito *nachträglich* do cartão postal? Assim como Derrida propôs, pela imagem de Sócrates no lugar de Platão (subvertendo a voz pela escritura), a pulsão (*Trieb*) como trabalho de *diferensa* (*différance*), como o diferir enquanto diferenciar (espaçamento) se conjugaria com o diferir enquanto postergar (temporalização) no exemplo biológico da pulsão de morte inerente a todo ser vivo, segundo a leitura lacaniana de Canguilhem: “Dentre os psicanalistas posteriores a Freud, foi Lacan que mais insistiu na necessidade de afirmação do desamparo como condição para a resolução de uma experiência analítica que, necessariamente, precisaria levar o sujeito a certa subjetivação da pulsão de morte.” (CA, p. 71 n. 55)

(4) Como reintegrar afetos e corpo político em termos sociais e intersubjetivos de reconhecimento de forma a “passar gradativamente” da alteridade ao que suspende o

regime de normatividade social que nos faz absolutamente dependentes da reprodução reiterada da modernidade? Como evitar que crenças e políticas identitárias (individuais e coletivas) reiviniquem uma normatividade predicativa ou que indivíduos e grupos sociais se percebam como agentes ou sujeitos que fazem reivindicações normativas? Pensei sobretudo na dimensão neurocientífica, na integração do nível natural (correlatos neurais e condicionamentos neurobiológicos) com o nível sociocultural-ambiental (condicionamentos comportamentais e sociais, que podem ser descritos por análises empíricas, psicológicas, antropológicas e sociológicas), como temos procurado fazer com relação a uma formulação de um construcionismo social mitigado, evitando o eliminacionismo (particularmente de crenças e atitudes proposicionais) e permitindo aproximações político-normativas com a teoria crítica (Habermas e Honneth) e versões não-reducionistas do naturalismo (Damásio e Prinz).

A título de contraponto, podemos enumerar as quatro digressões derridianas, esboçando os seus efeitos de desconstrução, pela intertextualidade dos textos freudianos, justapostos aos efeitos do que soa (*ça cloche, the sounding of the unconscious*) como sino de morte ou adeus:

(1) Derrida nos oferece, em seus escritos mais freudianos e em escritos dispersos, as noções de alteridade e socialidade como sendo co-constitutivas de efeitos de desconstrução do eu, do *ego* de Freud (segundo as primeiras traduções errôneas para o inglês), de si próprio e de outros eus (inclusive dos eus transcendentais kantiano e husserliano): *Das Ich und das Es* (1923), sublimação (*Sublimierung*), deslocamento (*Verschiebung*), recalque (*Verdrängung*), I, ich, je, ego, moi, le phallus christique (*Ichthus*), piste, graphe, trace (*Ichnos*): “Je donne la traduction de Ich” (“I give/gives the translation of *Ich*”), “je vous dois la vérité”, *La vérité en peinture* (1978); “je joue à jouer” (*Glas*, 1974); “Je nous écrit” (“I write(s) us,” *La carte postale*); critique de l’ego

(moi, ich, I) transcendantal (Descartes, Kant, Husserl, Freud, Heidegger); l'écriture de soi (Foucault); l'auto-suppression du moi (*Selbstaufhebung*, *Selbstüberwindung*, Nietzsche). O eu é o que deve ser substituído, desmascarado, desalojado, desfeticizado:

“c’est la vérité du fétiche, le rapport du fétiche à la vérité - une valeur décidable du fétiche, une opposition décidable du fétiche au non-fétiche. Cet espace de la vérité, l’opposition de l’Ersatz au non-Ersatz, l’espace du bon sens, du sens même, contraint en apparence tous les traités du fétichisme. Et pourtant, voici le cap sans cap, il y aurait peut-être, en particulier chez Freud, de quoi non pas faire voler en éclats mais reconstruire à partir de sa généralisation un «concept» de fétiche qui ne se laisse plus contenir dans l’espace de la vérité, dans l’opposition Ersatz/non-Ersatz ou dans l’opposition tout court. Dire qu’il y aurait de quoi construire un tel «concept» (mais qu’est-ce qu’un concept qui échappe à l’opposition, qui se détermine hors de l’opposition, qu’est-ce qu’un concept indécidable?), c’est impliquer que la structure du texte, celui de Freud en particulier, comporte des énoncés hétérogènes, non pas contradictoires mais d’une hétérogénéité singulière: celle qui par exemple rapporte dans un texte (mais peut-on alors parler d’un texte, d’un seul et même corpus textuel?) des énoncés décidables à des énoncés indécidables. Dans l’essai sur *Le fétichisme*, après avoir rappelé le cas du *Glanz auf der Nase* de l’Anglais qui avait «oublié» sa langue maternelle (brillant: *Glanz*; *glance*: regard - sur le nez), Freud reconnaît qu’il risque de décevoir en disant que le fétiche est un «substitut du pénis (*Penisersatz*)» et, «plus clairement» «le substitut (*Ersatz*) du phallus de la femme (de la mère) auquel a cru le petit enfant et auquel, nous savons pourquoi, il ne veut pas renoncer.»” (*Glas*, p. 234)

(2) *Zweidentigkeit*, double geste, double bind, double bande; *Ambivalenz*, ambivalence; *Zur Dynamik der Übertragung* (1912), love-hate relation, transference (*Übertragung*), resistance (*Widerstand*), return of the repressed (*Wiederkehr des Verdrängten*, *le retour du refoulé*), castração, simbolismo, forclusão (*Verwerfung*, *forclusion*), *Aufhebung* (*relève*) do indivíduo e de seus duplos e desdobramentos numa iteração lúdica (gozo do eu que se individua):

“(le propos serait, depuis *La double séance*, de repenser la valeur de rythme et de l’introduire à réélaborer le graphique de la mimesis. Dans *Le problème économique du masochisme*, achoppant sur la logique de la quantité et de la qualité, Freud cherche -très vaguement hypothétique - du côté du rythme). Les rimes de Poe ne sont pas conservées, bien sûr, mais à toutes les échelles, le plus possible, les battements d’un rythme, quels qu’en soient le support ou la surface matérielle.” (*Glas*, p. 174)

(3) La troisième boucle / *Die dritte Instanz* / The third structure : *Jenseits des Lustprinzips* (1920), death drive (*Todestrieb*), repetition drive (*Wiederholungszwang*), reality principle (*Realitätsprinzip*), pleasure principle (*Lustprinzip*), structures of psychic apparatus (*Persönlichkeitsinstanzen*): *Es*, *Ich*, *Überich* (id, ego, super-ego); “L’athèse de Au-delà (du principe du plaisir)”. A mulher-objeto, a guardiã da lei do *oikos*, da noite, do desejo e da morte:

“Freud aura aussi montré l’envers de ce désir: la peur d’être enfermé dans le ventre maternel se représente dans l’angoisse d’être enterré vivant. La singularité pure: ni l’individu empirique que la mort détruit, décompose, analyse, ni l’universalité rationnelle du citoyen, du sujet vivant. Ce dont je fais présent à la femme, en échange de la pompe funèbre, c’est mon corps absolument propre, l’essence de ma

singularité. La femme la reçoit dans la nuit, si longue ou si courte soit-elle”. (*Glas*, p. 163)

(4) Fourfold, *Geniert*: Heaven, Earth, Mortals, Immortals, l’espacement de l’indécidale. O nível irreduzível das crenças (identitárias, religiosas, morais, etc) é correlato à irreduzibilidade de primeira pessoa, de quem fala e narra sua própria história na primeira pessoa. A mulher excluída do discurso filosófico, político-teológico e psicanalítico ou estigmatizada pela falta (inveja de pênis), nos deixa como legado civilizatório a lei do gênero, *la loi du genre, ça ne va pas de soi*: *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Drei Abhandlungen* (1939); *Die Zukunft einer Illusion* (1927), *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). A pergunta que não quer calar, reformulada por Derrida e seus interlocutores em torno do *Mal d’archive*—Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud’s Moses, Judaism Terminable and Interminable* (1991), e Richard J. Bernstein, *Freud and the legacy of Moses* (1998): fundada por quem se professava “judeu ateu” (*gottlose Jude*) como seria a psicanálise uma espécie de “ciência judaica” (*jüdische Wissenschaft*) para um mundo desencantado, após a morte de Deus?

“A propos de pudeur, de « tressage », de « tissage » et de « feutrage », Freud propose un modèle naturel à la technique féminine du texte: les poils qui dissimulent les organes génitaux et surtout, chez la femme, le manque de pénis. Et il se dit désarmé dans le cas où l’on prendrait cette hypothèse pour une fantaisie ou pour une idée fixe.” (*Glas*, p. 79)

CAPÍTULO TRÊS

Adeus: A Epifania do Outro segundo Levinas e Derrida

*Estou sempre dizendo adeus:
até a Deus
para o reencontrar em outra esquina
de adenses.*

(Lya Luft, “Dizendo Adeus”,
Para Não Dizer Adeus, 2005)

3.1. “Adeus”: o enunciado de uma inconfundível ambigüidade nos remeteria, decerto, ao *adieu* proferido por Jacques Derrida quando da cerimônia fúnebre do seu amigo, colega e *maître à penser* Emmanuel Levinas, no dia 27 de dezembro de 1995, no cemitério de Pantin.⁷⁵ O que há de inconfundível nesta ambigüidade nos remete não tanto à forma singular ou ao plural em francês (*adieu* / *adieux*), mas antes aos adeuses de duas grafias foneticamente possíveis em português: “adeus”, forma singular de todos os adeuses aqui tematizados (à teologia, à metafísica e à ontologia), assim como um inconfundível “há Deus”, cujo efeito de diferença (*différance*) seria todavia imperceptível e intraduzível em francês, alemão ou inglês. “Há Deus”: *il y a Dieu, es gibt Gott, there is a God*, onde o que há é o único Deus —do monoteísmo judaico-cristão-islâmico— significando, *de jure e de facto*, desde sempre, o adeus a todos os deuses. “Há Deus” justamente porque não há deuses. Em se tratando de homenagear, *hic et nunc*, o pensamento tão inconfundível quanto excelente de quem ousou marcar --com o traço e o rastro de um hífen-- o à-Dieu do Totalmente Outro (*totaliter aliter*) que vem à ideia mesma de sua absoluta alteridade, dada

⁷⁵ Jacques Derrida, *Adieu*. Paris: Galilée, 1997.

a impossibilidade de se pensar e dizer o que lhe é próprio, na inefabilidade mesma de seu nome próprio (*Ha-Shem*). “Adeus” nos remete, portanto, a vários adeuses, que por sua vez nos remetem inevitavelmente a um “adeus” que não se deixa encerrar numa negatividade ou num efeito conclusivo e definitivo como a morte de Deus. Se o “adeus” à onto-teologia, assim como todos os adeuses à metafísica celebrados desde Hume e Kant até Hegel e Nietzsche, pressupõem o “Deus” que definitivamente partiu de nossa presença filosófica, o “a-Deus” hifenado marca o seu eterno retorno, como na sua inesperada e perturbadora irrupção no horizonte de uma humanidade marcada pela morte, cada vez um evento único, o fim do mundo.

Chaque fois unique, la fin du monde, traduz e trai, segundo as políticas de amizade que ligam, de maneira tão inconfundível quanto ambígua, Derrida a Levinas, os infindáveis e inumeráveis diálogos que não se deixam interromper --”dialogues ininterrompus” -- em filosofia, como de resto na vida e na arte. O discurso do adeus que Derrida denomina de ”cogito de l’adieu, ce salut sans retour”, essa saudação/salvação sem retorno, se mostra, todavia, um adeus que nos convida ao pensamento do Outro, até mesmo à sua epifania e ao infinito de sua alteridade para além de um fim, de uma morte ou de um evento que se dá em nosso horizonte de ser e existir. O adeus da despedida desvela, portanto, o “Há Deus” de encontros e reencontros de poetas, profetas e filósofos como Levinas e Derrida: il y a, autrement que l’être, l’Autre, Autrui, Dieu qui vient à l’idée -- há, outramente que o ser, o Outro, outrem, Deus que vem à ideia. Segundo a glosa derridiana, além da saudação e da despedida, o a-Deus levinasiano nos lembra o coram deo kierkegaardiano, “para” e “perante” o Todo Outro em todo outro adeus, toda relação ao Outro seria, antes e após tudo, um adeus: “L’-à-dieu, le pour Dieu ou le devant Dieu avant tout et en tout rapport à l’autre, en

tout autre adieu. Tout rapport à l'autre serait, avant et après tout, un adieu".⁷⁶

3.2. O a-Deus levinasiano antecipa e efetiva, portanto, a ideia derridiana de desconstrução da metafísica e da subjetividade moderna, para além dos adeuses à metafísica (não apenas em projetos tão radicais quanto os que foram solenemente anunciados por Hegel, Nietzsche e Heidegger), mas também no próprio *glas* (*deathknell, die Sterbeglocke*, dobre, toque dos sinos a finados)⁷⁷ que celebra a morte da metafísica da presença, pelo paradoxo da intraduzibilidade e da impossibilidade de propriedade e autenticidade do texto original e do nome próprio. No caso de Levinas, trata-se de dizer a-deus ao nome de Deus, ao nome próprio inclassificável, do qual não se pode falar (*comment ne pas parler*), inominável e inefável, porque não pode ser pronunciado, apagado, significado, sem pressupor, desde sempre, *toujours déjà, immer schon, always already*, a sua indecível e indizível irredutibilidade como rastro, como se o pensar de um "a" nos levasse a pensar a sua ocultação, supressão ou até mesmo a supressão do que efetivamente está aí, "há", *il y a*. Com efeito, no tetragrama hebraico, YHWH, o passado, o presente e o futuro do verbo "ser" desafiam quaisquer tentativas de redução ontológica: "*ehyeh asher ehyeh*", por exemplo, quando da epifania do Deus de Abraão, Isaac e Jacó a Moisés (Êxodo / Shmot 3,14), revelando tal paradoxo da intraduzibilidade e da impossibilidade de obter um suposto significado último para um significante transcendental do nome divino ("Eu sou o que sou", "O Senhor", "O Eterno", "Deus dos Exércitos", *Adon Olam* e tantas traduções, vocalizações e transposições variantes). Como bem observou Derrida em um de seus textos dedicados a Levinas, "sua futura anterioridade terá sido irredutível à ontologia" (*sa future antériorité aura été*

⁷⁶ J. Derrida, *Adieu*, p. 28 n.1.

⁷⁷ Cf. J. Derrida, *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

irreductible à l'ontologie).⁷⁸ Justamente essa operação de indecidível e indizível irredutibilidade foi denominada “*diferença*” (*différance*), para marcar o rastro inaudível, não-tematizado e não-dito na diferença (*différence*) ôntico-ontológica heideggeriana. Lembramos, ao dizer a-Deus com Levinas, que este foi um ávido leitor de Heidegger, que ele mesmo ajudou a introduzir na França ainda nos anos 1930, em textos seminais sobre a fenomenologia de Husserl e o que viria a ser apropriado por Sartre como existencialismo. A interlocução com Heidegger foi decisiva, portanto, para repensar a ontologia fundamental, a história da filosofia e o problema de Deus sem reduzi-lo ao ser ou ao nada, nem sucumbir aos reducionismos ôntico-ontológicos da metafísica da presença.

Ora, Levinas tematiza o “*il y a*” num ensaio com o mesmo título, que foi publicado no primeiro número da revista *Deucalion* de 1946 (p. 141-154), e que seria depois incluído em sua primeira obra exprimindo seu próprio pensamento, *De l'existence à l'existant*, em 1947. Para nomear o fenômeno do impessoal, através do “*il*” em francês, por exemplo, quando chove, “*il pleut*”, Levinas evoca uma consumação anônima do ser: “*Cette 'consumation' impersonnelle, anonyme, mais inextinguible de l'être, celle qui murmure au fond du néant lui-même, nous la fixons par le terme d'il y a, l'être en général.*” (EE 93-94; cf. TI 115s.)⁷⁹ O “há” impessoal de uma existência anterior ao existente e a toda subjetividade, para além do *es gibt* heideggeriano, não advém da nadificação do nada contraposto ao ser, desvelando não tanto a angústia existencial (*Angst*) quanto o horror que evade da própria impossibilidade de morrer: “*Horreur de l'être opposée à l'angoisse*

⁷⁸ J. Derrida, “En ce moment même dans cet ouvrage me voici”, in *Psyché*, Paris: Galilée, 1987, p. 190.

⁷⁹ Estou me servindo das abreviaturas das seguintes obras de E. Levinas: EE = *De l'existence à l'existant*, Vrin, 1947; TI = *Totalité et Infini*, M. Nijhoff, 1980; DDV = *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, 1982.

du néant; peur d'être et non point pour l'être ... l'horreur exécute la condamnation à la réalité perpétuelle” (EE 102) Em se tratando de aproximar il y a e o nome de Deus, vemos logo que não poderíamos atribuir à divindade uma existência ou uma modalidade ôntico-ontológica, mas seremos compelidos a uma dimensão ética que lhes é anterior. Esta será de resto a grande lição que nos será legada das leituras que Levinas nos oferece da Bíblia hebraica e do Talmud. Assim como Kant já a formulara em termos de antinomias da razão, a indecidibilidade de afirmar ou negar a tese da existência de um ser supremo passa pelas limitações de nossa linguagem e de nossas categorias semântico-transcendentais: um tal ente não seria digno de adoração, na medida em que sua existência não poderia ser um atributo fenomênico e toda especulação a seu respeito transgrediria o uso legítimo da razão teórica. Levinas vai mais longe ainda ao radicalizar a crítica deísta ao teísmo, assumindo o ateísmo de quem procura ser fiel ao tema bíblico da separação dos céus e da terra, da total alteridade da santidade divina: “*L'âme ...accomplissement de la séparation, est naturellement athée*”. (II 29) O a-deus levinasiano logra problematizar, portanto, as duas leituras já anunciadas pelo “a-deus” de um *alfa* privativo (a do ateísmo e da crítica filosófica à metafísica) e pelo “há Deus” do “il y a”, cuja positividade ética se dá justamente na radicalidade de sua alteridade, a de um tácito alef divino. Assim como Derrida evocaria a operação de desconstrução já presente na teologia luterana do deus absconditus e do deus revelatus, Levinas recorre à revelação do *totaliter aliter* (Todo-Outro) na comunidade judaica, que se desvela eminentemente pela epifania do rosto como linguagem: “*L'épiphanie du visage est tout entière langage*”.⁸⁰ Com efeito, a Torah está repleta de ensinamentos, estórias e metáforas que relatam o exílio do Outro, a visita do Outro, o Outro como

⁸⁰ E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1967, p. 173.

hóspede e o rosto do Outro, culminando com a regra de ouro (amar a outrem como a si mesmo) e com a minha descoberta como refém do Outro, emblematicamente identificado como o pobre, o órfão, a viúva e o estrangeiro. Assim, o a-Deus levinasiano deve realizar a promessa do alef (o “há Deus” do primeiro mandamento da Lei mosaica) através de uma verdadeira odisséia que exila, hospeda e visita a alteridade do Outro pelos inúmeros adeuses dos que não a recebem, percebem ou aceitam (os a-deuses do *alfá*). Todavia, não se trata de simplesmente contrapor uma visão ético-judaica a uma cosmovisão greco-ontológica, pois Levinas recusa qualquer privilégio a um povo escolhido ou a uma forma de religiosidade supostamente superior ou mais profunda. Assim como Derrida, Levinas radicaliza o legado greco-ontológico da hermenêutica heideggeriana pela sua inerente subversão profético-judaica.⁸¹ Uma fórmula de Mark Taylor, segundo a qual a “desconstrução é a hermenêutica da morte de Deus”, pode ajudar-nos a melhor entender a desconstrução do conceito metafísico-teológico de Deus na escrita da filosofia ocidental correlato ao de sua desconstrução na escritura da própria tradição judaico-cristã. Assim como Derrida, Levinas contribui para a definitiva desmitologização de Heidegger e de sua História do Ser (*Seinsgeschichte*), pela reabilitação dos elementos judaicos (e “gregojudeus”, segundo o termo joyceano-derridiano, *greekjen*) silenciados e excisados pela suposta purificação do pensamento filosófico ocidental. Segundo John Caputo,

“o gregojudeu é o estado miscigenado de alguém que não é puramente grego nem puramente judeu, que é demasiadamente filosófico para ser puramente judeu e demasiadamente bíblico para ser puramente grego, que está ligado quer a filósofos quer a profetas. Este é o estatuto que Derrida considera convir ao próprio

⁸¹ Cf. Marlène Zarader, *La dette impensée: Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Seuil, 1990.

Levinas, cujo projecto não era suplantar a filosofia, mas sim chocá-la, expondo-a a algo diferente dela própria. É exatamente desta forma que a desmitologização de Heidegger procura expor o mito do Ser ao choque do mito greco-judeu da justiça, opor um mito greco-judeu e uma imaginação greco-judaica a um mito puramente grego. Desmitologizar Heidegger,” continua Caputo, “significa destruir este mito greco-alemão da pureza grega, o mito dos Gregos nativos e incipientes (*anfänglich*) de Heidegger, dos Gregos privados de Heidegger, que alimentaram as chamas do seu nacional-socialismo privado”.⁸²

3.3. O adeus do alfa privativo é, portanto, compelido ao reencontro de seu Outro, o a-Deus do alef assertivo, que se dá na vida comum de um povo, unido pela escritura, pelas Escrituras, onde se pressupõe, desde sempre, justamente que há Deus (*ily a Dieu*) desde o princípio (*B'reshit*). Todos sabem que a Bíblia é considerada o livro mais lido e mais influente no mundo inteiro, tendo vendido mais de cinco bilhões de cópias nas quase sete mil línguas conhecidas, desde a sua primeira impressão em 1454 na oficina de Johannes Gutenberg, em Mainz, na Alemanha. A palavra grega *biblia* significa simplesmente “livros”, aludindo à coletânea de 24 livros da Bíblia Hebraica (*Tanakh*, acrônimo para Lei, Profetas e Escritos, em hebraico: *Torah, Neviim, Ketuvim*), chamada pelos cristãos de Antigo Testamento, que, além do cânon judaico (agrupado em 39 livros), também adotam os 27 livros do Novo Testamento (Evangelhos, Atos, Epístolas e Apocalipse), sendo que a Bíblia católica compreende um total de 73 livros e a Bíblia protestante, 66 (excluindo os chamados apócrifos). A controversa autoria dos escritos bíblicos e a grande diversidade de seus gêneros literários, conteúdos e significados corroboram a interessante ideia de

⁸² J. Caputo, *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1998, p. 24.

uma canonicidade fluida, influente e constantemente revisada, sedimentada e consolidada, como a que tem sido desenvolvida em literatura comparada por Harold Bloom, situando a Bíblia, juntamente com a *Iliada* e a *Odisseia* de Homero e a *Eneida* de Virgílio, na base de formação de um verdadeiro cânone ocidental, com aspirações universais. Livro sagrado do judaísmo e do cristianismo, muitos o considerariam *hors concours* justamente por tais peculiaridades. Um legendário professor de Oxford, Donald Drew, costumava dizer que se Deus não existisse, devíamos crer em Shakespeare, tamanha era a dívida deste para com o universo tragicômico e o imaginário dramático das estórias, narrativas e construções poéticas da Bíblia. Na mesma esteira, Dante, Cervantes, Milton, Rabelais e Goethe apenas iriam consolidar a formação de um cânone moderno, como o sugeriu Bloom. Todavia, ao invés de descartar autores e leituras marginais como Bloom fez com relação aos pós-modernos e pós-estruturalistas de uma certa filiação ressentida (*School of Resentment*), acredito que os infundáveis conflitos de interpretações, escolas de hermenêutica e de desconstrução associados a diferentes recepções da Bíblia pelas mais diversas tradições judaico-cristãs apontam para um rico e complexo mosaico de pluralismo cultural, abrangendo não apenas as leituras tradicionais e ortodoxas, mas também as mais heterodoxas e antagônicas, inclusive as dos chamados mestres da suspeita —Marx, Nietzsche e Freud— e seus epígonos e críticos contemporâneos —como Ricoeur, Foucault, Levinas, Derrida — todos grandes leitores da Bíblia.

Com efeito, para Derrida, a desconstrução desvela múltiplas leituras estratificadas e as reconfigura segundo diferentes programas —mais ou menos ortodoxos, conservadores, reformistas ou radicais— de interpretação, como já o faziam escribas, rabinos, talmudistas e cabalistas judeus. Assim, a Bíblia Hebraica e a Bíblia da teologia cristã concebem um desenrolar histórico da criação, da redenção e

da revelação divinas inseparável dos atributos pessoais de um Deus transcendente, mas imanente em sua revelação correlata à existência humana, ao mundo e ao Outro que lhes são assimétricos. Podemos estabelecer, assim, uma correlação hermenêutica entre a revelação bíblico-teológica e a autocompreensão fenomenológico-existencial (de nós mesmos, de nossas comunidades e de nossas tradições). Na teologia judaica, pode-se falar de uma lei escrita (*Torah*) e de uma lei oral da revelação (*Halacha, Talmud, Mishnah, Gemara* e, segundo muitos, *Kabbalah*). Para a teologia cristã, pode-se falar de uma revelação geral ou natural (a lei natural e as leis da natureza) e de uma revelação especial ou direta (a Lei Divina que Deus teria comunicado a Moisés, a Encarnação de Jesus Cristo, a salvação e os mistérios da fé). Posições mais ou menos ortodoxas do Judaísmo e do Cristianismo lidam diferentemente com o problema da revelação em seus pressupostos (milagres, o sobrenatural, a natureza divina) e suas implicações (historicidade, a recepção dos escritos bíblicos, a articulação entre razão e fé, conhecimento e crenças compartilhadas). Se a desconstrução é uma “hermenêutica radical” (John Caputo) ou “a hermenêutica da morte de Deus” (Mark Taylor), em todo caso a desconstrução de conceitos onto-teo-lógicos, essencialistas ou substancialistas do Deus da metafísica tradicional nos revela um horizonte de alteridade do Todo-Outro (*Wholly-Other, Tout-Autre, Ganz Andere*) no nosso encontro com o outro, o próximo, o pobre, o estrangeiro, o órfão, a viúva. Se as 613 *mitzvot* (prescrições) do judaísmo devem ser tomadas literalmente ou se podem ser sintetizadas em 10 mandamentos (Moisés) ou em 13 princípios diretrizes (Maimônides), a Lei do Amor ou a Regra de Ouro traduz no *Shema* e nos ensinamentos de Hillel e Jesus a ética da reciprocidade: “Não fazer a outrem o que não queremos que nos façam” e “fazer aos outros o que queremos que nos façam”. O universalismo irrompe dentro do próprio particularismo da *Torah*, originariamente concebida para o povo de Israel. A

aliança divina é universal, como nos revela a estória de Noé, cujas Sete Leis se resumem a proibir a idolatria (não apenas de falsos deuses, mas sobretudo do orgulho, da auto-justiça e do fundamentalismo), o assassinio, o roubo, a imoralidade, a calúnia e o maltrato de animais e a promover sistemas e leis de honestidade e justiça. O *alef* particular do judaísmo transcende em direção ao Outro, aberto para a universalidade e catolicidade que permitem o a-deus e adeuses de efeitos de negação, preservação, superação e suprassunção, efeitos do *alfa* negativo. Portanto, em se tratando de uma reflexão político-teológica, nada mais apropriado para uma nação que, apesar de sua gênese judaico-cristã, passa pela pior crise ético-moral desde que se reiniciou um processo de democratização há três décadas: por exemplo, reconhecer que nenhum magistrado ou parlamentar está acima da Lei, cuja universalidade e reciprocidade se estendem igualmente a todos, assim como todo trabalhador é digno do seu salário (mas quem não trabalha, não come!) Em última análise, segundo Derrida, nossa obrigação de reciprocidade e alteridade não seria como um dever formal ou imperativo categórico, mas antes como uma esperança sem messianismo inexequível ou como um messianismo utópico sem calvário redentor. Afinal, o que é próprio ao ser humano, aquilo que lhe é devido — a Bíblia nos ensina — não poderia ser jamais redimido por um suposto cálculo civilizatório da história universal. A alteridade de nossa humanidade significa, portanto, a impossibilidade de resgatá-la, de uma vez por todas, pela mera codificação de sua universalidade.

3.4. *Il y a Dieu*, há Deus, não apenas como absolutamente Outro, mas pela epifania do rosto de Outrem, como nos ensina o Talmud. Antes de mais nada, Levinas nos lembra que o Talmud não realiza efetivamente, no sentido hegeliano de *aufheben*, a Bíblia hebraica (Tanach) no sentido em que o Novo Testamento pretende fazê-lo com relação ao

Antigo.⁸³ O Talmud nos ensina, acima de tudo, que o significado último da Palavra de Deus só pode ser compreendido a partir e através da própria vida humana. Assim como Deus não poderia ser reduzido a um ser supremo ou a uma essência, a experiência religiosa é antes de mais nada uma experiência moral: “L’expérience religieuse ne peut pas --du moins pour le Talmud-- ne pas être au préalable une expérience morale”. (QLT 34) A primeira lição talmúdica trata precisamente do movimento do Outro em direção a Outrem: “Envers autrui”. Segundo Levinas, “Dieu est en un sens l’autre par excellence, l’autre en tant qu’autre, l’absolument autre --et cependant mon arrangement avec ce Dieu-là ne dépend que de moi ...Par contre, le prochain, mon frère, l’homme, infiniment moins autre que l’absolument autre, est, en un certain sens, plus autre que Dieu”. (QLT 36) Elohim, um dos nomes divinos, segundo várias interpretações talmúdicas, deve ser traduzido como juiz, aquele que arbitra entre os humanos e faz prevalecer a justiça, na medida em que o Outro sempre nos revela Outrem. A segunda lição, “La tentation de la tentation”, nos remete ao problema do conhecimento do bem e do mal, em particular do saber solipsista, alheio ao escutar e aos apelos da voz do Outro.⁸⁴ Como nos lembra Derrida, a interpretação talmúdica de Levinas nos mostra como a retidão (*droiture*, *uprightness*) extrema do rosto do Outro, mais forte do que a morte (“plus fort que la mort”), desvela a irredutibilidade do a-Deus em seu movimento em direção ao Outro, desarmado e desnudado de quaisquer subterfúgios racionalizantes, em sua total retidão como sinceridade de

⁸³ E. Levinas, *Quatre Lectures Talmudiques*. Paris: Minuit, 1968, p. 19. Doravante, QLT.

⁸⁴ “N’avons-nous pas commis l’imprudence d’affirmer que le premier mot, celui qui rend possibles tous les autres et jusqu’au non de la négativité et à l’entre-les-deux’ qu’est “la tentation de la tentation”, est un oui inconditionné?” QLT 106.

transcedência, temimut: “Mouvement vers l’autre qui ne revient pas à son point d’origine comme y revient le divertissement incapable de transcendance. Mouvement par-delà le souci et plus fort que la mort. Droiture qui s’appelle Temimouth, essence de Jacob”. (QLT 105) A Torah nos aparece então como signo judaico por excelência da difícil liberdade que precede todo saber, segundo uma verdadeira “pedagogia da libertação”. (QLT 86) Segundo o comentário levinasiano, “L’être a un sens. Le sens de l’être, le sens de la création --c’est la réalisation de la Tora. Le monde est là pour que l’ordre éthique ait chance de s’accomplir. L’acte par lequel les Israélites acceptent la Tora est l’acte qui donne un sens à la réalité. Refuser la Tora, c’est ramener l’être au néant”. (QLT 90) É neste sentido que Levinas pode asserir com firmeza que a Torah deve ser aceita, como um dom em sua dação, antes mesmo de se fazer conhecida. Há um sentido claro, na recepção da Lei Moral divina, de primazia da práxis sobre a theoria, justamente por se tratar, desde sempre, toujours déjà, de uma relação pessoal com outrem: “La Tora est donnée dans la Lumière d’un visage. L’épiphanie d’autrui est ipso facto ma responsabilité à l’égard d’autrui: la vision d’autrui est d’ores et déjà une obligation à son égard. L’optique directe --sans médiation d’aucune idée- - ne peut s’accomplir que comme éthique.” (QLT 103s.) A revelação enquanto recepção da Torah equivale, segundo Levinas, a um comportamento ético. Assim se dá, segundo a mesma lógica de dação da Torah, a responsabilidade ilimitada de cada um de nós com relação a Outrem, num apelo constante ao exercício da justiça. A terceira lição trata da Terra Prometida, lembrando que a primeira letra do Decálogo, o alef impronunciável (l’alef imprononçable), parece nos revelar um Deus enigmático e sutil, enquanto o povo de Israel tem de efetivamente lutar para conquistar a terra: terra prometida não é permitida. Levinas questiona, assim, as filosofias totalizantes da História que tendem a justificar os imperialismos e colonialismos como etapas

inexoráveis de processos civilizatórios, supostamente realizando um plano secreto da Natureza, da Razão ou de uma Liberdade além do bem e do mal. Levinas evoca a justiça universal intrínseca ao judaísmo para defender o igualitarismo social no processo de ocupação da Palestina, desde o período mosaico até o sionismo moderno. Citando o Professor Baruk, Levinas contesta o relativismo moral da Realpolitik e de todo pragmatismo (que não excluiria decerto algumas versões de sionismo): “Sacraliser la terre, c’est y bâtir une société juste”. (QLT 141) Finalmente, a quarta lição talmúdica, sobre o Sinédrio, coroa a sua visão cosmopolita de um judaísmo pluralista e solidário com os anseios de todos os povos oprimidos da Terra. Trata-se precisamente de repensar a relação do judaísmo ao mundo, a partir de um belíssimo verso do Shir Ha-Shirim (Cântico dos Cânticos 7, 3), onde o Sinédrio, espécie de parlamento judaico, é comparado ao umbigo do cosmos, segundo um erotismo ético nos termos greco-judaicos evocados acima. O ideal grego de democracia se une ao ideal judaico de justiça universal na própria concepção do Sinédrio, segundo um princípio fundamental de moral da alteridade: o de se tomar como refém de todos os outros.”L’homme otage de tous les autres est nécessaire aux hommes, car sans lui la morale ne commencerait nulle part”. O ordenamento moral do cosmos precede, portanto, todos os lugares a serem ocupados por cada pessoa, na medida em que cada um é refém de Outrem: “Les hommes trouvent leur place dans le monde par rapport au Lieu absolu, par rapport au Makom”. (QLT 187)

Em *Du sacré au saint*, Levinas nos oferece mais cinco leituras talmúdicas --ater-me-ei apenas às três primeiras-- para marcar o movimento de transcendência do a-Deus com relação a concepções imanentes do sagrado, desde as religiões animistas e politeístas até as versões idólatras, panteístas e encantadas mais próximas do judaísmo.⁸⁵ Neste

⁸⁵ E. Levinas, *Du sacré au saint*. Paris: Minuit, 1977. Doravante, SS.

sentido, o adeus do alfa privativo, assim como no ateísmo, desempenha um papel análogo ao das chamadas teologias negativas que recusam-se a falar de Deus como se fosse redutível a uma coisa, substância ou objeto do pensamento humano. Na primeira lição, “Judáisme et révolution”, Levinas lembra que Abraão recebe os três estrangeiros --que teriam vindo ao seu encontro como beduínos ou árabes nômades do Negev, e não como anjos-- para assinalar a epifania do rosto do Outro. Na medida em que todos nós somos da descendência de Abraão, todos nós somos responsáveis pelo destino social dos menos favorecidos e dos excluídos, até mesmo quando corremos o risco de sermos perseguidos ou mal-compreendidos. A segunda interpretação, “Jeunesse d’Israël”, discorre sobre o nazirato, instituição de santificação ritual segundo a qual os cabelos do nazireu não podiam ser cortados. Os nazireus eram os filhos de Israel que se dedicavam ao estudo da Torah, como sábios e juízes --dentre os mais famosos, figuravam Samuel e Sansão. Sua missão consagrada era a de construir a paz no mundo: “Apaiser le monde en le renouvelant constructivement, voilà la jeunesse du nazirat, voilà la jeunesse”.(SS 80) Finalmente, na terceira lição, “Désacralisation et désensorcellement”, como já foi antecipado, Levinas procura explicar em que sentido a Mishnah --como a Torah e o judaísmo em geral-- não tem nada a ver com o sagrado, na medida em que este se confunde com todas as práticas e aspirações pagãs de uma falsa divindade, em particular da feitiçaria que tenta provocar ilusões e --pior ainda-- tenta tirar proveito ou lucrar, como charlatanismo religioso. O il y a do a-Deus levinasiano --il y a Dieu, há Deus-- se revela aqui contra toda falsa pretensão de reivindicação do sagrado: “Il n’y a pas d’autre Dieu; il n’y a pas d’autre de Dieu... en dehors de Dieu, il n’y a rien d’autre...”(SS 100) Levinas cita o Rabbi Hanina, que por sua vez evoca o quinto livro da Torah (Deuteronômio / D’varim 4, 35), ecoando o credo mais fundamental do monoteísmo

judaico: “Shma’ Yisrael, Adonai Elohenu Adonai Ehad” (“Ouve Israel, o Eterno nosso Deus é o único Senhor”, D’varim 6, 4). Como lembrou Elie Wiesel na homenagem dos intelectuais judeus a Levinas em 1996, a Haggadah de Pessach nos ensina repetidamente, assim como o livro de Êxodo e o próprio Decálogo, antes mesmo do Talmud e seus comentadores, que foi Deus, o Eterno, e nenhum outro que libertou o povo de Israel da servidão no Egito: ani velo aher, “moi, et non un autre”, “Eu [Sou, o Eterno], e não um outro [deus]”.⁸⁶ O a-Deus do alef inefável, como sugeriu Wiesel, vincula o “il y a” do único Deus que há a uma alteridade exclusiva, anterior a todo Outro. Esta santidade é que O separa de todos os outros deuses: “Kadosh Kadosh Kadosh” (“Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos: toda a terra está cheia da Sua Glória”, Isaías 6, 3) Justiça seja feita, como diria mais tarde Derrida em sua fórmula lapidar: “tout autre est tout autre”. A assimetria radical da alteridade de cada Outro é garantida pela singular revelação do Todo Outro que se manifesta pela separação entre o Ser dos entes e o não-ser irredutível ao nada, outramente que ser, do próprio a-Deus: “Há Deus”. Num de seus mais conhecidos textos sobre “Dieu et la philosophie” (publicado em *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, 1982), Levinas lembra-nos do compromisso ontológico com a teologia que permeia toda a história da filosofia ocidental: as aporias inerentes a tentativas de pensar racionalmente o que faz de Deus o Deus em que judeus, cristãos e islâmicos crêem nos remetem sempre ao problema da equivalência entre sentido e essência, “gesta do ser, ao ser enquanto ser”.(DVI 96)⁸⁷ Interessantemente, como sugere Levinas, nem a teologia negativa nem as diferentes versões de uma teologia fideísta

⁸⁶ J. Halpérin e N. Hansson (eds), *Difficile justice: Dans la trace d’Emmanuel Levinas*. Paris: Albin Michel, 1998, p. 24.

⁸⁷ Cf. trad. Pergentino Pivatto et al. *De Deus que vem à ideia*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 87. Doravante citada após DVI.

(como a luterana, notavelmente em autores como Kierkegaard, Tillich e Barth) logram esquivar-se de tais aporias: “Perguntar-se, como tentamos fazê-lo aqui, se Deus pode ser enunciado num discurso sensato (*raisonnable*), que não seria nem ontologia nem fé, é implicitamente duvidar da oposição formal estabelecida por Yehuda Halévi e retomada por Pascal, entre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó, invocado sem filosofia na fé, por um lado, e o deus dos filósofos, por outro; é duvidar que esta oposição constitua uma alternativa”. (DVI 96s./88) Seguindo sua intuição original de que toda ontologia é atéia, Levinas afirma que a filosofia “não é somente conhecimento da imanência, mas é a própria imanência”: “La philosophie n’est pas seulement connaissance de l’immanence, elle est l’immanence même”.(DVI 101/92) Neste sentido, todo pensamento religioso inevitavelmente passa pelo desvelamento filosófico, que é imanente e, portanto, comprometido com a ordem dos entes e das essências. Levinas propõe, então, o choque da consciência e subjetividade imanentes com um Infinito que as precede, irreduzível a todo pensamento ou ideia de negação do finito. Esse Infinito é introduzido em uma subjetividade finita pelo desejo do Infinito, já tendo pressuposto o a-deus do alfa privativo, do ateísmo ontológico, tendo diferido e diferenciado, portanto, tanto a objetivação quanto a participação evocadas na diferença ontológica heideggeriana. “La dimension du divin s’ouvre à partir du visage humain. Une relation avec le Transcendant –pendant libre de toute emprise du Transcendant, infiniment Autre, nous sollicite et en appelle à nous. La proximité d’Autrui, la proximité du prochain, est dans l’être un moment inéluctable de la révélation, d’une présence absolue (c’est-à-dire dégagée de toute relation) qui s’exprime. Son épiphanie même consiste à nous solliciter par sa misère dans le visage de l’Etranger, de la veuve ou de l’orphelin”. (II 75) Como bem colocou Luiz Carlos Susin, “Enquanto em TI Levinas fecha os caminhos da esfera intelectual para

conhecer Deus, afirmando o caráter positivo do ateísmo intelectual no relacionamento religioso pela ética, depois sempre mais faz repercutir na esfera intelectual a ética cumprida. Há espaço para um conhecimento e uma tematização intelectual onde se possa afirmar explicitamente algo de Deus, mas isso é decorrência da justiça cumprida, espaço aberto pela ética realizada, como seu subproduto.”⁸⁸

Assim, o a-Deus levinasiano celebra o adeus a todas tentativas de nos remeter a Deus, à totalidade e ao infinito do que nos faz pensar metafisicamente: “Autrui est le lieu même de la vérité métaphysique et indispensable à mon rapport avec Dieu.”(TI 77) Adeus, A-Deus, há Deus: ao dizer três vezes adeus, ecoando o tríplice Kadosh de uma saudação, despedida e reencontro, o que se nos dá é o próprio rosto do Outro, a epifania do Outro se dá sem reduzir-se a formas, desde sempre nu, rosto com luz própria, daí seu caráter fundamental e irreduzível de epifania que perturba toda imanência no mundo: “Dieu s’élève à sa suprême et ultime présence comme corrélatif de la justice rendue aux hommes.”(TI 50) O a-Deus levinasiano nos deixa, para além de todos os adeuses da sedução dialética, do misticismo e das teologias negativas, a inacabada tarefa de fazer justiça à epifania do Outro: “C’est à partir du visage de l’autre que m’est signifié le commandement par lequel Dieu me vient à l’idée”⁸⁹.

3.5. Como pode-se dizer “adeus” de modo a tornar o “à-Dieu” de Levinas e Derrida um relato plausível de uma nova maneira de dizer (*dire*) o nome de “Deus” (*Dieu*) sem reduzir sua alteridade radical a um mero *dictum*, ao que é dito (*dit*)? Estou aqui propondo o uso da palavra “adeus” em português como o que poderia ser talvez a maneira mais feliz

⁸⁸ L. C. Susin, *O Homem Messiânico: Uma Introdução ao Pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre e Petrópolis: EST/Vozes, 1984, p. 248 n. 186.

⁸⁹ E. Levinas, *Altérité et transcendance*, LGF, 2006, p. 27.

de fazer jus à subversão radical que Levinas da onto-teologia. A princípio, “adeus” parece apenas traduzir o termo *adieu* do francês para o português, o que de fato faz. No entanto, ao contrário de outros equivalentes possíveis em outros idiomas europeus, como *goodbye*, *Lebewohl*, *adiós*, *addio*, *ciao*, *Tschüss*, entre outros, o termo hifenizado (*a-dens*) também permite uma ambiguidade importante, além de sua própria polissemia e possíveis trocadilhos ou jogos de palavras, ou seja, que não só se pode pensar na função equivalente de abordar o Totalmente Outro (*totaliter aliter*), de aproximar-se justamente do que não pode ser apreendido (*à Dieu*, ad deum) e sua negação por meio de um alfa privativo (*a-Dieu*), mas também um tácito “há Deus”, cujo *h* mudo funciona como o *aleph* hebraico para designar o que não pode ser pronunciado (como o nome de Deus, “o Nome”, *Ha-Shem*) mas está desde sempre lá, o *il y a* levinasiano. Decerto, a palavra *adeus* em português, assim como o *adieu* francês, se origina da fórmula em latim *ad deus*, e seu uso original para saudar, cumprimentar ou dizer adeus a alguém é certamente uma interjeição que encontra termos equivalentes não só em qualquer outra língua, mas mesmo em outras maneiras que mais ou menos expressam o mesmo sentimento ou ideia de saudação, despedida, encontro, separação ou salvação (por exemplo, *bonjour*, *salut*, *cheers*, *Grüße*, *ciao*, *shalom*). Por outro lado, o *adeus* em português permite um efeito derridiano de *différance* que entra em jogo de uma forma interessante, já antecipada por Levinas, em sua radicalização subversiva da diferença ôntico-ontológica de Heidegger, ou seja, no esquecimento do outro do Ser, não tanto a *Seinsvergesenheit* quanto o esquecimento da alteridade, de uma forma ética que não pode ser encontrada em nenhum modo de ser (*Seinsart*) na medida em que é desde sempre (*toujours déjà*, *immer schon*) outramente que ser (*autrement qu'être*). Assim, o *il y a* de Levinas subverte radicalmente o *es gibt* de Heidegger, de modo a permitir uma nova maneira de dizer o nome de Deus (*Dieu*) sem nomeá-lo ou até mesmo

evitando pronunciá-lo ou escrevê-lo (D'us, *Ha-Shem*), para além da essência, por meio do encontro com o Outro na própria retirada (*a-deus*) dos deuses (*deuses*), e sem recorrer a uma teologia negativa, a um misticismo ou quaisquer outros truques dialéticos.

CAPÍTULO QUATRO

Ética, Estética e Teleologia: Kant e os Fins da Metafísica

Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstand und der Vernunft. Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, daß sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen... (KU B XXI)⁹⁰

4.1. O problema de articular as faculdades superiores do conhecimento (*Verstand, Vernunft, Urteilskraft*) e as três *Críticas* em função do sistema transcendental kantiano como um todo tem sido objeto de diferentes interpretações, desde as diferentes formulações do idealismo alemão até os nossos dias. Grande parte da problemática foi delineada pelo próprio Kant, em particular, na Introdução à segunda edição da terceira *Crítica* (1793). Ainda no Prólogo à primeira edição de 1790, Kant define a dupla preocupação de investigar se a faculdade do juízo “também tem por si princípios a priori, se estes são constitutivos ou simplesmente regulativos... e se ela fornece a priori a regra do sentimento de prazer e desprazer enquanto termo médio entre a faculdade do conhecimento e a faculdade da apetição”.(V-VI) Segundo Kant, a unidade dos usos teórico e prático da razão pura deve ser assegurada

⁹⁰. Estão sendo adotadas as seguintes abreviaturas dos trabalhos de Immanuel Kant: KrV = *Kritik der reinen Vernunft*, KpV = *Kritik der praktischen Vernunft*, KU = *Kritik der Urteilskraft*. Editada por Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1957. Todas as citações da KU remetem a seções (§§) ou à paginação da segunda edição (1793), seguindo a tradução de Valério Rohden e António Marques, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense, 1993.

pela “unidade do supra-sensível” (*Einheit des Übersinnlichen*), embora um conhecimento deste não seja possível nem de um ponto de vista teórico nem de um ponto de vista prático. Aquilo que fôra delimitado, de maneira negativa, no uso teórico da razão pura é manifesto pelo uso prático da razão, agora retomado à luz do conceito de uma finalidade da natureza:

“O entendimento fornece, mediante a possibilidade das suas leis a priori para a natureza, uma demonstração de que somente conhecemos esta como fenômeno [*als Erscheinung*], por conseguinte simultaneamente a indicação de um substrato supra-sensível [*ein übersinnliches Substrat*] da mesma, deixando-o no entanto completamente indeterminado [*unbestimmt*]. Através do seu princípio a priori do ajuizamento da natureza segundo leis particulares possíveis da mesma, a faculdade do juízo fornece ao substrato supra-sensível daquela (tanto em nós, como fora de nós) a possibilidade de determinação [*Bestimmbarkeit*] mediante a faculdade intelectual. Porém, a razão fornece precisamente a esse mesmo substrato, mediante a sua lei prática a priori, a determinação [*Bestimmung*]; e desse modo a faculdade do juízo torna possível a passagem [*Übergang*] do domínio do conceito de natureza para o de liberdade”.(KU LVI)

Segundo Gérard Lebrun e Jean-François Lyotard, a KU ocupa-se precisamente da transição ou passagem (*Übergang*) do modo de pensar segundo a natureza ao modo de pensar segundo a liberdade.(B XX)⁹¹ Além destes, o estudo de António Marques sobre *Organismo e Sistema em*

⁹¹. Cf. G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique* (Paris: Armand Collin, 1970); J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'analytique du sublime* (Paris: Galilée, 1991).

*Kant*⁹² também examina a problemática da sistematicidade da filosofia kantiana, enfocando de maneira particular a questão da teleologia e do juízo reflexivo (ou reflectinte ou reflexionante). Estes estudos são aqui evocados, juntamente com os textos de Gilles Deleuze, Henry Allison e Valerio Rohden⁹³, a fim de fornecer o pano-de-fundo crítico-textual da obra de Kant como um todo, à luz do qual esperamos desenvolver um problema particular (a saber, da unidade da razão) em função dos diferentes usos que têm sido feitos do juízo reflexivo para a teologia política e para a filosofia política. O presente capítulo propõe-se a tão-somente examinar a relação entre estética e ética na terceira Crítica, partindo de uma análise crítica do livro de Donald Crawford sobre a teoria estética de Kant,⁹⁴ com o intuito de mostrar as dificuldades inerentes ao que chamaremos de uma “leitura reducionista” da filosofia kantiana. Assim como fora reduzida a uma Erkenntnistheorie pelos adeptos da escola neokantiana de Marburg, parece-nos igualmente infundada uma leitura da filosofia prática de Kant que reduza o sistema do idealismo transcendental a um moralismo ou que venha a subvertê-lo num esteticismo. Com efeito, como o mostrou John Hospers, tanto uma concepção “moralista” como uma concepção “esteticista” da arte --exemplificadas, respectivamente, por Platão e Schopenhauer -- reproduzem a

⁹² António Marques, *Organismo e Sistema em Kant: Ensaio sobre o Sistema Crítico Kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

⁹³ Gilles Deleuze, *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70, 1980; Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 1983; Valerio Rohden, *Interesse da Razão e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1981; Valerio Rohden (org.), *Colóquio Comemorativo da Terceira Crítica*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS e Goethe Institut, 1990; Valerio Rohden (org.), *Racionalidade e Ação*, Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS e Goethe Institut, 1992.

⁹⁴ Donald W. Crawford, *Kant's Aesthetic Theory*. Madison: University of Wisconsin Press, 1974. (doravante abreviado AT)

mesma aporia de escapismo com relação ao conhecimento filosófico do real⁹⁵. De resto, o esteticismo que caracteriza a crítica ao idealismo alemão (sobretudo, em Nietzsche e Kierkegaard) e que será reavivado pela crítica pós-moderna à filosofia moderna e ao Iluminismo surge, afinal, como antípoda do moralismo kantiano. Apesar de não ser desenvolvida neste tratado, a nossa leitura da crítica de Nietzsche a Kant foi o que originalmente proporcionou um interesse filosófico na relação entre ética e estética, a partir do background histórico-filosófico do idealismo alemão -- o da genealogia do *ethos* moderno⁹⁶. A própria filosofia de Friedrich Nietzsche tem sido caracterizada como um “esteticismo” resultante de uma crítica radical dos valores -- a tresvaloração dos valores efetivada pela sua genealogia da moral--, tendo como princípio interpretativo a concepção da verdade como metáfora. Esteticismo deve ser entendido aqui lato sensu, como correlato do perspectivismo e experimentalismo nietzschianos: tudo é desde sempre (*immer schon*) interpretação.⁹⁷ Um enunciado explícito e significativo deste esteticismo encontra-se num texto inédito do jovem Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im ausser-moralischen Sinne*, de 1873:

“O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos,

⁹⁵. Cf. John Jaspers, *Meaning and Truth in the Arts*. Chapel Hill: North Carolina University Press, 1966.

⁹⁶. Cf. do Autor, *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science, 2003; paperback edition: 2012.

⁹⁷. Os conceitos referentes à análise da crítica de Nietzsche a Kant, assim como a leitura que Foucault faz dos dois filósofos, são explorados na tese. Sobre o esteticismo nietzschiano, cf. Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. New York: Vintage Books, 1950; David Allison (org.), *The New Nietzsche*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985; Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas”. (§ 1)⁹⁸

A leitura que Nietzsche faz de Kant, visivelmente influenciada por Schopenhauer, não dissimula a profunda influência que o “chinês de Königsberg” exercera sobre o jovem filólogo, ao ponto de citar o § 51 da KU para sustentar a concepção grega do “jogo livre” (*das freie Spiel*) em oposição à concepção romana de “personalidade individual” (*die einzelne Persönlichkeit*).⁹⁹ Sabemos que toda a obra de maturidade de Nietzsche revelará um movimento contínuo de superação do idealismo alemão e, em particular, uma subversão radical da filosofia prática kantiana. Assim, o esteticismo nietzschiano culmina numa crítica da teleologia que trairia, segundo Nietzsche, as reivindicações de superação da metafísica dogmática, ontoteológica, embasadas no mesmo ideal de verdade que domina a história da filosofia ocidental, de Platão a Kant. O propósito do presente estudo não é reavaliar a concepção esteticista de Nietzsche ou reexaminar até que ponto este compreendeu Kant, ou reconsiderar as reformulações da crítica de Nietzsche a Kant em autores como Heidegger ou Foucault, que têm sido igualmente caracterizados como esteticistas, na

⁹⁸. “Sobre a Verdade e a Mentira num Sentido Extra-Moral”, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, in *Nietzsche*, coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 48.

⁹⁹. Nietzsche, F. *Darstellung der Antiken Rhetorik* (1872-73). In *Friedrich Nietzsche on Rhetoric and Language*, ed. Sander L. Gilman et al., New York: Oxford University Press, 1989, p. 2-4.

medida em que solapam a distinção entre fato e valor a partir de uma crítica à metafísica da subjetividade.¹⁰⁰ Neste capítulo, limitamo-nos a explorar a articulação entre estética e ética a partir do estudo de Crawford sobre a dedução transcendental na Terceira Crítica, a fim de situá-la numa discussão sobre o sistema de Kant e se este pressupõe um conceito metafísico de finalidade, como o suspeitou Nietzsche.

Diese Deduktion ist darum so leicht, weil sie keine objektive Realität eines Begriffs zu rechtfertigen nötig hat; denn Schönheit ist kein Begriff vom Objekt, und das Geschmacksurteil ist kein Erkenntnisurteil.(KU § 38. Anm.)

4.2. No seu livro sobre a teoria estética de Kant, Crawford explora uma tese fundamental do idealismo transcendental que, segundo Henry Allison, pode ser enunciada através de um princípio lógico-transcendental estabelecendo o conjunto de “condições epistêmicas” (epistemic conditions) que permitem a articulação de juízos enquanto formulações proposicionais teóricas, estéticas e práticas, ou seja, a tese de que o conhecimento é essencialmente judicativo.¹⁰¹ Tanto na primeira como na segunda crítica, o entendimento e a razão pressupõem um acordo, pelo juízo, das faculdades entre si. Assim como o juízo teórico exprime o acordo das faculdades na

¹⁰⁰. Cf. Allan Megill, *Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1979; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. Sobre a relação entre esteticismo e romantismo, cf. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970. pp. 60, 369; Kierkegaard: *Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. pp.9-10.

¹⁰¹. Cf. Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, op. cit., p. 10 s.

determinação de um objeto segundo o entendimento, assim também o juízo prático pressupõe o acordo do entendimento com a razão que o preside, na determinação das ações que se conformam à lei moral. Uma diferença crucial da terceira Crítica com relação às duas primeiras consiste precisamente no enfoque dado à faculdade do juízo reflexivo, na KU, exprimindo um acordo livre e indeterminado entre as faculdades. A questão da dedução dos juízos é formulada aprioristicamente na KU pela validade universal e necessária dos juízos reflexivos estéticos. Assim como na KrV procura-se estabelecer como os juízos sintéticos a priori são possíveis e a KpV enuncia o princípio da autonomia da vontade como proposição sintética a priori (§ 7), a terceira Crítica também se ocupa essencialmente com a questão de saber “se e como juízos estéticos a priori são possíveis”(KU § 9), ou seja, com a fundamentação a priori dos juízos de gosto enquanto juízos estéticos puros, formais (§ 12). Trata-se portanto de relacionar a questão “como são possíveis os juízos do belo?” (primeiro livro da Analítica da *Urteilkraft* estética) com a questão da universalidade subjetiva, a ser estabelecida a priori pela dedução transcendental. Para tanto, pressupõe-se que os juízos de gosto sejam analisados em função dos quatro momentos da tábua das categorias (qualidade, quantidade, relação e modalidade, *Analytik der Ästhetischen Urteilkraft* -- analogamente à tábua das categorias na Analítica dos Conceitos Puros do Entendimento (KrV § 10) e à tábua das categorias da liberdade na Analítica da Razão Pura Prática (KpV A 101). No primeiro momento, vemos que os juízos de gosto --ao contrário dos juízos de conhecimento-- não subsumem a representação a um conceito mas estabelecem a relação entre a representação e uma satisfação desinteressada, isto é, independente de desejo e interesse (§§ 1-5). Em segundo lugar, o juízo de gosto embora expresso por uma formulação particular (“Esta rosa é bela”) é objeto de uma complacência universal, sem exigir um acordo

universal ao nível do prazer sensível. Não seria o caso, paradoxalmente, de argumentar a fim de constranger pela razão qualquer um a concordar com o juízo de gosto. (§§ 6-9, cf. § 33) “Belo”, como é inferido do segundo momento, “é o que apraz universalmente sem conceito”. (KU 32) No terceiro momento, conclui-se que, apesar de sua conformidade a fins segundo a forma, o objeto do juízo de gosto não apresenta nenhuma finalidade ou função -- *Zweckmäßigkeit ohne Zweck* (§ 10-17; cf § 65 e a Introdução). A beleza é deduzida como sendo “a forma da conformidade a fins de um objeto, na medida em que ela é percebida nele sem representação de um fim”. (KU 61) Finalmente, no quarto momento, o belo deve ser referência necessária à satisfação estética (§ 18): não apenas quando somos levados a dizer que tal objeto é belo, mas quando asserimos que qualquer outro deve ter a mesma satisfação em tal objeto. Assim chega-se à questão da legitimação da necessidade de uma universalidade subjetiva. Opera-se aqui uma passagem da expressão constativa “é belo” asserida por todos à necessidade transcendental de ser assim ajuizada por todo ser racional. “Belo é o que é conhecido sem conceito como objeto de uma complacência necessária.” (KU § 22) Trata-se, portanto, de reconhecer a questão da dedução transcendental -- assim como fora formulada em relação à natureza e à liberdade pela razão pura teórica e prática. (KU LVIII) Como Kant o formula de maneira sucinta e explícita, “este problema da *Crítica da Faculdade do Juízo* pertence ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos a priori?” (KU 149; § 36) Sem incorrer numa sistematização estruturalista da arquitetura kantiana, Crawford tenta resgatar o sentido propriamente transcendental da dedução através de uma articulação entre estética e ética. Esta tese difere de outras interpretações não somente quanto ao papel da KU com relação à KrV e à KpV, mas sobretudo no que diz respeito à harmonia das faculdades, se esta se baseia numa exigência racional

epistemológica (como sustenta Paul Guyer)¹⁰² ou na comunicabilidade universal das representações (sensíveis, racionais ou estéticas), não tanto na intersubjetividade que prevalece sobre os interesses individuais, mas ao remeter-nos à dedução transcendental --tese defendida por Crawford. Segundo Crawford, a dedução transcendental na KU pode ser compreendida através de cinco estádios distintos que culminam com a articulação entre estética e moralidade, como um momento essencial na argumentação da tese kantiana de que juízos de gosto não relacionam uma representação a um conceito (KU § 8) mas, enquanto subespécie dos juízos estéticos, remetem uma intuição particular a um sentimento de prazer no sujeito que ajuíza ao mesmo tempo em que apresentam validade universal (desinteresse). Daí a correlação a ser estabelecida entre a solução da antinomia e o quinto estádio. De acordo com Crawford,

“A dedução completa dos juízos de gosto deve, portanto, mostrar a base na qual temos um interesse no belo e no seu ajuizamento. Esta base deve ser encontrada precisamente na ligação entre beleza e moralidade. Uma vez que a beleza é o símbolo da base da moralidade, há uma base para exigir um acordo com os juízos de gosto, pois o requisito da sensibilidade moral da parte de todos os seres humanos é justificável”.(AT 28)

Crawford divide o argumento central da KU em 5 estádios (ou estágios), sendo que cada etapa constitui um aspecto fundamental da dedução transcendental, para que seja válida para todo ser racional, exigindo o seu acordo, e não apenas como uma expressão da satisfação pessoal com um objeto. Como o juízo de gosto é tomado como um juízo

¹⁰² Cf. Paul Guyer, *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979. Em particular, o capítulo 11: “Aesthetics and Morality”.

estético e não apenas como expressão de prazer sensível (“esta música apraz aos meus ouvidos” em oposição a “esta música é bela”), trata-se de esclarecer como se dá a fundamentação do prazer no belo. Segundo Crawford, poderíamos assim expor, sumariamente, os 5 estádios:

No Estádio I, a dedução transcendental aparece como a exposição positiva do que fora negativamente exposto na Analítica do Belo (o prazer no belo não podia ser baseado no interesse, no bem, naquilo que é meramente prazeroso aos sentidos, nas emoções ou perfeições). A dedução visa, portanto, explicar como, pelo prazer no belo, se dá a legitimação da distinção kantiana entre juízos de gosto e outros juízos. A conclusão do primeiro estádio é que o prazer no belo deve ser baseado num estado de ânimo universalmente comunicável [*die allgemeine Mitteilungs-fähigkeit des Gemütszustandes*]. Não se trataria ainda de dar conteúdo a tal estado de ânimo antes de argumentar que há um tal estado. Este deve ser pressuposto, necessariamente, para que os juízos de gosto sejam possíveis. Não estaria em pauta, portanto, discutir se esta suposição é legítima ou mesmo razoável. (KU § 9.3)

No Estádio II, conclui-se que um tal estado de ânimo universalmente comunicável deve basear-se nas faculdades cognitivas (*Einbildungskraft* e *Verstand*) com as quais se relaciona em “jogo livre”, de modo a ser cognoscível --visto que, para Kant, só o conhecimento e as representações podem ser ditos “universalmente comunicáveis”.(AT 67) Se os juízos de gosto devem ser legitimados, o prazer enquanto consciência da harmonia das faculdades cognitivas se apresenta como “a universal capacidade de comunicação do estado de ânimo [*die allgemeine Mitteilungs-fähigkeit des Gemütszustandes*] na representação dada que, como condição subjetiva do juízo de gosto tem de fazer como fundamento do mesmo e ter como conseqüência o prazer no objeto”.(KU 27; § 9) Em outras palavras, as faculdades cognitivas devem estar em harmonia, em jogo livre, contudo

sem serem determinadas por conceitos, de modo que o ajuizamento simplesmente subjetivo (estético) do objeto ou da representação precede o prazer no objeto e o funda na harmonia das faculdades de conhecimento.

No Estádio III, é enfocada a questão da conformidade a fins formal [*“formal purposiveness”*]. Afirma-se aqui que a harmonia das faculdades cognitivas deve ser baseada na mera conformidade a fins formal do objeto, a ser diferenciada do fato de tal objeto ter uma finalidade definida (no caso de um juízo conceitual). Na experiência do belo, refletimos sobre a conformidade a fins (desígnio, regularidade que pode ser regrada) das características internas e das relações do objeto como ele é experienciado. É neste estágio que a experiência subjetiva daquele que ajuíza é ligada às qualidades formais do objeto apreciado. O juízo estético, ao contrário dos juízos lógicos, “refere a representação pela qual um objeto é dado, simplesmente ao sujeito e não dá a perceber nenhuma qualidade do objeto, mas só a forma conforme a um fim na determinação das faculdades de representação que se ocupam com aquele”.(KU § 15.4) “O seu fundamento de determinação não é nenhum conceito e sim o sentimento daquela unanimidade no jogo das faculdades do ânimo”.

O Estádio IV é dedicado ao sentido comum. O procedimento da faculdade do juízo reflexivo na reflexão sobre o belo --a inter-relação harmoniosa das faculdades cognitivas numa reflexão geral sobre a conformidade a fins formal do objeto experienciado-- é um procedimento que deve ser exercitado na experiência mais comum, isto é, qualquer que seja a experiência. O prazer no belo é, portanto, baseado no elemento subjetivo que podemos pressupor em todos os homens, visto ser necessário para toda cognição possível. Tal elemento ou princípio comum é o *sensus communis*: “norma ideal”, que não pode ser fundada sobre a experiência mas que exige o assentimento universal.(KU § 22)

“Por *sensus communis*, porém”, diz Kant, “se tem de entender a ideia de um sentido comunitário [*gemeinschaftlichen*], isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas --as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas-- teria influência prejudicial sobre o juízo”.(KU § 40)

Crawford conclui que o princípio subjetivo subjacente aos juízos de gosto é análogo ao princípio subjetivo subjacente a todos os juízos, e isto se dá como uma suposição necessária para toda experiência possível.

Finalmente, no Estádio V, Crawford propõe a articulação fundamental entre estética e moralidade como momento decisivo na dedução transcendental, pois somente aqui a mera comunicabilidade universal do sentimento de prazer pode ser imputada a qualquer um como um dever. O *sensus communis* enquanto princípio que subjaz à faculdade do juízo é uma condição para toda experiência mas não se constitui em argumento que complete a dedução dos juízos de gosto porque nem explica nem legitima o fato de imputarmos nosso prazer no belo a outrem como necessário. O prazer que sentimos no juízo de gosto é imputado, ao contrário, como um dever (*Pflicht*) (KU 161 § 40), nós exigimos acordo universal (KU 22 § 8) e culpamos outrem se tal pessoa nega o gosto (§ 7). É mister que a dedução seja assim “completada” com a questão do interesse, que por sua vez estabelece a ligação entre beleza e moralidade. Como o belo é o símbolo da base da moralidade, exige-se assim o acordo nos juízos de gosto pois a exigência da sensibilidade moral em todos os seres humanos é justificável.(Crawford 143-5) Segundo Crawford, os estágios I a IV da dedução constituem a dedução de

comunicabilidade universal, enquanto que o V estágio constitui o momento transitório para o âmbito da moralidade.

... *das Schöne ist das Symbol des Sittlichguten...* (KU B 258)

4.3. Partindo da interpretação tradicional do formalismo kantiano no § 10, Crawford parece crer que há certas formas fenomênicas que são características de objetos designados --daí o postulado de uma finalidade de forma-- o que implicaria que tais formas fossem objetos apropriados de gosto. É precisamente neste ponto que Guyer critica Crawford ao afirmar que “podemos dizer que um objeto tem propósito a a partir da sua organização ou estrutura formal mesmo se não podemos colocar a causa desta forma numa vontade”. Neste caso, a conformidade a fins de um objeto [*an object's purposiveness*] é aquilo que nele percebemos --sua forma ou organização-- que nos leva a dizer que resultou de um conceito”. (AT 93) Segundo Guyer, não há nada na forma pura dos objetos envolvidos nos exemplos de Kant (§§ 10, 15, 64) que exija a ideia de finalidade. Seria impossível deduzir a ideia de uma vontade divina, por exemplo, que houvesse criado a forma hexagonal nos favos de uma colméia ou num cristal. A partir do capítulo 7 (“The Task of the Deduction”), Guyer nos guia numa reflexão sobre a validade universal do prazer. Declarar que um objeto seria considerado belo por todos que o observem não significa que todos venham a gostar do objeto mas apenas que todos devem concordar com tal juízo e declará-lo belo, num acordo harmonioso do entendimento e da imaginação. O argumento kantiano é que a harmonia das faculdades ocorre em diferentes pessoas sob as mesmas condições, que nos leva à dedução do juízo estético puro. A validade intersubjetiva da fundamentação do juízo estético ainda não é estabelecida no § 30, ao introduzir a dedução, mas só nos parágrafos 31 a 37, sendo formalmente apresentada no § 38.

Aqui reside o principal ponto de convergência entre as interpretações de Guyer e Crawford, quando este sustenta que, segundo Kant, a pressuposição do gosto não é limitada a uma imputação epistemológica do prazer aos outros, mas também atribui um certo tipo de dever ou obrigação de sentir prazer em certos objetos. Além da demonstração da harmonia de faculdades, argumenta Crawford, é necessário provar que existe uma significação moral do gosto. Guyer critica Crawford por confundir os dois âmbitos (epistemológico e moral): a dedução é essencialmente epistemológica sendo que a moral pode ser vista de maneira analógica, porém, independente da primeira.

Ao abrir o último capítulo sobre “estética e moralidade” com a questão “*Completing the Deduction?*,” Guyer explicitamente posiciona seu estudo da KU num enfoque epistemológico (p. 351). A validação universal de um juízo estético é, portanto, justificada em termos epistemológicos. Por outro lado, à luz do § 22 e outras passagens, pode-se constatar que Kant propõe que a justificação seja completada com uma referência à razão prática. Assim, pode-se explicar formulações da Terceira *Crítica*, tais como “o sentimento no juízo de gosto é atribuído quase como um dever [*Pflicht*] a qualquer um” (§ 40.7) Guyer concede que seria impossível limitar a alusão ao dever em termos meramente epistemológicos ou do juízo reflexivo. Daí o procedimento adotado por Crawford, ao buscar um fundamento na moralidade. Segundo Guyer, Crawford teria visto aí uma transição da justificação pela intersubjetividade universal ao sentimento moral como momento decisivo requerido pela dedução transcendental dos juízos de gosto. Cremos que o grande mérito da crítica de Guyer a Crawford reside precisamente em haver detectado o interesse teleológico que guia a articulação que o segundo propõe entre estética e estética. Afinal, Crawford parte da problemática que opõe o desinteresse no juízo de gosto relacionado ao prazer proporcionado por um objeto que se

ajuíza como belo ao interesse que pode ser ligado ao prazer no belo.(§ 41) Ao concluir o Estádio IV com o postulado do sentido comum, Crawford recorre assim ao quinto Estádio para abordar a questão “Por que devemos exigir, afinal, o acordo de outros quando ajuizamos o belo?” Ou seja, “por que dizemos, com Kant, que qualquer outro deve achar tal objeto belo?” (AT 143) Simplesmente assumir a comunicável universalidade não lhe parece um argumento suficiente para haver completado a dedução. É mister ligar o juízo de gosto ao interesse, de forma indireta, assim como o interesse no bem em si, no moralmente-bom, é ligado ao interesse interesse intelectual.(KU § 42) Segundo Kant, a sociabilidade peculiar aos seres humanos é o que os move a cultivar e comunicar a outrem o seu gosto. Mas o interesse empírico pelo belo não seria, neste caso, relevante para a nossa discussão. Devemos examinar, portanto, se há realmente uma passagem do agradável da experiência estética ao sentimento moral. Deve existir uma conexão, por mais indireta que seja, entre a virtude moral e a contemplação do belo e do sublime. O prazer no belo, ao contrário do prazer no bem (inclusive no bem moral) e do prazer na sensação, não é um prazer interessado. Kant define categoricamente que “o juízo de gosto, pelo qual algo é declarado belo, não tem de possuir como fundamento determinante nenhum interesse”.(KU § 41.1) Já no título do § 2, encontramos a formulação de uma tese central, a saber, “A complacência que determina o juízo de gosto é independente de todo interesse.” No § 12, Kant estabelece uma analogia entre a KpV e a KU:

“...na *Crítica da Razão Prática*, efetivamente, deduzimos *a priori* de conceitos morais universais o sentimento de respeito (como uma modificação particular e peculiar deste sentimento, que justamente não quer concordar nem com o prazer nem com o desprazer que obtemos de objetos empíricos). Mas lá pudemos também ultrapassar os

limites da experiência e invocar uma causalidade, ou seja, a da liberdade, que repousava sobre uma qualidade supra-sensível do sujeito. (...) Ora de modo semelhante se passa com o prazer no juízo estético: só que aqui ele é simplesmente contemplativo e sem produzir um interesse no objeto, enquanto no juízo moral, ao contrário, ele é prático”.(KU § 12)

Para corroborar a sua tese, Crawford recorre a uma analogia teleológica: o intelecto teria um interesse em qualquer indicação ou vestígio natural de uma correspondência (harmonia, justeza) exibida entre o que foi produzido naturalmente e nossas faculdades, na medida em que a moralidade --enquanto legislação humana de leis universais-- pressupõe a possibilidade de execermos uma influência causal sobre o mundo natural fenomênico.(AT 148) De acordo com Kant,

“(...) o ânimo não pode refletir sobre a beleza da natureza sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. Este interesse, porém, é, pela sua afinidade, moral; e aquele que toma um tal interesse pelo bem da natureza somente pode tomá-lo na medida em que já tenha fundado solidamente seu interesse no moralmente-bom. Portanto, naquele a quem a beleza da natureza interessa imediatamente temos motivos para supor pelo menos uma disposição para a atitude moral boa”.(KU § 42.7)

Para Crawford, a analogia entre a nossa destinação moral (“fim último de nossa existência”) e a “conformidade a fins sem fim” que fundamenta o juízo de gosto, ou seja, a analogia entre o juízo moral e o juízo de gosto puro, convergeria assim para estabelecer “o fundamento da unidade do supra-sensível”, anunciado na Introdução à Segunda Edição (KU II.9, B XX). Segundo Crawford, este fundamento, que é a base da moralidade, é simbolizado pelo

belo e pelo sublime.(AT 157) “A beleza é portanto o símbolo da base da moralidade pois a experiência do belo resulta de nós mesmos, supra-sensivelmente, legislando um princípio que determina como nós conhecemos o mundo pela experiência”.

Nun haben wir nur eine einzige Art Wesen in der Welt, deren Kausalität teleologisch, d.i. auf Zwecke gerichtet und doch zugleich so beschaffen ist, daß das Gesetz, nach welchem sie sich Zwecke zu bestimmen haben, von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als notwendig, vorgestellt wird. Das Wesen dieser Art ist der Mensch, aber als Noumenon betrachten...(KU B 398)

4.4. A articulação entre estética e ética na terceira Crítica não carece de fundamentação transcendental, como o quis Crawford, mas pode ser abordada apenas por analogia, mesmo partindo da noção de finalidade. Com efeito, é o conceito de finalidade da natureza que permite a ligação entre o sensível e o inteligível, segundo a articulação entre as três Críticas, delineada pelo próprio Kant. Mais precisamente, é na concepção kantiana de uma antropologia do ponto de vista pragmático que encontramos toda uma articulação das três faculdades com a “natureza humana”, simultaneamente concebida como noumênica e fenomênica.¹⁰³ Assim, através de uma concepção do homem enquanto fim terminal (*Endzweck*) relacionado à natureza teleologicamente concebida, pode-se reformular o problema kantiano de entender como a liberdade enquanto instância supra-sensível intervém no curso fenomênico do mundo natural. Vemos assim que pode-se perfeitamente observar uma analogia entre o uso regulativo da razão na KrV e o argumento teleológico na KU: longe de concluir sobre a

¹⁰³. Cf. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), traduzida para o francês (a partir da segunda edição, de 1800) por Michel Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 1970. Esta obra é examinada na minha tese, no contexto da leitura que Foucault faz de Kant. Cf. *On the Genealogy of Modernity*, op. cit.

existência de uma causalidade transcendente ao curso da natureza, trata-se simplesmente de reafirmar a autonomia da razão prática. Não que a moralidade esteja implicada na reflexão teleológica, nem que a ética seja pressuposta numa formulação da dedução de juízos estéticos: conclui-se apenas que há, na verdade, uma concordância entre as faculdades e os seus princípios a priori (*Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Endzweck*). Como observou Lebrun,

“Concordância (*Zusammenstimmung*) é uma das palavras essenciais da *Crítica [da Faculdade] do Juízo*. Enquanto a primeira *Crítica* tornara inteligível o acordo entre a forma da natureza e nosso entendimento, a faculdade de julgar nos coloca em presença de concordâncias contingentes, e, não obstante, maravilhosas demais para serem atribuídas ao acaso... É esta finalidade formal que o juízo de gosto permite analisar: quando digo que uma coisa é bela, quero dizer que sua representação parece destinada a colocar minha imaginação em uníssono com meu entendimento; aprecio a concordância espontânea entre a representação de uma coisa natural e minhas faculdades de conhecer, e o sentimento de prazer que então experimento nada mais é que a constatação dessa concordância. Mas a faculdade de julgar, por si própria, não pode ultrapassar essa constatação. Que formas finais tenham sido realmente dispostas em vista de seu exercício e que isto seja um fim da natureza, a faculdade de julgar não o poderia afirmar”.¹⁰⁴

Como Lebrun o mostra neste mesmo ensaio, a consonância entre a *Urteilkraft* estética e a *Vernunft* prática revela a função propedêutica da teleologia para uma teologia moral e para uma filosofia da história. Não se

¹⁰⁴. G. Lebrun, “A Razão Prática na Crítica do Juízo”. In *Sobre Kant*. São Paulo: Edusp, 1993, p. 103-4.

trataria, portanto, de um sutil retorno ao finalismo metafísico, pois Kant mantém a distinção entre os usos teórico e prático da razão de maneira sistemática, ao longo das três *Críticas*. É neste ponto particular, que Nietzsche – semelhantemente a Schopenhauer e, em menor proporção, a Hegel— vai realizar uma leitura de Kant que trai uma “metafísica teleológica”, totalmente estranha ao sistema kantiano. Notamos, *en passant*, que Lebrun suspeitou de um sutil retorno à teologia da história, em muitas leituras da terceira Crítica que aproximam o intento teleológico kantiano de um plano salvífico, como foi explicitamente formulado por Sto. Agostinho e Lutero e secularizado pelas concepções historicistas hegelianas e marxistas. A teologia política seria, neste caso, apenas o corolário de tais leituras.

CAPÍTULO CINCO

Teoria Crítica da Religião: Habermas, Naturalismo e Universalismo Ético-Moral

*Geneticists have shown that biology contributes to theology. How religious you are seems to depend on your genes. This has encouraged faith in the idea that there is an innate religion module in the brain that makes some of us into sceptics and others into true believers. Calvin and Nietzsche just had their god-spots set on a different switch. (Jesse Prinz, *The Conscious Brain*. 2012, p. 842)*

5.1. Gostaria de esboçar aqui uma modesta contribuição para a teologia política e filosofia da religião desde uma perspectiva habermasiana que poderia ser caracterizada como a de um perspectivismo pragmático-formal. Segundo Jürgen Habermas, ao invés de partirmos de uma crítica materialista da ideologia ou da cultura como propuseram expoentes da primeira geração da Escola de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse), seria mais proveitoso para uma teoria crítica da sociedade e, neste caso, do complexo fenômeno religioso, se partíssemos de uma teoria discursiva capaz de dar conta da correlação das diferenciações sistêmicas e dos diferentes aspectos culturais, sociais e interpessoais do mundo da vida compartilhado pelos membros de uma sociedade. Segundo tal concepção dual de sociedade (ou seja, tomada ao mesmo tempo como sistema e mundo da vida), parece-nos trivial ou superficial supor que o fenômeno da religião estaria relegado à esfera privada como um fenômeno típico do mundo da vida em uma sociedade cada vez mais secularizada e racionalizada.

Este, de resto, foi um dos graves erros da associação quase mecanicista entre esclarecimento e secularização, progresso da ciência e declínio da religião, como vaticinaram Adorno e Horkheimer com respeito às patologias sociais de um mundo cada vez mais desmistificado e desencantado com seus próprios processos de racionalização e modernização. Um dos intentos originais da reformulação habermasiana da normatividade moral (ética do discurso) foi justamente articulá-la com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (ou seja, das formas de reprodução cultural, societária e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, dar conta dos complexos processos de reprodução social -- material e simbólica-- em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle --notadamente, poder e dinheiro--, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros. Através das centenas de obras e autores citados nos dois volumes de sua *Teoria do Agir Comunicativo* (1981), os nomes de Marx, Weber, Durkheim, Mead e Parsons vêm ocupar um lugar destacado, sobretudo a concepção weberiana de “racionalização”, que é tomada como ponto de partida para compreendermos os complexos processos de modernização de nossas sociedades democrático-liberais. Em *Direito e Democracia* (1992), Habermas se propõe mostrar por que o medium do direito se apresenta como o melhor candidato para explicar, em nosso atual contexto efetivo de racionalização e modernização, como se dá o “nexo interno entre sociedade e razão”, ou entre as “circunscrições e coerções pelas quais transcorre a reprodução da vida social”.

Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o Estado moderno secular, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia moral e política. A fim de evitar a auto-referencialidade da razão prática kantiana (o “fato da razão”), Habermas reconcebe a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias para uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. Na medida em que busca resgatar uma concepção comunicativo-normativa de intersubjetividade inerente às estruturas performativas de nossas relações, vivências e práticas cotidianas, tanto em termos fáticos de aceitação social (*soziale Geltung*) quanto em termos contrafáticos de validade (*Gültigkeit*) ideal, Habermas parece não se contentar com uma solução simplista como a que seria oferecida pelo ateísmo marxista.¹⁰⁵ Mesmo nos seus primeiros e seminiais escritos que definem o programa reconstrutivo da pragmática formal, Habermas já mostrara que a posição de um filósofo agnóstico, enquanto investigador da autocompreensão das ciências sociais, deve manter em aberto as diferentes perspectivas de observadores e participantes num fenômeno que é atravessado, do princípio ao fim, pela questão da alteridade do outro. O seu ateísmo metodológico não poderia, todavia, ser confundido

¹⁰⁵ Cf. Luiz Bernardo, *Religião e Modernidade em Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

com uma profissão de descrença ou crença anti-religiosa. (Habermas, 1998, p. 4)

Como estou situando a minha abordagem no campo da filosofia da religião, com um interesse particular pela interface com a ética e a filosofia política, não pretendo reconstruir aqui os diferentes insights e intuições que Habermas nos oferece desta problemática ao longo de sua obra monumental, mas limito-me apenas a focar a sua atitude de suspensão de juízo como uma *skepsis* metodológica que nos ajuda a evitar as aporias do naturalismo, materialismo e ateísmo sem optar, todavia, por uma concepção religiosa ou teísta, justamente por causa da sua postura kantiana contra uma filosofia religiosa. (Habermas, 2007, p. 278) No seu *Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas observa que:

“O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal à secularização de valores e normas etc.” (Habermas, 2000, p.5)

5.2. Além de distinguir entre uma modernização cultural e uma modernização social, respectivamente vinculadas a uma concepção weberiana de racionalidade e a um processo de modernização das esferas diferenciadas do direito, da política e da economia na sociedade, Habermas reconhece que esses processos são hoje irreversíveis e inevitáveis --assim como pensamos hoje sobre a globalização e a juridificação-- e, ademais, estão desacoplados da modernização cultural. Assim, a chamada condição pós-moderna hoje, desde uma perspectiva sociológica,

significaria que a autocompreensão cultural do modo de ser moderno é suspensa ou suprimida, embora os processos sociais continuem em curso. Segundo Habermas,

“As premissas do esclarecimento estão mortas, apenas suas consequências continuam em curso. Dessa perspectiva, uma ininterrupta modernização social auto-suficiente destaca-se dos impulsos de uma modernidade cultural que se tornou aparentemente obsoleta; ela opera apenas com as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais se fundem em um sistema pretensamente imune a influências”. (Habermas, 2000, p.6).

Os três temas weberianos de toda pesquisa interdisciplinar sobre a sociedade moderna —modernização, secularização e racionalização— nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização. Embora não possa desenvolver este ponto aqui, a minha hipótese de trabalho em torno da reconstrução habermasiana da teoria crítica tem focado a sua ambígua concepção do agir instrumental, por exemplo, quando demoniza a tecnicização das formas comunicativas da vida moderna ao mesmo tempo em que busca resgatar o potencial emancipatório de um procedimentalismo deliberativo em sua concepção de democracia radical. A juridificação, ora tomada em um sentido pejorativo reificante, ora tomada como dispositivo salutar de processos deliberativos democráticos, é um dos melhores exemplos. De resto, tanto Habermas quanto Heidegger seguem a intuição weberiana de que a modernidade operou uma diferenciação sistêmica entre a tecnologia e a arte, originariamente entendida como *techne* mas não redutível a um sistema científico de técnicas, resultante de uma reificação, objetificação ou coisificação do

objeto da ação técnica --no caso de Heidegger, uma entificação do ser intramundano, no caso de Habermas, uma colonização sistêmica do mundo da vida e das relações intersubjetivas. Assim, a des-deificação de conceitos teológico-medievais tais como soberania e autoridade, segundo o modelo weberiano-habermasiano, prepara o terreno para a emergência de novas funções sociais a serem desempenhada em um novo sistema de *media* entre complexas interações e arranjos institucionais exigidos pela sociedade moderna, a saber, um novo sistema de direitos inerente ao Estado moderno e a uma estruturalmente transformada esfera pública. Enquanto agente soberano por excelência pelo *medium* do direito, através de suas instituições sociais, econômicas e políticas, espera-se do Estado moderno que se legitime precisamente pelo processo de uma extensão cada vez maior de liberdades básicas e direitos fundamentais a um maior número de seus cidadãos e de maneira cada vez mais igualitária, numa concepção que tem sido caracterizada como o Estado democrático de direito (*Rechtsstaat, rule of law*), destacando cada vez mais a atuação da sociedade civil, ao ponto de muitas vezes minimizar o papel do Estado ou de se confundir com o mesmo. Com efeito, as mais recentes formulações de uma democracia deliberativo-participativa, em autores como Rawls e Habermas, só corroboram tal problemática correlação, na medida em que a juridificação acaba por trair a fundamentação secularizada da autoridade política, na própria busca de um ideal democrático normativo, que seja irreduzível a quaisquer concepções particulares de uma tradição moral, cultural ou religiosa, sobretudo em modelos fundamentalistas. Para além dos intermináveis debates entre universalistas e comunitaristas, por um lado, e entre modernistas e pós-modernos, de outro lado, o problema da legitimação do Estado moderno frente a uma democratização cada vez mais comprometida com sua inevitável juridificação, parece questionar as conquistas da

secularização, supostamente capazes de consolidar definitivamente a racionalização das mais variadas esferas e formas de vida sociais. Segundo tal concepção sociocultural da modernidade, partimos da constatação histórico-cultural da emergência do Estado moderno à luz de processos secularizantes, desde as primeiras formulações de teorias contratualistas e do direito natural, culminando com o liberalismo clássico e as revoluções dos séculos XVII e XVIII (notavelmente, a Revolução Gloriosa na Inglaterra, em 1688, a Independência das colônias americanas, em 1776, e a Revolução Francesa, em 1789). As guerras religiosas, coincidindo com o impacto causado pela Reforma protestante e subsequente Contra-Reforma na Alemanha, Suíça, França, Holanda e Grã-Bretanha, assim como as lutas emancipatórias de inúmeros povos e grupos sociais acentuam o desenvolvimento de processos democratizantes constitucionais (muitas vezes sem necessariamente comprometer um regime monárquico, como se deu com o parlamentarismo britânico) de maneira paralela ao processo secularizante, que se observa inicialmente nos países que aderem ao princípio luterano de separação entre Igreja e Estado e a uma nova suposta forma de religião civil, já antecipada pelo deísmo e pelos adeptos do Esclarecimento. No caso de nosso continente latino-americano e mais particularmente de nosso País, é interessante assinalar o desenvolvimento do positivismo, justamente durante as lutas pela independência quando da emergência dos novos Estados nacionais.

5.3. Desde uma perspectiva sistemático-conceitual da secularização, podemos divisar o processo de democratização, partindo das diferentes teorias sobre a modernidade. Vemos, por exemplo, como em sua *Vorlesung* de 1940 sobre Nietzsche, Heidegger buscou discernir o “novo” da nova época (*das Neue der neuen Zeit*), ou seja, qual seria afinal a especificidade da modernidade, e rejeitou a escolha de Maquiavel ou da secularização (*Säkularisierung*) da

religião cristã para definir o “problema da modernidade”. Ora, segundo o pensador da Floresta Negra, para que haja secularização ou mundanização (*Verweltlichung*), é mister desde sempre (*immer schon, toujours déjà*) um mundo (*Welt*), em vista do qual e no interior do qual se mundanizar. Se descontarmos o intuito programático de denunciar a relação entre humanismo e secularização, na medida em que o mundo cristão, tanto para Heidegger como para Nietzsche, teria sido preparado pelo humanismo metafísico, podemos mesmo assim reconhecer que a embricação entre a concepção greco-romana da metafísica e a interpretação cristã do mundo, mediatizada pela latinização do cristianismo, faz jus ao que tem sido comumente identificado como mundo ocidental secularizado ou civilização judaico-cristã ocidental. A constatação empírica das conquistas da modernidade pela civilização ocidental (avanço científico, progresso tecnológico, democratização e direitos humanos) é problematizada pelas tremendas contradições de seus próprios processos (genocídios, imperialismo, colonialismo, totalitarismo, exploração do ser humano e exclusão social). Num outro registro, seria possível mostrar em que sentido também o Islamismo e outras culturas não-européias participam de tal processo civilizatório ocidental, ao contrário do que parece sustentar a ideia de um “choque civilizatório” (*clash of civilizations*). De todo modo, antes mesmo da *Seinsgeschichte* heideggeriana, podemos seguir Karl Löwith, quando buscou mostrar em que sentido a origem da secularização pode ser encontrada na filosofia da história de Hegel e mais tarde na teologia ou filosofia da secularização de Feuerbach. Ernst Bloch e sobretudo Hans Blumenberg seguem também tal direção, mas com intentos diferenciados, notavelmente quanto às concepções desenvolvidas por Carl Schmitt e Leo Strauss. A obra de Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhkamp, 1966), compreendendo os três volumes revisados e reintegrados numa nova edição de 1988 (“Säkularisierung

und Selbstbehauptung,” “Der Prozess der theoretischen Neugierde” e “Aspekte der Epochenswelle”), é de particular importância para esse eixo teórico-conceitual.¹⁰⁶ Finalmente, em seu aspecto propriamente sociopolítico, seguindo a crítica de Hegel a Kant, autores como Luhmann, Rawls e Habermas têm privilegiado uma análise institucional da sociedade em detrimento do atomismo ou individualismo metodológico clássicos, mas comprometendo o papel do Estado moderno em favor da juridificação enquanto mecanismo procedimental moderno de fundamentação do político. Pode-se mostrar que esse problema de legitimação do Estado é refletido também num nível de relações internacionais, quando se trata da justiça global. Com efeito, os desafios do direito internacional com relação a diferentes concepções de valores culturais e religiosos parecem inviabilizar uma concepção auto-reguladora e inexorável da secularização, sobretudo em sociedade islâmicas e em várias culturas para as quais a democracia ainda permanece um modelo a ser imposto violentamente. O presente fenômeno da globalização e seus desafios normativos, assim como a questão hodierna do multiculturalismo, são, portanto, objeto de uma investigação sobre o complexo processo da secularização e sua relação com o destino da democracia no século XXI, problematizada tanto no sentido de assumir o laicismo implícito em sua emergência política quanto no sentido de questionar novamente uma tal correlação. É corroborada, assim, a tese weberiana: “Sempre que o conhecimento empírico-analítico levou conseqüentemente a termo o desencantamento do mundo e a transformação deste num mecanismo causal, surge definitivamente a tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo

¹⁰⁶ Cf. H. Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*. Trans. Robert M. Wallace. The MIT Press, 1999.

é um cosmo ordenado por Deus e que, em conseqüência, possui algum tipo de orientação e de sentido éticos”.¹⁰⁷

5.4. Habermas tem assumido posições bastante ambíguas quanto ao uso de “um argumento moral religiosamente informado” na esfera pública, mas recentemente tem procurado revisar ou tornar mais claras as suas posições, seja para sair em defesa do cristianismo (que em última análise assegurou a formação dos valores básicos da modernidade --tais como a liberdade, igualdade e justiça) seja para corroborar a irreversibilidade da concepção secular de separação entre Igreja e Estado. Assim, muitos têm, a meu ver erroneamente, qualificado Habermas de ateu secular (*secular atheist*) ao asserir que vivemos em uma sociedade pós-secular onde as conquistas emancipatórias da modernidade e da democracia social levam-nos a revisar nossas ideias tradicionais de religião e racionalidade, fé e saber (*Glauben und Wissen*, 2002). Para além da interlocução com o então cardeal Ratzinger, quando declarou que a Igreja deveria reconhecer a sua esfera de influência dentro dos limites da discursividade pública, mediada pelo agir e razão comunicativos, Habermas procurou se corrigir com relação a uma visão um tanto limitada e ambígua da secularização como transferência de propriedades da Igreja à autoridade do Estado secular (quando da outorga do Prêmio da Paz em 14/outubro/2001, *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels*). Desta forma, Habermas procura voltar a Kant, numa releitura da filosofia da religião, quase reduzida a uma versão pluralista da ética da reciprocidade ou da regra de ouro que estaria na base de toda religião particular com pretensões universais. Vários dos seus relatos em entrevistas e ensaios mais recentes foram coletados em quatro publicações: *Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity* (Cambridge MA: MIT Press, 2002), *Time of Transitions* (Polity

¹⁰⁷ M. Weber. *Gesamemele Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, 1963, p. 564. *Apud* Habermas, 1987, t. I, p. 217.

Press, 2004), *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007 [*Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, 2005]. É sobretudo no terceiro volume que encontramos o cerne do pensamento habermasiano sobre a filosofia da religião, especialmente nos capítulos oito (sobre Kant) e cinco (sobre a religião na esfera pública), como atestam Hans Joas em sua resenha (“Die Religion der Moderne”, *Die Zeit* 13.10.2005) e o *European Journal of Philosophy* (Spring 2006). Seguindo uma intuição de Joas, creio que todo o projeto pós-metafísico da teoria do agir comunicativo tenta dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do agente moral ou ator social, desde as investigações seminais sobre a lógica das pesquisas sociais no final dos anos 60 (*Zur Logik der Sozialwissenschaften*) até as suas formulações de teorias discursivas da democracia e do direito nos anos 90. Segundo tal “dualismo de perspectivas” (da 1ª, 2ª e 3ª pessoas em interdependência comunicativa, intersubjetiva e co-constitutiva de sentido), Habermas logra destarte integrar os últimos resultados de pesquisas empíricas do naturalismo (em biogenética, neurociências, inteligência artificial, ciências cognitivas, biologia molecular) aos legados filosóficos e culturais tradicionalmente associados a reflexões sobre a normatividade inerente a relações intersubjetivas do mundo da vida. (Habermas, 2007) De uma maneira geral, o naturalismo nos remete a uma atitude secular, científica, consagrada pela expressão programática de uma “epistemologia naturalizada” segundo Quine. De uma maneira mais específica, Habermas se refere a uma tendência entre neurocientistas alemães, como Wolf Singer e Gerhard Roth, que reduzem processos mentais a condições físico-fisiológicas observáveis. Segundo tal perspectiva empirista, a consciência e a liberdade não passam de ilusões ou *desiderata* quiméricos, como as grandes metanarrativas do idealismo alemão, da psicologia tradicional e da psicanálise. Assim como o naturalismo seria incapaz de justificar a

normatividade prática de uma moral particular ou de princípios éticos gerais sem incorrer em falácia naturalista (de derivar um dever-ser ou proposição prescritiva a partir de uma premissa descritiva ou do ser), desde um ponto de vista semântico ou pragmático-linguístico seria impossível reduzir jogos de linguagem cotidianos a uma descrição objetificante de processos conscientes, segundo uma famosa palestra de Wilfred Sellars em 1960 (“Philosophy and the Scientific Image of Man”):

“The point of departure for this naturalization of the spirit is a scientific image of man that also thoroughly desocializes our self-conception. Of course, this can succeed only if the intentionality of human consciousness and the normativity of our behavior in such a self-description disappears without a trace. Such a theory must explain, for example, how people can obey or disobey rules -- whether grammatical, conceptual or moral. Sellars’s students misunderstood their teacher’s aporetic thought-experiment as a research program, and they are pursuing it to this day. The application of a scientific modernization of our everyday psychology has even led to attempts at a semantics that postulates a biological explanation for the very content of our thoughts. But even these most advanced theses still appear unable to explain that difference between Is and Ought that comes into play whenever we disobey rules”. (*Faith and Knowledge*, 2001)

A meu ver, problemas contemporâneos de ética aplicada (não apenas em bioética e biotecnologia, mas também em políticas públicas, direitos humanos e ética ambiental) apenas corroboram a tese habermasiana de que uma moral universalizável depende de uma forma de vida que a complementa a meio-caminho (“universalistic morality

is dependent upon a form of life that *meets* it halfway”).¹⁰⁸ Segundo Habermas, numa situação pós-secular, a religião não seria mais exitosa em sua pretensão de fundamentação última da realidade --assim como não são exitosos argumentos metafísicos e transcendentais--, mas poderia ocupar espaços públicos decisórios mais amplos e decisivos do que aqueles delineados pelo liberalismo político de Rawls, assim como novas formas de vida e movimentos sociais que não se restringem à esfera privada, ao fundamentalismo ou a interesses particulares questionáveis quanto à promoção do bem comum. No caso do teísmo das religiões monoteístas depois dos atentados de 11 de setembro de 2001, permanece o desafio de evitar a chantagem dos choques civilizatórios e transgressões da separação moderna entre Igreja e Estado, de forma a motivar cidadãos religiosos a manter o diálogo com religiosos de outras confissões e não-religiosos. A autocompreensão de nossas próprias tradições religiosas, de seus valores morais e elementos culturais, segundo Habermas, fazem parte do constante aprendizado de uma modernidade incompleta, a partir da qual podemos situar nossa investigação em filosofia da religião.

5.5. Tal pesquisa interdisciplinar sobre a religião, que poderia ser concebida como uma fenomenologia da religião, seria capaz de dar conta da questão “o que significa ‘religião’”, envolvendo abordagens empíricas da antropologia cultural, da sociologia, da psicologia e da história das religiões, para além de estudos teológicos e da filosofia da religião. Para limitar-me a esta última, tratar-se-ia programaticamente de responder as seguintes questões:

(1) Como lidar com o conflito de interpretações religiosas enquanto doutrinas abrangentes, conflitantes e incompatíveis entre si, segundo a formulação rawlsiana, capazes de subscrever a um consenso político de sobreposição (*overlapping consensus*)? Seria plausível limitarmos

¹⁰⁸ Cf. J. Habermas, *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, p. 207.

o uso público do discurso religioso a um uso político qualificado como sugere Rawls? É o universalismo compatível com o comunitarismo? Como responder ao desafio hodierno do pluralismo e do relativismo cultural, sem sucumbir ao relativismo moral, ceticismo, historicismo ou niilismo? Este primeiro conjunto de questionamentos e problemas (que poderia ser resumido na fórmula lapidar “o fato de pluralismo”) é, na verdade, o ponto de partida da análise habermasiana da religião na esfera pública.

(2) Seria o realismo teológico defensável? Pode-se falar da objetividade da realidade divina do mesmo modo como falamos de fenômenos físicos e naturais? Aqui voltamos ao problema fundamental da metafísica de opor realismo e anti-realismo e suas implicações para o naturalismo e a religião, em termos de dualismo e monismo. Embora os chamados argumentos transcendentais ainda me pareçam os mais plausíveis para substituir os tradicionais argumentos metafísicos, ontológicos, cosmológicos e teleológicos em uma abordagem pós-metafísica da filosofia da religião, Habermas insiste em destrancendentalizar a crítica ao naturalismo e ao fisicalismo.

(3) Afinal, podemos recorrer a concepções de ontologia, subjetividade e linguagem que seriam racionalmente articuladas com uma concepção de metafísica defensável? Ainda faz sentido recorrer a argumentos filosóficos para justificar a fé em Deus ou crenças religiosas? Desde uma perspectiva pragmático-formal, Habermas pretende superar o recurso à metafísica (algo que o aproximaria de uma atitude naturalista) e evitar a tomada de posição entre o teísmo e o ateísmo, mantendo sua ambígua *skepsis* de terceira via --a meu ver, uma postura estratégico-política para evitar posições mais ou menos liberais, republicanas ou comunitaristas.

(4) É possível falar sobre o inefável? Ou sobre Deus enquanto Totalmente Outro? Como falar de uma experiência que efetivamente transcende nossa existência humana? Habermas não tematiza esse tipo de questionamento, embora sua tese

doutoral tenha versado sobre Schelling: “Das Absolute in der Geschichte”. Em vários de seus escritos sobre autores como Kierkegaard, Benjamin e Bloch, Habermas parece deliberadamente afastar-se de questões teológicas, ao mesmo tempo em que reconhece a grande contribuição dos temas judaico-cristãos da transcendência e da alteridade do outro para o pensamento ético-político ocidental.

(5) Como relacionar, afinal, fé e razão? (6) Seria a religião redutível a um fenômeno social? (7) Seria a religião redutível a uma dimensão moral ou a uma ética? Pode a religião dar uma resposta satisfatória ao problema do mal? Para responder a essas três problemáticas, Habermas recorre explicitamente à filosofia kantiana da religião. Fé e razão não se deixam reduzir reciprocamente, assim como não se fundamentam relacionalmente. Todavia, na medida em que a razão se mostra prática, a religião concebida em termos racionais acaba por reduzir-se essencialmente a princípios morais e estes, segundo Habermas, só podem ser articulados em relações intersubjetivas, social e culturalmente mediadas através de processos de socialização, internalização, assimilação e aculturação, ou seja, através de processos de aprendizagem (*Lernenprozesse*) pelos quais as crenças, atitudes e valores morais, religiosos e políticos são compartilhados por atores e agentes em diferentes formas de vida social (*Lebensformen*, i.e. formas de vida que dão sentido à nossa linguagem sobre a realidade social em que vivemos, o nosso mundo da vida, *Lebenswelt*).

(8) Em que sentido seria plausível relativizar, reinterpretar e/ou desconstruir uma dada tradição ou compreensão de conceitos religiosos de forma a torná-los mais defensáveis ou aceitáveis em termos de razoabilidade? Se a secularização e outros movimentos culturais parecem exitosos ao relativizar certas tradições religiosas, como as religiões mantêm uma identidade ortodoxa sem cismas, divisões ou desvios doutrinários? (9) Como procedemos a uma divisão disciplinar entre a filosofia da religião, a teologia

e as abordagens empíricas das ciências da religião? (10)
Existe alguma diferença entre religião e misticismo? (11)
Crentes, agnósticos ou ateus podem ter a última palavra?

Habermas não parece interessar-se por essas últimas questões, na medida em que escreve como filósofo social e não como teólogo ou cientista da religião. A meu ver, essas questões, conjuntos de problemas e teses diretrizes sobre a filosofia da religião permanecem de certo modo indecidíveis --assim como os argumentos e conclusões de ateus, agnósticos e crentes-- mas podem nos ajudar a definir uma certa metodologia em uma pesquisa interdisciplinar em filosofia da religião. Assim, poderíamos seguir uma intuição habermasiana quanto à filosofia kantiana da religião e propor um perspectivismo pragmático-formal, cuja tese central corrige e reconstrói uma semântica transcendental, podendo ser provisoriamente reformulada nos seguintes termos: as relações possíveis de se articular entre a ontologia social e a intersubjetividade inerentes a uma fenomenologia do mundo da vida nos remetem a três perspectivas epistêmicas ou paradigmas defensáveis quanto à relação entre teoria e práxis, sem serem exaustivas nem excludentes quanto aos outros dois paradigmas, mas inevitavelmente pressupondo uma correlação entre ontologia, subjetividade e linguagem. Seguindo Foucault, Apel e Habermas, os três paradigmas em questão poderiam ser respectivamente denominados de paradigma ontológico, paradigma da subjetividade e paradigma da linguagem, na medida em que buscam dar conta do problema da reprodução social do mundo da vida em três modelos diferenciados de uma fenomenologia sociológica descritiva, de uma hermenêutica da intersubjetividade e de uma teoria pragmático-formal do discurso. O perspectivismo pragmático-formal, assim como sua variante semântico-transcendental, se propõe, portanto, a reformular a problemática da articulação entre ontologia, subjetividade e linguagem sem pressupor nenhuma relação fundamental entre sujeito e objeto, nenhum dualismo

ontológico ou tese de dois mundos. Trata-se de reconstruir em termos hermenêutico-formais o que seria um pragmatismo ético-político que lança mão das transformações semióticas da filosofia transcendental e da semântica analítica, sem incorrer num tipo de idealismo, psicologismo, logicismo ou positivismo lógico, e sem sucumbir aos reducionismos decorrentes da polarização entre filosofia analítica e filosofia continental. A hipótese de trabalho do perspectivismo pragmático-formal é de operar um retorno pós-hermenêutico à crítica de Hegel a Kant, tal como encontramos nos trabalhos seminais de Habermas. De resto, o problema de diferenciar entre uma argumentação transcendental, quase-transcendental e destranscendentalizada termina por nos remeter ao problema central da modernidade, a saber, se a justificativa de seu conteúdo normativo, uma vez deslocado da subjetividade transcendental em direção a uma intersubjetividade histórica e linguisticamente socializada, situada e contextualizada, não seria redutível a um pseudoproblema naturalista ou cairia sutilmente em outra forma de argumentação transcendental (ou quase). A partir de tal perspectivismo, torna-se defensável uma reformulação do Paradoxo Fundamental da Religião através das duas premissas:

(1) Toda religião reivindica ser absolutamente verdadeira. (2) Na medida em que não podem todas ser igualmente verdadeiras, as religiões estão fadadas a algum tipo de contradição performativa e estão todas sob suspeita. Assim, muitos crentes e estudiosos de religiões evocam (1) a fim de ressaltar a universalidade da aspiração religiosa entre os seres humanos, para além das distinções particulares e, muitas vezes, o fazem com o intuito de promover o universalismo inter-religioso. Universalismo e particularismo seriam, desse modo, compatibilizados sem necessariamente recorrer a argumentos filosóficos ou teórico-conceituais. Por

outro lado, muitos ateus e agnósticos evocam (2) precisamente para justificar a sua descrença ou ceticismo em matérias de fé e religiosidade, alegando sobretudo os condicionamentos de auto-engano e submissão irracional a legados preconcebidos de tradições diversas. A minha tese programática é que podemos recorrer a um perspectivismo pragmático-formal, como propõe Habermas, e aceitar (1) e (2) tornando o universalismo e o particularismo aceitáveis e compatíveis. Decerto, Habermas procura incessantemente destranscendentalizar concepções modernas de subjetividade e das chamadas filosofias da consciência de forma a fazer jus às complexas hipóteses, conjecturas e explicações das ciências empíricas que estudam a evolução biológica da espécie humana e suas formas de sociabilidade. Embora Habermas rejeite a fundamentação pragmático-transcendental da ética do discurso de Apel e proclame a destranscendentalização (*Detranszendentalisierung*) da subjetividade através de uma pragmática formal (*Formalpragmatik*), creio ser possível argumentar que a sua concepção de *Lebenswelt* permanece devedora de uma fenomenologia hermenêutica (narrativas de sentido na primeira pessoa) e que poderia ser ainda caracterizada em termos semânticos transcendentais. (Habermas, 1998, p. 524) Penso aqui na caracterização do “transcendental” na teoria apeliana da linguagem, tal como a formulou Herrero em seus termos próprios termos auto-reflexivos, a saber, “a descoberta de que essas condições são transcendentais nos mostra que elas não poderão ser negadas sem cáirem em contradição performativa, porque elas estarão necessariamente presentes em qualquer tentativa de negá-las como condição transcendental do sentido dessa negação” (Herrero, 2000, pp. 169-170). Outrossim, pode-se detectar em Habermas uma transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Se, por um lado, Habermas quer evitar uma redução dos agentes morais e atores sociais a meros clientes de um sistema

reificante de mundos sociais, por outro lado, ele também procura evitar as aporias kantianas de concepções normativas como a do equilíbrio reflexivo rawlsiano. Ademais, as formas comunicativas desempenham, para Habermas, um papel catalisador e revitalizante da própria concepção fenomenológico-hermenêutica de mundo da vida. Como não há socialização humana sem razão e agir comunicativos, na medida em que estes constituem o próprio meio (*medium*) para a reprodução de mundos da vida (Habermas, 1989, p. 224), a interação orgânica entre consenso normativo e sistema institucional inerente a processos decisórios de uma democracia deliberativa nos remete desde sempre a uma correlação entre linguagem, ontologia e intersubjetividade. O próprio Habermas viu na sua guinada lingüístico-pragmática a emergência de um novo paradigma alternativo aos paradigmas ontológico e epistemológico que caracterizaram, respectivamente, as abordagens pré-modernas (teorias políticas clássicas) e modernas (filosofias da consciência) da filosofia prática. Assim como Heidegger e Foucault, Habermas buscou incessantemente uma terceira via capaz de evitar as reduções racionalistas e empiristas a diferentes versões de dualismo, monismo ou ceticismo. (Habermas, 1987b) A fim de não incorrer em historicismo transcendental, niilismo ou relativismo, Habermas acaba recorrendo a uma argumentação “quase-transcendental” que, segundo ele, evita as aporias de uma antropologia filosófica e de uma filosofia da história (inevitáveis em modelos liberais kantianos e comunitaristas hegelianos, respectivamente). Todavia, contra Heidegger, Foucault e Derrida, Habermas mantém a sobriedade de seu agnosticismo discursivo de forma a evitar o misticismo semântico de uma hermenêutica radical:

“O confinamento da razão ao seu uso prático, levado a cabo por Kant na sua filosofia da religião,

atinge hoje em dia, não tanto o fanatismo religioso, mas uma filosofia efusiva que apenas se aproveita das conotações proféticas de um vocabulário religioso e salvífico a fim de se eximir do rigor de um pensamento discursivo. Nesse contexto, Kant tem algo a nos dizer: porquanto sua filosofia da religião pode ser entendida, no seu todo, como advertência contra uma filosofia religiosa”. (Habermas, 2007, p. 278)

CAPÍTULO SEIS

Contribuições Habermasianas para uma Teologia Pública da Libertação

*It is possible that the word God has come to philosophy out of religious discourse. But even if philosophy refuses this discourse, it understands it as a language made of propositions bearing on a theme, that is, as having a meaning which refers to a disclosure, a manifestation of presence. The bearers of religious experience do not conceive of any other signification of meaning. Religious "revelation" is therewith already assimilated to philosophical disclosure; even dialectical theology maintains this assimilation. (E. Levinas, *God and Philosophy*, p. 135)*

6.1. Desde que Carl Schmitt observou que os principais conceitos da política moderna eram, na verdade, versões secularizadas de conceitos teológicos mais antigos, a Teologia Política se consolidou num espaço público pós-Vaticano II, viabilizando a aproximação de teólogos europeus como Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann e Dorothee Solle com representantes latino-americanos da chamada Teologia da Libertação. Na medida em que pensa o seu tempo (*kairos*) dentro de uma realidade social a partir da qual articula a primazia da ortopraxis sobre a ortodoxia e o primado do social sobre o individual, a Teologia da Libertação enquanto teologia pública se presta a uma inacabada reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular, à luz de contribuições seminais do filósofo frankfurtiano Jürgen Habermas. O conceito husserliano de *Lebenswelt*, enquanto horizonte dinâmico da vida humana onde emergem todas as nossas experiências (sociais, culturais, estéticas, práticas, pragmáticas, teóricas), foi

apropriado por Habermas para dar conta da complexa racionalização e secularização da sociedade moderna, cada vez mais dominada por imperativos sistêmicos (economia, ordenamentos jurídicos, estruturas político-administrativas). Em meu programa de pesquisa em curso, tenho procurado retomar uma reconstrução normativa do mundo da vida social, partindo da crítica liberacionista da teologia tradicional, de modo a explicitar os aspectos comunicativos e intersubjetivos da reprodução social e seu potencial normativo emancipatório em práticas cotidianas voltadas para o reconhecimento e o entendimento mútuos em solidariedade com os excluídos – numa esfera pública (*Öffentlichkeit*) tradicionalmente dominada por interesses burgueses, onde os mais pobres resultam de um sistema econômico de exclusão. Embora pareça deveras pessimista quanto ao potencial democrático dos meios de comunicação de massa na repolitização da esfera pública, Habermas acredita que o potencial normativo-emancipatório de movimentos sociais e de grupos religiosos como os liberacionistas pode ajudar a reconfigurar as relações dialógicas e de tolerância mútua numa sociedade pós-secular, onde se dá um verdadeiro aprendizado interativo entre razão secular e crenças religiosas. Afinal, a modernização, a secularização e a racionalização, nos termos weberianos reapropriados criticamente por Habermas, nos remetem aos problemas correlatos da legitimação do Estado moderno, sua inerente juridificação e processos reificantes de institucionalização, democratização e globalização. Assim, a des- deificação (*Entgöttlichung*) de conceitos teológico-medievais tais como soberania e autoridade, segundo o modelo weberiano-habermasiano, prepara o terreno para a emergência de novas funções sociais a serem desempenhadas em um novo sistema de meios comunicativos entre complexas interações e arranjos institucionais exigidos pela sociedade moderna, a saber, um novo sistema de direitos inerente ao Estado moderno e a

uma continuamente transformada esfera pública. Enquanto agentes políticos por excelência, pelo *medium* do direito, que compõem o Congresso nacional e os órgãos de Estado através de sua representatividade da soberania popular, parlamentares religiosos deveriam, outrossim, evitar o populismo eclesiástico e embasar a sua legitimidade num processo democrático deliberativo-participativo de extensão cada vez maior de liberdades básicas e direitos fundamentais a todos os seus cidadãos e de maneira cada vez mais igualitária, segundo a concepção que tem sido caracterizada como Estado democrático de direito (*Rechtsstaat, rule of law*). Gostaria de propor aqui uma reconstrução normativa do mundo da vida pós-secular à luz da teoria habermasiana da ética do discurso e da democracia deliberativa como uma transformação hermenêutica da chamada “interpretação kantiana” do equilíbrio reflexivo de Rawls. Com efeito, para Habermas trata-se de cultivar uma postura “pós-secular”, uma abordagem que assume, ao mesmo tempo, a contínua vitalidade global da religião e a importância de “traduzir” as ideias éticas das tradições religiosas, visando à sua incorporação numa perspectiva filosófica “pós-metafísica”.(Mendieta & Vanantwerpen, 2011, 16) Ao contrário de uma versão de teologia política anti-Esclarecimento, como a de Schmitt, Habermas é simpatizante de uma abordagem político-teológica como a de Johann Baptist Metz e de teólogos liberais que viram na teologia da libertação e movimentos sociais e culturais em democracias emergentes esforços genuínos de transformação social dentro das regras do jogo democrático. Como observaram Mendieta e VanAntwerpen a propósito do debate entre Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler e Cornel West em torno do papel da religião na esfera pública, desde que o político (*das Politische*) passou a ser desmistificado pela deliberação nas democracias modernas, concepções teológicas secularizadas, tais como “soberania” e “autoridade”, voltaram a ser revisitadas na própria

formação de opinião e vontade, inerentes a processos de aprendizagem da deliberação pública, não apenas em suas respectivas transformações semânticas mas sobretudo em suas pretensões normativas de validade. (Mendieta & Vanantwerpen, 2011, 6s.) Para Habermas, a normatividade pragmática implica uma concepção epistemológica do significado que ancora a compreensão de respostas práticas normativas do falar e agir de membros de uma dada comunidade. Segundo o naturalismo mitigado de Habermas, natureza e cultura são mutuamente complementares e contínuas, de forma que a evolução social das sociedades democráticas modernas tende a convergir para um nível mais alto na medida em que ocorre algum tipo de aprendizagem com relação a suas estruturas normativas. Em que sentido uma configuração “pós-secular” de nossas democracias hodiernas, segundo uma terminologia consagrada por Jürgen Habermas, serve um certo interesse normativo ao revisitar os complexos fenômenos sociais da religião, da secularização e do secularismo neste início de século à luz do naturalismo? Ao contrário de concepções tradicionais da secularização, um enfoque pós-secular do secularismo e dos fenômenos sociais associados à religião, inclusive na vida pública de nossas democracias, não seria capaz de eliminar pelo naturalismo o sentido normativo de pretensões de validade religiosa, sutilmente “secularizadas” em concepções morais como a sacralidade da vida ou em concepções políticas como a “soberania” e seu fundamento místico de autoridade – como atesta, em particular, a paulatina secularização de conceitos teológicos de autoridade (*auctoritas*), poder (*potestas*) e soberania (*maiestas, superanitas*), inicialmente associados ao rei como senhor absoluto (*souverain*) sobre os seus súditos (*sujets*), segundo as etimologias da palavra *kyrios* (latim, *domine*) e do nome próprio do soberano persa do século VII a.C., Ciro (*Kyros*). (Kritsch, 2002)

6.2. Assim como o naturalismo não logra eliminar a normatividade em um sentido prático-teorético inerente à

sua própria racionalidade (pretensões e reivindicações de validade e verdade), creio que a pragmática formal de Habermas converge com um naturalismo mitigado, como o de Jesse Prinz, na direção de um construcionismo social que evita, por um lado, a “des-secularização” (Berger, 1999) de discursos com pretensões metafísicas onto-teológicas para o discurso religioso e a secularização num sentido naturalista reducionista, por outro lado, que reduz a razão à realização instrumental de procedimentos ou tarefas subordinando meios a fins. Outrossim, como José Casanova (1994) tem argumentado de forma meticulosa, a secularização tem se mostrado um fenômeno muito mais complexo do que pensávamos, na medida em que pelo menos três diferentes concepções estão em jogo e interligadas de maneira interativa entre si: além do sentido weberiano usual da secularização enquanto declínio da religião na esfera pública, temos a ideia de secularização enquanto diferenciação sistêmica e da secularização enquanto privatização da religião. Temos, assim, dois grandes campos de investigação interdisciplinar sobre a normatividade: um campo empírico que tem sido desenvolvido sobretudo pela sociologia e pela antropologia da religião e um campo filosófico, em grande parte confinado a teorias normativas em ética e metaética, geralmente assumindo uma concepção instrumental de racionalidade prática individualista ou atomista -- “X tem razões para agir de tal forma”.(Railton, 2003, 27) Embora a maior parte das pessoas de carne e osso a quem se dirigem esses mesmos textos de filosofia analítica anglo-americana seja motivada por “razões” pragmáticas de outra ordem (geralmente religiosa), poucos autores de tais tradições têm se dedicado ao problema de articular o sentido filosófico de normatividade com o que se passa na prática em tais sociedades pós-seculares. Nada mais suspeito do que programas de epistemologia reformada ou de realismo moral que buscam a todo custo escamotear os seus pressupostos realistas teológico-religiosos. Creio que a leitura crítica de

autores como Habermas e Prinz pode nos ajudar a evitar o mal-estar de tais engodos metafísicos, na medida em que um *rapprochement* entre teoria crítica e ciência cognitiva, entre epistemologia social e teoria social, pode nos guiar em novas interfaces interdisciplinares de pesquisa social. De resto, Habermas, Taylor e Casanova nos mostraram de maneira independente e convincente que nossas concepções tradicionais de secularização e de secularismo nos compelem a rejeitar uma concepção monolítica, funcionalista, do que sejam tais fenômenos sociais — e do que venha a ser a própria religião. A religião é compreendida aqui como fenômeno social, mas também como crença ou conjunto de crenças cuja normatividade, tanto em termos epistêmicos quanto morais permanece insatisfatória para análises filosóficas e científicas. Dada a dificuldade em se estabelecer um discurso filosófico da normatividade, as doutrinas abrangentes morais acabam seguindo o mesmo rumo que as doutrinas religiosas antes da emergência da modernidade e dos parâmetros científicos de investigação. (Audi & Wolterstorff, 1997). Num contexto pós-secular podemos contar com a tradução de tais doutrinas para viabilizar a discussão pública. Afinal, persiste o desafio de que na religião, mais do que em qualquer outra área da psicologia humana, a alteridade do outro seja assimétrica a ponto de inviabilizar tentativas de tradução, por exemplo, de certas experiências e conceitos religiosos. Afinal, o interlocutor pode sempre alegar que tal experiência não possa ser compreendida a menos que haja uma genuína conversão à religião em questão. Para Habermas, mesmo em se tratando de uma aparente incomensurabilidade de expressões e formas de vida religiosas, o agir ético-comunicativo nos encoraja a buscar a interativa cooperação na esfera pública:

“Cidadãos secularizados não podem, à proporção que se apresentam no seu papel de cidadãos do Estado, negar que haja, em princípio, um potencial

de racionalidade embutido nas cosmovisões religiosas, nem contestar o direito dos concidadãos religiosos a dar, em uma linguagem religiosa, contribuições para discussões públicas. Uma cultura política liberal pode, inclusive, manter a expectativa de que os cidadãos secularizados participarão dos esforços destinados à tradução – para uma linguagem publicamente acessível – das contribuições relevantes, contidas na linguagem religiosa”. (Habermas, 2007, 128)

As premissas rawlsianas do liberalismo político e seu pluralismo razoável são, portanto, acatadas por Habermas desde que possam evitar a privatização do debate religioso e que permitam uma ampliação e transformação pragmático-semântica da esfera pública, onde se discute o que seja, afinal, razoável. Num certo sentido, Habermas retoma os princípios e consequências do equilíbrio reflexivo amplo, em seus sutis dispositivos de calibragem históricos, linguísticos e culturais, subjacentes a nossas concepções cotidianas de crenças e valores. Decerto, Habermas procura incessantemente destranscendentalizar concepções modernas de subjetividade e das chamadas filosofias da consciência de forma a fazer jus às complexas hipóteses, conjecturas e explicações das ciências empíricas. Segundo Habermas, uma concepção pós-secular de razão comunicativa radicaliza e problematiza a ideia weberiana de modernidade enquanto racionalização e secularização, em concerto com as cosmovisões universais de cunho religioso ou metafísico e suas respectivas reivindicações normativas e pretensões de validade. Segundo a conhecida tese weberiana, “Sempre que o conhecimento empírico-analítico levou consequentemente a termo o desencantamento do mundo e a transformação deste num mecanismo causal, surge definitivamente a tensão contra as pretensões do postulado religioso de que o mundo é um cosmo ordenado por Deus e que, em consequência, possui algum tipo de orientação e de

sentido éticos”. (Weber, 1986, 564) Embora não possa desenvolver esse ponto aqui, creio que a insuficiência de argumentos metafísicos e metaéticos em favor do realismo moral não apenas mantém em aberto a chamada “*open question*” do argumento de Moore (isto é, a impossibilidade de reduzir o “bem” *moral* a algo *natural*), mas também corrobora a suspeição contra o realismo teológico-religioso.

6.3. A fim de tematizar o que está em jogo no problema normativo do naturalismo, devemos revisitar o que vem a ser, afinal, o pós-secular segundo Habermas. Antes de mais nada, a sociedade pós-secular não é dada, como “fato bruto” da realidade social objetiva, mas resulta de uma construção social, de uma representação pública, intersubjetiva, de representações subjetivas individuais e de um certo imaginário social coletivo. O problema de articular crenças individuais e coletivas já tem sido explorado, independentemente, pela epistemologia social e pela teoria crítica, embora uma maior interlocução entre essas duas tradições ainda esteja por ser implementada. Tanto a ideia habermasiana de sociedade pós-secular quanto a crítica de Prinz aos reducionismos naturalistas e normativistas podem nos ajudar a revisitar uma concepção pragmatista de democracia que reconcilie liberdades individuais e igualitarismo, de forma a evitar as armadilhas e os preconceitos de tradições atomistas e holistas. Se a concepção weberiana postulava uma ligação racional entre a modernização e a secularização da sociedade, no século XXI vemos que a religião não deixa de exercer influência e ter relevância na arena política e na cultura, tanto em termos coletivos da sociedade como na vida pessoal ou na conduta de vida de milhões de indivíduos. As mais variadas religiões mantêm uma importância pública em sociedades que foram amplamente secularizadas. Portanto, a descrição da sociedade moderna como sendo pós-secular refere-se a uma mudança de consciência que Habermas identifica com o pensamento pós-metafísico em sua percepção dos conflitos

globais e religiosos, com a crescente tendência à assimilação de grupos pós-coloniais de imigrantes e sua transformação em sociedades pluralistas e multiculturais. (Lafont, 2007, 241) A sociedade pós-secular desafia a autocompreensão de tais comunidades políticas. Nas sociedades secularizadas, as comunidades políticas tinham uma certa identidade secular (por exemplo, na identidade nacional), os cidadãos podiam assim se reconhecer uns aos outros como membros de uma comunidade inclusiva de cidadãos com direitos iguais. Cidadãos compartilhavam uma identidade política comum que lhes fornecia uma base de igualdade política e de cidadania igual. Com o advento do pós-secular temos uma complicada identificação entre os cidadãos, sobretudo com o advento de culturas híbridas, multiculturalismo e hibridismo cultural. De resto, Habermas critica as teorias políticas do secularismo e do multiculturalismo como sendo inadequadas em nossos tempos pós-seculares. A religião era proibida, sufocada ou perseguida pelo secularismo e banida da esfera pública, sendo empurrada e confinada ao domínio privado. Agora, ao contrário, o multiculturalismo abre a esfera pública para políticas identitárias, para o pluralismo jurídico e para os direitos coletivos culturais. No entanto, ambas excluíam a possibilidade de uma comunidade política pós-secular inclusiva e distorcem o equilíbrio entre a cidadania comum e a diferença cultural.

Se uma concepção normativa de democracia pós-secular favorece ou não uma inclusão cada vez maior de grupos sociais que seriam tipicamente excluídos de processos decisórios ou da construção de uma comunidade política (seja por suas posturas fundamentalistas, seja pela exclusão de quaisquer traços de discursividade religiosa), isso depende em parte de como entendemos a “tradução” proposta por Habermas num procedimento neutralizador (assim como em Rawls, não-metafísico ou pós-metafísico para públicos em deliberação racional coletiva). Com efeito, a característica mais importante do pensamento pós-

metafísico, de acordo com Habermas, consiste justamente no seu agnosticismo em relação à validade das crenças religiosas, na medida em que convicções religiosas não são capazes de serem apoiadas publicamente por argumentos e razões evocadas na esfera pública. (Cooke, 2006, 188) Ao contrário do que argumentam concepções onto-teo-lógicas de autores tão diversos quanto Plantinga, Swinburne, Puntel, Wolterstorff e Audi, creio que podemos, outrossim, repensar a metafísica em termos tão naturalistas como socialmente construídos. Portanto, não estou persuadido, como insinua Cooke (2006, 205), de que pressupostos metafísicos sejam efetivamente inevitáveis em filosofia social, na medida em que autores como Foucault, Rawls e Habermas foram exitosos em suas respectivas formulações originais. Como mostrou Baumeister (2011, 219), embora Cooke não acredite que a tradução por si só torne redundante o processo democrático, a sua crítica destaca as tensões entre a tese de acessibilidade geral associada com a ressalva de tradução e a concepção habermasiana de deliberação democrática. Segundo Cooke, a obrigação de traduzir religiosamente contribuições fundamentadas na esfera pública informal em uma linguagem comum acessível implica um modelo de argumentação que está fora de sintonia com o próprio Habermas quando enfatiza o poder transformador da deliberação. Para Cooke, em uma concepção transformadora da deliberação democrática, o acesso geral a argumentos não pode ser estipulado, antes da deliberação democrática ou como uma condição que tem de ser satisfeita, de fato, no final de um processo deliberativo. (Cooke, 2006, 197) Se os argumentos já devem estar acessíveis a todos no início de um processo deliberativo não haveria, como Cooke afirma, nenhuma razão para prosseguir na busca. Por outro lado, esperar que os processos deliberativos produzam resultados que, de fato, um acordo geral assegura, é definir uma meta de normatividade muito alta. Enquanto Habermas considera a acessibilidade geral

como pré-condição necessária para um consenso racional, até ele reconhece que, em sociedades pluralistas modernas, seria irrealista esperar que tal acordo pode ser de fato alcançado. Na leitura da condição de tradução institucional desenvolvida nessa pesquisa, “a acessibilidade geral” em relação à condição de mera tradução implica que todos os participantes possam reconhecer um motivo especial ou argumento como potencialmente relevantes e dignos de consideração. Ao mesmo tempo, os participantes em deliberação pública podem discordar profundamente quanto ao peso a ser vinculado a uma razão particular, uma vez que este é pesado contra outra consideração. Tais discordâncias só podem, quando muito, ser resolvidos através de deliberação pública. Acessibilidade geral, nesse sentido, mais exigente – concebida como um acordo sobre “a única resposta correta” – na verdade não pode ser estipulado, quer antes deliberação democrática ou como uma condição que tem de ser cumprida, de facto, no final de um processo deliberativo. Esta distinção entre uma leitura mínima e máxima da tese de acessibilidade geral, sem dúvida ajuda a mitigar a tensão no quadro teórico-conceitual de Habermas que Cooke esboça. Habermas coloca o problema com grande propriedade:

“A inclusão de minorias religiosas na comunidade política desperta e promove a sensibilidade para pretensões de outros grupos discriminados. O reconhecimento do pluralismo religioso pode assumir tal função de modelo porque ele traz a consciência, de modo exemplar, a pretensão de minorias à inclusão... sob o ponto de vista da inclusão equitativa de todos os cidadãos, a discriminação religiosa, qualquer que ela seja, continua sendo discriminação, não se distinguindo de outros tipos de discriminação: cultural, lingüística, étnica, racista, sexual ou física.” (Habermas, 2007, 296 s.)

6.4. Max Weber apontou para o problema da validade ou legitimidade da autoridade em relações sociais, dependendo da perspectiva do sujeito sobre o qual ela se exerce (incluindo suas relações intersubjetivas) e sendo garantida pela sujeição afetiva, emocional ou de crenças racionais na validade de tal autoridade (por exemplo, como expressão de valores éticos, estéticos ou religiosos), ou ainda pelo auto-interesse ou motivações individuais (egoísmo psicológico ou consequencialismo do tipo hobbesiano). (Weber, 1978 p. 75) As contribuições de cientistas sociais como Weber, Durkheim, Mead e Parsons devem ser revisitadas, como procurou fazê-lo Habermas, dentro de um programa naturalista mais amplo que procura re-situar processos de evolução sociocultural dentro de um quadro teórico coerente com relação a concepções e problemas de normatividade que emergem nas ciências naturais. Com efeito, o termo “epistemologia naturalizada”, forjado por W.V. Quine em alusão a sua abordagem da epistemologia introduzida em seu ensaio seminal de 1969, “Epistemology Naturalized”, seguindo várias premissas epistêmicas que encontramos em Hume, notadamente em sua crítica ao racionalismo cartesiano, seu fundacionismo e pretensão de justificar um conhecimento absolutamente seguro da verdade. Segundo Quine,

“it was sad for epistemologists, Hume and others, to have to acquiesce in the impossibility of strictly deriving the science of the external world from sensory evidence. Two cardinal tenets of empiricism remained unassailable, however, and so remain to this day. One is that whatever evidence there is for science is sensory evidence. The other...is that all inculcation of meanings of words must rest ultimately on sensory evidence”.(Quine, 1969, 75)

Assim como em Quine, o empirismo de inspiração humeana que nos interessa, desde Rawls, Prinz e o

neopragmatismo, é intersubjetivo, falsificacionista e, interessantemente, externalista, isto é, uma forma de pragmatismo político social, lingüística e historicamente constitutivo. O problema do conhecimento, assim como o de dar razões para a ação moral, permanece o grande problema humano segundo a formulação humeana. Nas palavras de Quine, "*the Humean predicament is the human predicament*". O externalismo dos naturalistas, na esteira de Hume e Quine, se oporia aqui ao internalismo dos racionalistas e de Kant, segundo o qual a justificativa epistêmica para a cognição e para a ação moral encontra-se na consciência (*cogito*) ou numa estrutura de subjetividade transcendental. Embora não me proponha a desenvolver aqui o problema internalista-externalista, creio que se trata de uma questão importante para esclarecer a problemática prático-teorética que fornece grande parte do pano-de-fundo conceitual para a articulação rawlsiana entre teoria ideal e teoria não-ideal. Com efeito, creio que todo problema de articular teoria e prática nos remete direta ou indiretamente ao debate entre racionalismo e empirismo, herdado pelo próprio modelo kantiano do idealismo transcendental. Se, como Quine sugeriu, o grande erro de Hume teria sido o de reduzir juízos analíticos a juízos a priori, universais necessários, em contraposição a juízos sintéticos, redutíveis por sua vez a juízos a posteriori, particulares contingentes, a solução kantiana, como já observara Popper, não apenas não resolve o problema da indução mas permite ainda o retorno, pela porta dos fundos talvez, do auto-engano de pretendermos justificar a ação moral com uma argumentação transcendental a priori. Esta me parece, de resto, a herança maldita da argumentação pós-kantiana que, tal como a encontramos em Rawls e Habermas, retorna ao cerne procedimental de sua universalizabilidade ao mesmo tempo em que busca livrar-se de seus dualismos.(Habermas, 2003)

Habermas procura esquivar-se do dualismo metafísico kantiano aproximando-se de uma concepção naturalista da realidade, onde a vida social emerge através de processos evolucionários (evolução natural e cultural) e de transformações sociais, dentro de uma reflexividade que se normatiza. (Habermas, 1979; 2007) O problema da normatividade dentro de um programa naturalista de pesquisa social parece ser particularmente interessante e instrutivo quando é reformulado através de questões que lidam com a evolução social e histórica das sociedades e grupos sociais humanos, dependentes de processos de aprendizagem, memória e linguagem, em contraste com a evolução propriamente biológica da espécie. De resto, permanece uma aporia inerente a toda contraposição entre natureza e cultura, inevitavelmente associada a dualismos entre o sensível e o inteligível, o empírico e o transcendental. Com efeito, ao buscar destranscendentalizar sua reconstrução do materialismo histórico, Habermas parece terminar abandonando um projeto de pesquisa promissor sobre a evolução social, o desenvolvimento societário e a dinâmica de processos históricos civilizatórios, após haver distinguido uma lógica de desenvolvimento moral independente, guiada por questões lingüísticas, semânticas e pragmáticas, em interação com atividades de produtividade inerentes à divisão social do trabalho. Esse projeto foi, todavia, retomado em escritos tardios e com a querela naturalista, em particular, em torno da questão da liberdade humana; podemos agora revisitá-lo de forma a reavaliar o problema da normatividade à luz de pesquisas em evolução sociocultural e memética.

6.5. Minha hipótese de trabalho em pesquisas sobre naturalismo e normatividade tem sido a de estabelecer, na filosofia social, uma correlação normativa socio-epistêmica (*racionalidade* ↔ *socialidade*) assim como prático-teórica (*metaética* ↔ *ética normativa aplicada*). Seguindo Alvin Goldman, ao dividir as concepções correntes de

epistemologia social em três tipos – (1) revisionismo, (2) preservacionismo e (3) expansionismo—, nos permite reexaminar concepções mitigadas ou fracas de construcionismo social, que se esquivam de reduzir questões epistêmicas e cognitivas a efeitos de processos sociológicos e rejeitam que a normatividade ou a própria verdade sejam redutíveis a uma construção social, de forma a preservar uma concepção cognitiva de objetividade e de normatividade moral. Ao contrário do relativismo, do niilismo e do ceticismo ético-morais associados ao revisionismo, pode-se destarte responder aos desafios normativos do relativismo cultural e do pluralismo razoável, evitando concepções dogmáticas, fundacionistas e inconsistentes de justificação epistêmico-normativa. Podemos explorar o enfoque de uma epistemologia social expansionista que seja capaz de responder aos desafios normativos de modelos reconstitutivos (como o de Habermas) da razão pública e das instituições e práticas sociais em sociedades democráticas pluralistas, reformulando os aportes empíricos de ciências empíricas, cognitivas e neurociências (como tem feito Prinz). Assim chegaremos a uma melhor compreensão do que seja a normatividade e implicações normativas de valorações sociais e culturais. Podemos, com efeito, pensar em várias acepções ou definições reconhecidamente correntes do que seja *normativo*, como por exemplo, em “padrões de normatividade” (*Patterns of Normativity*), tais como:

N_0 : normatividade teológica, como a normatividade absoluta de um mandamento divino (*divine command theory*) ou a normatividade absoluta estabelecida por Deus ou por uma divindade.

Como não pressuponho nenhum *ground zero* N_0 , limito-me a esboçar outras formas normativas possíveis, por exemplo, as quatro formas de normatividade e uma hipótese a ser evitada por ser autoderrotante (*Self-defeating Hypothesis*):
 $(N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4 \vee N_5) \rightarrow N_0$

N₁ (*normatividade jurídico-legal*): O normativo é o que prescreve, como uma prescrição, em contraposição ao que é descrito numa descrição de um estado de coisas. Por prescrição geralmente entendemos o que autoriza de modo performativo, como uma lei, uma sanção normativa ou algo que autoriza ou desautoriza a fazer algo, como, por exemplo, parar no sinal vermelho, seguir as leis de trânsito ou apresentar uma receita médica ao farmacêutico para comprar um medicamento na farmácia. Tal aceção legal tem um caráter performativo inquestionável (por exemplo, as leis devem ser cumpridas, seguidas) e graças a essa força normativa podemos seguir no sinal verde, assumindo que os outros devem sempre parar no vermelho, assim como esperamos que o farmacêutico nos atenda e que nos mediquemos com a devida autorização de um médico credenciado. Idealmente, a norma prescreve o que deve ser, o que muitas vezes não corresponde ao que é. Nem sempre seguimos as leis de trânsito ou muitas vezes não tomamos o remédio como deveríamos. Isso fica muito claro no uso legal e jurídico do termo, já que o próprio Direito se define como um conjunto de normas impostas pelo Estado, onde “normas” nos remetem a regras, princípios e leis básicos. Segundo Hart, o Direito somente pode ser justificado nos termos prático-normativos que definem os próprios arranjos institucionais e as fontes de obrigação, deveres, direitos, privilégios e responsabilidades das relações sociais num Estado constitucional. (Hart, 1997) Rejeitando a concepção de lei como mandamento divino ou como coação legítima absoluta, Hart oferece uma crítica sociológica de concepções tradicionais de normatividade jurídica, tais como eram compreendidas a partir de leituras de Kelsen e Austin. Se as concepções jurídico-políticas de legitimidade, soberania ou autoridade permanecem conceitos teológicos secularizados ou não, a normatividade legal prescreve e exerce com uma certa naturalidade a sua função de força vinculante que exige respeito à obrigatoriedade das leis vigentes. Decerto, o

problema do “normativismo” (normas nos remetem sempre a outras normas mais básicas) já havia sido tematizado por Hans Kelsen no início do século passado, partindo da instigante constatação de que o direito pode ser tomado tanto num sentido descritivo (de normas positivadas, por exemplo, nas diferentes codificações jurídicas da constituição e legislação vigentes) quanto num sentido prescritivo, que idealmente nos remeteria a uma norma básica (*Grundnorm*), mais fundamental e destarte primordial, focando no aspecto unicamente formal de subordinação à regra fundamental. (Kelsen, 2000)

N₂ (*normatividade lingüístico-semântica*): Normativo é o que diz respeito a normas ou padrões de gramática (lingüística) ou de significado (semântica ou pragmática), inevitavelmente contrapondo um nível do que deve ser ao do que é efetivamente. Ao tratar de “normas fonéticas” em seu texto seminal contra o programa normativo da epistemologia, Quine inaugura um programa naturalista que faça jus ao que efetivamente acontece quando *usamos* palavras para nos referir a estados de coisas. Assim, quando alguém pronuncia a palavra “vermelho” (“*red*”), por exemplo, observa-se uma normatividade lingüístico-semântica que permite, nas práticas cotidianas de conversa e de comunicação, uma certa determinação do sentido tencionado ou referido, a despeito de indeterminações ou variações do que é sensorialmente percebido, falado e ouvido, em termos de pronúncia, sotaque ou sons produzidos, para além de pressupostos de analiticidade, sinonímia e significação. (Quine, 1960, 85) A ideia quineana de uma *Epistemology Naturalized*, como puro eliminacionismo, ou a tese de que o naturalismo elimina o normativo em favor do puramente descritivo, permitiria, de resto, a emergência de novos problemas no campo epistemológico da normatividade, na medida em que crenças verdadeiras devem ser suscetíveis de serem justificadas, assim como a própria ciência, sem necessariamente recorrer a uma analogia

com a ética normativa ou argumentos analíticos. O que se observa na fonética, segundo um naturalismo forte, vale mais ainda quanto à gramaticalidade da linguagem ordinária no mundo da vida. Quando dizemos correntemente no Rio Grande do Sul ou alhures “tu fez” ou “tu falou” ao invés de “tu fizeste” ou “tu falaste”, estamos apenas tacitamente assumindo um modo de falar que alguém pode descrever, em termos antropológicos, sociológicos ou empiricamente observáveis, como sendo típicos desta região, no Sul do Brasil. Ora, neste país fala-se supostamente uma língua portuguesa normativa, isto é, que tem uma gramática normativa. Não se trata de apenas descrever como as pessoas falam em Porto Alegre, Rio Grande do Sul ou em várias partes do Brasil, ou se muitas pessoas não conjugam verbos *comme il faut* ou não fazem a devida concordância verbal na comunicação cotidiana e no falar coloquial, ao contrário das diferentes atitudes de familiaridade ou de estranhamento com relação a usos da linguagem, desde uma perspectiva intersubjetiva do mundo da vida. Neste caso, podemos até contrastar algo que pode ser descrito como uma forma de comportamento social coletivo de uma população, falantes que falam de certo modo, dentro de um contexto de população maior onde se fala a mesma língua, com diferentes expectativas normativas e competências normativas.

N₃ (*Normatividade ético-moral*): Normas sociais e normas de comportamento moral são modos de comportamento, obrigações, deveres e permissões que nos atribuímos em nossas práticas sociais cotidianas, por exemplo, quando pagamos pelo almoço ou acreditamos que temos permissão para buscarmos a felicidade sem fazer mal ou causar danos a outrem. Concepções e aceções mais abrangentes de normas sociais e de normas morais configuram um campo de normatividade ético-prescritiva. Para além da normatividade legal e lingüística, nos deparamos com uma concepção de normatividade ético-

social, no interior da qual podemos distinguir o que seria apenas um convencionalismo ou etiqueta social (costumes, *ethos* social, comportamento social) e uma forma de obrigatoriedade de cunho ético-moral, que pode ser supostamente justificada em termos religiosos ou puramente racionais (metafísicos ou não). Outrossim, o que seria justificado em termos cognitivistas, teleológicos, utilitaristas ou deontológicos pode ser colocado em xeque através de uma atitude cética em direção a um não-cognitismo, por exemplo, quando negamos a atribuição de processos cognitivos para explicar nossa indignação moral, repúdio ou reprovação de alguma prática social. Afinal, haveria como justificar a ética através de critérios normativos objetivos, cognitivos, mesmo que não partíssemos de concepções dogmáticas, religiosas ou realistas (por exemplo, de que “há fatos morais”)? Por outro lado, parece que não haveria como falar de ética sem pressupor a vida social e política dos seres humanos: a ética é desde sempre um subconjunto da filosofia política, um correlato (natural, transcendental ou socialmente construído) do “político”, na inevitável vida societária fática em cumplicidade com o Estado e seus arranjos institucionais.

N₄ (*Normatividade epistêmica*): A normatividade epistêmica é o que faz com que uma crença verdadeira constitua-se em conhecimento. De acordo com Sosa (2012, 57), a normatividade epistêmica é “uma espécie de estatuto normativo que alcança uma crença independentemente das preocupações pragmáticas, como as do atleta ou paciente do hospital”, na medida em que a verdade de uma crença não depende do agente ou sujeito que a professa: “*A true belief is said to constitute knowledge only through some such connection with the truth*”. Esta dimensão seria propriamente elaborada em concepções de epistemologia social visando o acordo entre pares (*peer agreement*). Podemos postular, *en passant*, transições no pensamento habermasiano em direção a um pragmatismo semântico-formal que abordam essas diferentes concepções

de normatividade (por exemplo, na ética do discurso e em sua concepção discursiva de verdade), buscando ancorar-se em uma concepção epistêmica de normatividade, que seria supostamente mais fundamental ou básica.

N_5 (*Normatividade econômica*): Os juízos de valor (juízos normativos) podem ser particularmente articulados em termos de justiça econômica, como a economia deveria ser ou como deviam ser os objetivos de política pública. Como Amartya Sen assinalou, tematizando o comportamento econômico e os sentimentos morais, “the impoverishment of welfare economics related to its distancing from ethics affects both welfare economics (narrowing its reach and relevance) and predictive economics (weakening its behavioral foundations).” (Sen 1998, 28) Comentando sobre esse texto, Hilary Putnam –que compartilha com Habermas que a igualdade de referência acaba por ser uma pressuposição pragmático-formal da comunicação – observa que os juízos de razoabilidade podem ser objetivos e têm todas as propriedades típicas de juízos de valor, de forma que “o conhecimento dos fatos pressupõe o conhecimento de valores [*knowledge of facts presupposes knowledge of values*].” (Putnam, 2002, 134). Putnam está, em última análise, questionando a divisão do trabalho entre o naturalismo e a normatividade, apontando para essa ambiguidade na normatividade econômica, na medida em que valores econômicos podem ser tanto descritivos quanto normativos. Tais “padrões de normatividade” (*patterns of normativity*) mostram a situação aporética de teorias fundacionistas da normatividade que acabam incorrendo em dogmas absolutistas de normatividade, de forma que:

$$(N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4 \vee N_5) \rightarrow N_0 \\ \sim N_0 . \text{ Hence, } \sim (N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4 \vee N_5) \text{ [modus tollens]}$$

Seria, portanto, inútil procurar substituir N_0 por qualquer um dos candidatos imagináveis ($N_1 \vee N_2 \vee N_3 \vee N_4$

v N₅), por exemplo, assumindo que a normatividade ético-moral ou a normatividade semântico-linguística seria um modo mais fundamental de estabelecer a força normativa da racionalidade. Parece-nos igualmente aporético tentar substituir N₀ por qualquer ideia de natureza ou qualquer forma imaginável de normatividade “natural” (como a normatividade biológica, que está em moda em círculos naturalistas do nosso século). Por outro lado, parece plausível que, assim como o equilíbrio reflexivo rawlsiano e relatos subsequentes da evolução biológico-social em termos de equilíbrios em teorias dos jogos e normas de equidade têm mostrado, uma teoria coerentista da normatividade pode ser razoavelmente articulada com versões naturalizadas de ética, direito, linguagem, epistemologia, economia, etc., como uma alternativa a concepções fundacionalistas nos dois extremos (de um normativismo e de um naturalismo reducionistas). Em todas essas acepções ou definições imagináveis do que seja *normativo* (poderíamos ainda adicionar uma normatividade lógica, dentre as mais exploradas para abordar esse tipo de problema), temos o desafio de conjugar uma compreensão do que seja *social*, nos termos de uma epistemologia social ou de uma teoria crítica da vida social, que acreditamos ser objeto de uma investigação interdisciplinar, explorando problemas que unem a concepção moderna de liberdade (e seus correlatos iluministas de autonomia, emancipação e progresso) a formulações empíricas, analíticas e continentais das ciências sociais e do naturalismo em torno do problema da normatividade, à luz de textos representativos de pensadores contemporâneos, tais como Habermas e Prinz. Em particular, obtemos uma articulação entre normatividade epistêmico-social e o intento prático-moral do agir comunicativo, num contexto pluralista que busca o acordo em meio à proliferação e disseminação do desacordo numa democracia. De acordo com David Estlund, a justificativa epistêmico-procedimental da democracia, como fora

antecipada por Rawls e Habermas, desvela a força normativa epistêmica que é pressuposta num procedimentalismo capaz de estabelecer a correlação entre autoridade e legitimidade numa democracia liberal, igualitária e deliberativa:

“The question is not how democracy might be the best epistemic device available, but how it might have some epistemic value in a way that could account for the degree of authority we think it should have. If you or someone whose opinions you trust is a knower, then the results of a modestly epistemic democratic procedure will not give you especially important epistemic reasons to believe the outcome is good or correct...The hope is to show how democracy yields moral reasons to obey the law and a moral permission to enforce it.”(Estlund, 2010, 13)

6.6. Se a partir de Hume passamos a entender a normatividade como uma concepção prescritiva (em termos de *ought*), que não pode ser inferida a partir de premissas ou de constatações descritivas (sobre o que há ou o que é, *is*), pragmatistas como Dewey, Rawls e Habermas mostraram que o propósito maior da ética não é estabelecer princípios morais universais mas resolver problemas práticos, no sentido aristotélico de *praxis* e de práticas sociais intersubjetivas, culturais, interpessoais e institucionais –por exemplo, nas relações entre seres humanos em família, associações, organizações, sociedade e instituições sociais de uma maneira geral. Neste sentido, a interface entre bioética, ética aplicada e biotecnologias favorece uma maior aproximação multidisciplinar e interdisciplinar entre a Filosofia da Mente e Ciências Cognitivas, particularmente em torno de questões sobre Linguagem, Memória, Pensamento e Evolução Social. Tem sido particularmente importante para a Filosofia da Mente propor uma concepção naturalista que viabilize a articulação entre filosofia teórica

(Epistemologia, Lógica e Filosofia da Linguagem) e filosofia prática (Ética, Filosofia Social e Filosofia do Direito), evitando formulações a priori ou de uma *philosophia prima* (e.g., metafísica dogmática), de forma a reconhecer as contribuições das ciências cognitivas para a filosofia. Segundo Habermas, uma versão fraca ou mitigada de naturalismo seria a única viável de acordo com uma pragmática formal que viabilize um universalismo moral em resposta ao relativismo cultural, onde a religião e a moral podem ser compreendidas enquanto representação social coletiva de um *desideratum* normativo (de forma análoga a um certo relativismo moral). (Habermas, 2007). Neste caso, a religião e a moral se constituem em exemplos de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e auto-engano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. Num certo sentido, somente uma concepção coerentista poderia dar conta de um sistema de crenças que se mantêm em equilíbrio reflexivo na própria busca de uma justificação epistêmico-normativa. Segundo Habermas, pela implementação de uma democracia deliberativa radical podemos realizar efetivamente a inclusão de cada Outro, pelo “princípio da inclusão simétrica de todos os cidadãos, cujo reconhecimento geral tem que ser pressuposto, caso se pretenda institucionalizar corretamente a tolerância com pessoas que seguem outras crenças ou que pensam de modo diferente”. (Habermas, 2007, 285). Podemos, assim, reexaminar problemas de normatividade e naturalismo na interface entre abordagens metaéticas e de filosofia da mente de forma a tornar relevante para uma releitura teórico-crítica da filosofia social abordagens da filosofia analítica, particularmente em epistemologia social e neurociências. Jesse Prinz, por exemplo, parte de uma teoria empirista das emoções —inspirada no *Treatise of Human Nature* de Hume— para reconstruir o que seria uma teoria

sentimentalista da moral: “Moral psychology entails facts about moral ontology, and a sentimental psychology can entail a subjectivist ontology.” (Prinz, 2004, 8) Assim como Habermas, Prinz rejeita versões metafísicas, reducionistas e metodológicas do naturalismo forte (ou fisicalismo) para reabilitar um naturalismo de transformação (*transformation naturalism*: “a view about how we change our views”) que pode ser sistematicamente revisado à luz de descobertas científicas e de resultados das ciências empíricas do comportamento, segundo um holismo quineano. Prinz chega, assim, a enunciar as três metas programáticas de sua pesquisa interdisciplinar:

“The first is to provide empirical support for a theory that was first developed from an armchair. The second is to add some details to Hume’s theory, including an account of the sentiments that undergird our moral judgments, and an account of the ontology that results from taking a sentimentalist view seriously. My third goal is to show that this approach leads to moral relativism. Hume resisted relativism, and I argue that he shouldn’t have. I also investigate the origin of our moral sentiments, and I suggest that Nietzsche’s genealogical approach to morality has much to contribute here. The resulting story is half Humean and half Nietzschean, but I take the Nietzschean part to fit naturally with the Humean part”. (Prinz, 2004, 176)

A pesquisa social interdisciplinar sobre a normatividade em democracias pós-seculares deve inserir-se, portanto, num âmbito mais amplo de questionamento filosófico, a saber, se ainda e em que medida podemos recorrer de modo consistente e defensável a uma argumentação naturalista fraca (Prinz) ou de normatividade epistêmico-semântica (Habermas) para dar conta da normatividade correlata aos horizontes do observador e do

agente moral ou ator social. Seguindo uma leitura sociológico-pragmática do segundo Wittgenstein, Habermas teria assumido a chamada tese normativa do significado, segundo a qual existem regras para o uso correto de expressões e palavras, e essas regras devem ser seguidas pelos falantes, atores ou membros de uma determinada comunidade ou grupo social. Para Habermas, a normatividade pragmática implica uma concepção epistemológica do significado que ancora a compreensão de respostas práticas normativas do falar e agir de membros de uma dada comunidade. Segundo o naturalismo mitigado de Habermas, natureza e cultura são mutuamente complementares e contínuas, de forma que a evolução social das sociedades democráticas modernas tende a convergir para um nível mais alto na medida em que ocorre algum tipo de aprendizagem com relação a suas estruturas normativas. O naturalismo fraco permite, outrossim, que processos evolutivos sociais guiados por reivindicações normativas, tanto em termos reflexivos quanto sociais, com vistas à realização universalizável de suas reivindicações normativas, sejam justificados do ponto de vista moral. Assim, uma reformulação pragmatista da esfera pública pós-secular poderia abraçar um naturalismo de transformação, tal como proposto por Prinz, e o seu relativismo cultural sem sucumbir ao relativismo moral. Tal pesquisa interdisciplinar coloca, destarte, em xeque concepções tradicionais da psicologia, da filosofia da linguagem e da ética, desmascarando o vazio normativo da evolução e a neutralidade moral da razão, a partir das críticas de Prinz ao naturalismo fisicalista (Quine) e ao realismo moral platônico (Moore), ao inatismo racionalista (Chomsky) e ao construcionismo social culturalista (pós-modernos), entre argumentos cognitivistas e não-cognitivistas, resultando num naturalismo mitigado que evita tanto o eliminativismo (que Prinz chama de “naturismo”, *naturism*) quanto um culturalismo forte (“nutrismo”, *nurturism*) decorrentes de

posicionamentos extremos da querela *nature-nurture*. Neste sentido, o empirismo conceitual de Prinz e suas teses correlatas de um naturalismo de transformação, uma teoria perceptual das emoções e um relativismo moral desvelam elementos cognitivos e não-cognitivos nas articulações de emoções, sentimentos e juízos reflexivos relativos a uma construção sociocultural da normatividade ético-moral.

A pragmática formal pode ser compreendida, neste caso, como a reformulação habermasiana de um universalismo moral capaz de evitar as aporias do naturalismo e do relativismo cultural, onde poderia ser inserida a religião enquanto mera representação social coletiva de um *desideratum* normativo (conforme um certo relativismo moral). Interessantemente, a religião se constitui num dos melhores exemplos de correlatos não-explicitados do mundo da vida, na medida em que mecanismos sutis de internalização, assimilação, sublimação, repressão, castração, domesticação, racionalização e auto-engano se justapõem e se complementam no complexo processo de reprodução social. De acordo com Habermas, a questão da normatividade moral (formulada pela ética do discurso) deve ser articulada com a questão social e política da institucionalização de formas de vida, na própria concepção de um modelo integrado diferenciando o mundo sistêmico das instituições (definido pela capacidade de responder a exigências funcionais do meio social) do mundo da vida (i.e., das formas de reprodução cultural, societal e pessoal que são integradas através de normas consensualmente aceitas por todos os participantes). A grande questão que motiva tal modelo dual da sociedade é, para Habermas, a de dar conta dos complexos processos de reprodução social --material e simbólica-- em seus diversos níveis de integração social, reprodução cultural e socialização interpessoal em face de mecanismos estruturais de controle --notavelmente, poder e dinheiro--, tais como os encontramos hoje na chamada globalização dos mercados econômicos e financeiros.

Habermas procura, ao mesmo tempo, evitar um determinismo econômico (da *Überbau* pela *Unterbau*, na terminologia marxista) e acatar as contribuições sociológicas (em particular, de Weber, Durkheim e Parsons) para uma compreensão dos processos de diferenciação social, cultural e política, sem incorrer em formas sutis de funcionalismo. A hipótese de trabalho que guia nossa investigação é mostrar em que medida a concepção habermasiana de mundo da vida logra preservar o conceito kantiano de autonomia num nível público de normatividade e universalizabilidade, ao justificar a integração e diferenciação de instituições tais como a família, a sociedade civil, o estado e organizações governamentais e não-governamentais, com relação aos subsistemas econômicos, políticos e administrativos. Assim, a facticidade do mundo da vida, em particular, expressa numa cultura política democrática pluralista, deve ser compreendida de maneira correlata à normatividade e validade da autonomia pública, de forma a superar a atual crise paradigmática da democracia, especialmente a crise de legitimação que caracteriza o estado moderno, sem incorrer nas aporias de uma crítica da ideologia ou diferentes versões de relativismo, ceticismo e historicismo em filosofia política. Pelo seu procedimentalismo kantiano, a concepção habermasiana de democracia participativo-deliberativa se propõe como uma alternativa aos modelos liberais (especialmente, Rawls) e comunitaristas (neo-aristotélicos, neo-hegelianos, neo-marxistas). A fim de evitar a auto-referencialidade da razão prática kantiana (o “fato da razão”), Habermas reconcebe a “autonomia pública” como a disponibilidade de uma rede diferenciada de arranjos comunicativos para a formação discursiva da vontade e opinião pública, na medida em que um sistema de direitos individuais básicos fornece exatamente as condições para que as formas de comunicação necessárias para uma constituição do direito politicamente autônoma sejam assim institucionalizadas. No entanto, apesar de sua construção

intersubjetiva do mundo social, a teoria habermasiana parece incorrer em generalizações de concepções empíricas de subjetividade, notavelmente na formulação de uma identidade coletiva, na própria auto-compreensão de cultura em suas dimensões estética, moral e política. Segundo Habermas, os fundamentos necessários para uma autodeterminação capaz de realizar o projeto modernista de emancipação, embasado na razão e ação comunicativa, deve integrar a vida social cotidiana e exige, portanto, um engajamento da sociedade civil, através da participação política, associações voluntárias, movimentos sociais e desobediência civil, no processo de busca de entendimento mútuo em juízos de validade. É precisamente neste *rapprochement* crítico entre um nível comunicativo-discursivo e um nível sociopolítico da ação coordenada --níveis inseparáveis da vida prática intersubjetiva-- que Habermas logra efetivar uma verdadeira guinada lingüístico-pragmática em filosofia política.

CAPÍTULO SETE

Técnica, Ciência e Religião Segundo Foucault

Pour Heidegger, c'est à partir de la tekhnè occidentale que la connaissance de l'objet a scellé l'oubli de l'être. Retournons la question et demandons-nous à partir de quelles tekhnai s'est formé le sujet occidental et se sont ouverts les jeux de vérité et d'erreur, de liberté et de contrainte qui les caractérisent. (Michel Foucault, Dits et Écrits IV, 168-178)

7.1. Como foi assinalado no início deste *Tractatus*, o sobrenatural não era contraposto ao naturalismo dos gregos antigos, assim como Espinosa tentaria esvaziar, no século XVII, sua concepção monista de *lex divina* de quaisquer indícios de uma agência sobrenatural (esp. no capítulo IV de seu *Tractatus theologico-politicus*). Evocando Maimônides ao discorrer sobre a interpretação das Escrituras, o filósofo marrano afirma, com ironia, que “para aqueles que procuram uma luz sobrenatural para entender o pensamento dos profetas e dos apóstolos, lhes falta a luz natural; encontram-se tão longe dela que acredito estarem na posse de um dom divino sobrenatural.”¹⁰⁹ Com efeito, se quisermos proceder a uma fenomenologia do sobrenatural, em nosso intento de dar conta desse complexo e polêmico fenômeno para responder à pergunta “O que significa o sobrenatural?”, podemos nos esquivar tanto de abordagens naturalistas eliminacionistas ou fisicalistas que tendem a excluí-lo de quaisquer tematizações ontológicas “sobre o que há”¹¹⁰,

¹⁰⁹ Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, op. cit., VII.19, p. 176.

¹¹⁰ Cf. W. v. O. Quine, On What There Is, in: *Review of Metaphysics*, p. 21-38.

como de abordagens teológico-realistas e idealistas que inevitavelmente pressupõem uma crença básica ou uma ideia fundamental de Deus, divindade ou ser divino que transcende a natureza e o natural, geralmente identificadas com a fenomenologia estática ou transcendental do primeiro Husserl.¹¹¹ Em contraposição, as abordagens genéticas e generativas encontradas de forma bastante dispersa nos escritos tardios de Husserl, particularmente em torno do conceito de *Lebenswelt* (“mundo da vida”), podem nos ajudar a reconstruir o que seria uma fenomenologia do sobrenatural e nos aproximar de concepções pós-analíticas de uma “cultura filosófica” ou versões mitigadas de um construtivismo prático-teológico.¹¹²

Assim como o fisicalismo inerente ao “naturalismo duro” (*hard naturalism*) tenderia a eliminar concepções metafísicas de “alma” ou “espírito”, o conceito do sobrenatural estaria fadado a um mesmo uso subjetivo e obscuro da *Alltagspsychologie* ou *folk psychology* do comportamento humano, quando lhe atribui ideias mentais de ânimo, consciência, vontade, desejo ou normatividade. Todavia, como diferentes filósofos da mente e neurocientistas – tais como Kim, Damásio e Prinz – têm argumentado, as mais recentes descobertas e experimentos de psicologia cognitiva e neurofisiologia parecem favorecer um resgate da irredutibilidade da normatividade ao naturalismo, sobretudo em concepções lógico-semânticas, epistemológicas e ético-morais de crenças justificadas na construção de juízos avaliativos e cognitivos¹¹³. Nas palavras de Roberto Pich, “a religião e a filosofia da religião sempre

¹¹¹ Cf. do Autor, “*Philosophia Semper Reformanda*: Husserlian Theses on Constitution,” In: *Fenomenologia Hoje*, orgs. R. Timm de Souza and N. de Oliveira. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 247-268.

¹¹² Cf. Donn Welton (org.), *The New Husserl: A Critical Reader*, p. 294.

¹¹³ Cf. Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*. New York: Wiley-Blackwell, 1996.

buscaram identificar categorias próprias que, não indo necessariamente de encontro ao que é a natureza, sugerem conhecer e buscar na realidade o que não é redutível à natureza e aos meios pelos quais ela mesma é explanável – o ‘sagrado’, o ‘sobrenatural’, o que não é redutível à natureza-physis e não pode ser explanado por meios imanentes à própria natureza-physis”¹¹⁴. Assim, entendemos o sobrenatural, em sua especificidade conceitual teológica, irredutível a concepções ou categorias naturalistas e capaz de ser articulado em concepções comuns a uma investigação em filosofia da religião, ciências da religião e teologia, tais como a normatividade prática e a própria ideia de revelação.

Ademais, como mostrei em outros trabalhos¹¹⁵, um construcionismo social mitigado logra evitar, por um lado, reducionismos naturalistas, fisicalistas e eliminativistas, assim como não aceita reduzir questões epistêmicas e cognitivas a efeitos de processos sociológicos, por outro lado, rejeitando que a normatividade ou a própria verdade sejam redutíveis a uma mera construção social, de forma a preservar uma concepção cognitiva de objetividade e de normatividade moral, em pleno acordo com o que Goldman considera em um programa de epistemologia social¹¹⁶. Destarte podemos situar um programa interdisciplinar em fenomenologia da religião por analogia ao que logramos fazer com aproximações pragmático-normativas entre uma

¹¹⁴ Cf. Roberto Hofmeister Pich (org.), *Naturalismo e Ateísmo*, Porto Alegre: EST Edições, 2009, p. 7.

¹¹⁵ Cf. Nythamar de Oliveira, “Gadamer, a hermenêutica e a crítica do naturalismo”, in: E. J. Stein e L. Streck (orgs.), *Hermenêutica e Epistemologia: 50 Anos de Verdade e Método*, p. 91-108; *Idem*, “The Normative Claims of Brazil’s Democratic Ethos: Bourdieu’s *Habitus*, Critical Theory, and Social Philosophy” *Civitas* Vol. 12, No 1 (2012): 70-87.

¹¹⁶ Cf. Alvin Goldman, *Knowledge in a Social World*, 1999, p. 19.

teoria crítica da sociedade e uma versão expansionista da epistemologia social¹¹⁷.

A meu ver, estudos em filosofia da religião se beneficiariam bastante de uma maior interlocução entre as chamadas tradições analíticas e continentais, de forma a evitar os reducionismos, vícios argumentativos e preconceitos que tendem a se manter, de forma deveras sutil e inconsciente, em ambos os campos. Assim, se quisermos manter os “comprometimentos ontológicos” (*ontological commitments*) da linguagem comum ou ordinária de primeira ordem, por exemplo, quando falamos de Deus ou do sobrenatural, devemos nos preparar para defendermos o uso do quantificador existencial na linguagem comum para asserirmos a existência de Deus ou do sobrenatural, assim como fazemos quando dizemos que existe uma mesa neste recinto ou que há mais de dez pessoas nesta sala. Yvonne Raley mostrou de maneira convincente que dificilmente podemos seguir Quine quando aplicamos os seus critérios ontológicos de quantificação a problemas triviais da filosofia da matemática, por exemplo, quando um realista afirma: “existe um número natural entre 2 e 4”, o que poderia ser questionado por matemáticos nominalistas sem, no entanto, comprometer a sua validade de inferência lógico-matemática. De resto, concordo com Raley, quando afirma que realistas e nominalistas debatiam, em última instância, a existência de objetos metafísicos (Deus, em particular), e não se os mesmos seriam abstratos ou concretos ou se poderíamos recorrer a diferentes critérios de referencialidade e linguagem¹¹⁸. Creio, todavia, que a elaboração de problemas de metafísica, filosofia da linguagem e filosofia da mente e a sua aplicação a discussões teológico-religiosas não

¹¹⁷ Cf. Nythamar de Oliveira, “The Normative Claims of Brazil’s Democratic Ethos”, art. cit., p. 77.

¹¹⁸ Cf. Yvonne Raley, *Ontology, Commitment, and Quine’s Criterion*, in: *Philosophia Mathematica*, p. 276.

seguem necessariamente uma mesma “lógica de pesquisa”, uniforme e isomórfica, precisamente porque devem ser situadas, como propôs Husserl, dentro de uma determinada cultura teológico-filosófica. A fenomenologia reconhece que, embora lidemos com problemas perenes de metafísica e filosofia (tais como Deus, a liberdade e o conhecimento), a forma de fazê-lo depende de contextos de significação que podem ser desdobrados, deslocados e desconstruídos através de diferentes tradições e formulações de problemáticas afins.

7.2. Assim, a emergência do que Husserl, Heidegger e Foucault denominariam de fenômeno, modo de ser ou paradigma epistêmico da subjetividade moderna pode nos ajudar a entender melhor perspectivas diferentes da *mathesis universalis* pós-cartesiana, adotada pelo naturalismo da ciência moderna, na medida em que todo universo linguístico de significação também é co-constitutivo de práticas intersubjetivas historicizadas, linguistificadas, cultural e socialmente compartilhadas no mundo da vida. Isso não significa, de modo algum, que a fenomenologia compartilhe de um reducionismo subjetivista, culturalista ou sociológico, como evidenciou a interessante crítica de Ian Hacking¹¹⁹ ao construcionismo social, diferenciando os seus diferentes quadros teórico-conceituais em autores como Peter Berger, Thomas Luckmann e John Searle. *Grosso modo*, isso significa simplesmente que ontologia, linguagem e intersubjetividade são correlatas, segundo o que Husserl caracterizou nos termos de um perspectivismo metodológico. Assim como podemos dizer (como Husserl o sugere no Livro II de *Ideias*) que, desde uma perspectiva terrestre, a Terra não se move, assim também para o religioso e para o crente, nada mais natural do que o sobrenatural. Segundo uma fenomenologia da religião, não se trata de reduzir a experiência religiosa a

¹¹⁹ Cf. Ian Hacking, *The Social Construction of What?* Harvard University Press, 1999.

uma perspectiva da primeira pessoa, mas, como também o fez William James em suas palestras sobre *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1901-1902), de mostrar a impossibilidade e futilidade de desvincular investigações científicas da intersubjetividade e linguagem próprias a tais formas de experiência humana. Nesse sentido, a experiência religiosa se aproxima da reflexividade da experiência estética, na medida em que a objetividade e o que seria objetivado em uma investigação valorativa de seus produtos (por exemplo, um texto sagrado ou uma obra de arte) não se deixam reduzir a uma explicação de causalidade natural. Assim, como James e Husserl, outros pensadores já assinalaram tal tipo de aproximação, por exemplo, Platão, Kant e Nietzsche.

Com efeito, perspectivas ético-políticas do sobrenatural podem ser de certo modo também encontradas em argumentos platônicos como o da imortalidade da alma, na *República*, e na ideia kantiana de uma comunidade moral na *Religião nos limites da simples razão*. No caso de Nietzsche, creio que a desdeificação da natureza e a sua leitura do complexo fenômeno sociocultural da modernidade em vias de *décadence* e secularização apontam para uma problemática mais oblíqua, a menos que se opte por alguma leitura do tipo mística ou criptomessiânica, como sugere Habermas no quarto capítulo de seu *Discurso Filosófico da Modernidade* (1990). Creio que Michel Foucault pode nos ajudar aqui a fornecer os elementos ou *Materialien* do que seria uma leitura mais defensável do seu niilismo sóbrio pela ideia de *askesis*, exercício espiritual e corporal que impomos a nós mesmos em uma incessante busca de nosso próprio bem-estar, em oposição a uma ascese sacerdotal ou moral, em que assumimos uma mera passividade de condicionamentos disciplinares. Com efeito, segundo Nietzsche e Foucault, a domesticação do animal humano através de processos civilizatórios encontra na religião, na ética e na política as suas mais eficientes formas de obediência incondicional e de

soberania subjetiva incontestada. Interessantemente, a “moral escrava” comum ao judaísmo e ao cristianismo também permite que entendamos como efeitos de codificação e descodificação semânticas a paulatina secularização de conceitos teológicos de “autoridade” (*auctoritas*), “poder” (*potestas*) e “soberania” (*maiestas, superanitas*), inicialmente associados ao rei como “senhor absoluto” (*souverain*) sobre os seus “súditos” (*sujets*), como atesta a etimologia da palavra *kyrios* (latim, *domine*), com relação ao nome próprio do soberano persa do século 7 a.C., Ciro (*Kyros*).

7.3. A articulação que proponho entre técnica, ciência e religião deve ser situada em uma abordagem fenomenológico-hermenêutica que denomino de “perspectivismo semântico-pragmático”. Em meu programa de pesquisa interdisciplinar em naturalismo e normatividade, tenho examinado o “déficit fenomenológico da teoria crítica” a partir de leituras que Axel Honneth nos oferece de problemas sistêmicos e normativos em filósofos sociais tão distintos quanto Rawls, Habermas e Foucault. A fim de darmos conta da complexa integração entre técnicas de si e tecnologias sociais em práticas intersubjetivas que determinam o fenômeno religioso em um “mundo vivido” (*Lebenswelt*) cada vez mais secularizado, globalizado e democratizado, podemos recorrer a uma fenomenologia da libertação, partindo da aproximação comparativa entre *salus* e liberdade política, entre uma teoria crítica da sociedade tecnológica e as suas formas reificantes de racionalidade instrumental, aproximando o “dispositivo procedimental” (*procedural device of representation*) do equilíbrio reflexivo de Rawls dos “dispositivos” (*dispositifs*) foucaultianos que integram técnicas do eu e tecnologias do poder¹²⁰. Certamente Foucault, Habermas e Honneth se distanciam de

¹²⁰ Cf. do Autor, “Affirmative Action, Recognition, Self-Respect: Axel Honneth and the Phenomenological Deficit of Critical Theory” in: *Civitas* 9/3 (2009): p. 369-385.

concepções representacionais (como seria o caso de filosofias do sujeito ou da consciência, de inspiração kantiana), mas o caráter normativo reflexivo da correlação entre sociedade e pessoa em Rawls torna essa abordagem particularmente interessante, desde uma perspectiva hermenêutica do mundo social vivido (“nós”, *das Wir, we ourselves*, que temos intuições cotidianas de um senso de justiça e concepções de bem), em um tipo de pragmatismo político caro a Foucault e a representantes da segunda e terceira gerações da chamada Escola de Frankfurt. Esse tem sido de resto o eixo norteador de um projeto de pesquisa interdisciplinar sobre o perspectivismo pragmático que justifica o meu interesse em submeter a crítica foucaultiana do poder a uma interlocução profícua com Rawls, Habermas e Honneth. A própria reformulação do que seja atualmente o objetivo maior de uma teoria crítica deve passar, creio eu, por uma reaproximação com a fenomenologia social do mundo da vida de forma a revisitar a sua identificação metodológica com o pragmatismo e o seu distanciamento das abordagens sobre a racionalidade técnico-instrumental em autores da primeira geração da Escola de Frankfurt, sobretudo Adorno, Horkheimer e Marcuse. O ponto de partida dessa pesquisa foi, ademais, o chamado debate Habermas-Foucault, precisamente por causa dos inúmeros mal-entendidos e complexos desdobramentos dos conceitos de poder e racionalidade que, sobretudo após as recentes publicações dos cursos de Foucault no Collège de France, podem agora ser repensados em termos propriamente normativos de intersubjetividade, justamente naquilo que parecia fazer falta a pensamentos tão originais quanto divergentes em Foucault, Habermas e Honneth: uma concepção de “mundo da vida” ou “mundo vivido” (*le monde vécu, Lebenswelt*), tal como a propôs Husserl, capaz de resgatar o sentido normativo do *ethos* social intersubjetivo. Embora tenham tido percursos bem diferenciados com relação aos seus respectivos distanciamentos da fenomenologia, tanto

Habermas quanto Foucault apresentam pelo menos três pontos em comum, a saber, ambos rejeitaram sistematicamente a ideia de um sujeito transcendental e de uma filosofia da consciência em Husserl, ambos ingressaram no campo da filosofia social fortemente motivados pelas suas leituras críticas de Heidegger e ambos recusaram as soluções hegelianas de uma filosofia da história para preencher o vazio deixado pela crise de normatividade na subjetividade moderna. Com efeito, considero tanto *Les mots et les choses* (1966), de Foucault, quanto *Erkenntnis und Interesse* (1968), de Habermas, trabalhos seminais que terminam por traír uma “dívida impensada” para com a *démarche* husserliana de questionar a racionalidade ocidental nos textos da *Krisis*, precisamente pelo avanço de uma tecnociência que nos oculta a verdadeira vocação humana da filosofia e das ciências europeias. Nas palavras de Urbano Zilles, “as conquistas da tecnociência tornaram-se condição necessária para o exercício eficiente e eficaz da caridade. Mas, se a tecnociência tornou-se condição necessária, por si só não garante a humanização do mundo”¹²¹.

Embora não possa desenvolver aqui o meu intento de saldar o déficit fenomenológico da teoria crítica, pela crítica que Honneth nos oferece de Foucault, Habermas e Rawls, proponho-me esboçar alguns aspectos da crítica de inspiração habermasiana com relação aos imperativos sistêmicos de uma teoria do poder e às suas tecnologias de controle social, particularmente a individualização do sujeito religioso na modernidade. Por um lado, Foucault concorda com Husserl quanto à intersubjetividade originária co-constitutiva do mundo social, tanto em sua passividade (socialização, internalização, reprodução social) quanto atividade (agência sociopolítica): toda experiência religiosa resulta de processos de individuação correlatos a formas

¹²¹ Cf. Urbano Zilles, “Fé e Razão na Filosofia e na Ciência”, *Teocomunicação* 35 (2005), p. 478.

intersubjetivas de socialização, embora não seja redutível a explicações sociológicas. Assim como não pode ser simplesmente reduzido a uma codificação espiritual de preceitos morais, o fenômeno da experiência religiosa das técnicas de religiosidade e práticas de espiritualidade não poderia ser reduzido a um processo passivo de socialização. Há algo da sociabilidade que permanece irredutível em toda experiência humana concreta, por exemplo, quando se observa que mesmo o eremita ou o profeta que clama no deserto precisa retornar à comunidade ou deve o seu isolamento a um contexto intersubjetivo a ser reformado, subvertido ou superado. Por outro lado, na medida em que Foucault ainda segue Nietzsche na sua crítica ao ascetismo, a sua concepção da religiosidade ou espiritualidade é paradoxalmente uma experiência da liberdade. A minha hipótese de trabalho é muito simples, mas longe de ser facilmente articulada em termos dos campos de pesquisa supracitados: como relacionar as “técnicas do eu” (*techniques de soi*), tais como as encontramos nos textos de Foucault sobre a hermenêutica do sujeito, o governo de si, as “técnicas da vida” (*technai tou biou*) e a *parrhesia* (o franco-falar, *le franc-parler*), com as tecnologias sociais, tais como as inferimos de textos sobre as tecnologias do poder, as tecnologias morais e as técnicas de controle social, tanto em modelos de sociedade disciplinar, *panopticon* ou jusliberal, quanto na passagem ao biopoder e a uma biopolítica, de forma a estabelecer uma aproximação sistêmico-normativa com a teoria crítica sem reduzir sistemas a uma racionalidade instrumental ou o mundo da vida a um reservatório normativo da razão comunicativa? Assim, Foucault revisita a ideia nietzschiana de moral de rebanho, para entender como o poder pastoral viabiliza a passagem de um modo de subjetivação antigo para o moderno:

“Já se disse muitas vezes que o cristianismo deu origem a um código de ética fundamentalmente

diferente do mundo antigo. Mas insiste-se geralmente menos sobre o fato de que o cristianismo propôs e estendeu a todo o mundo antigo, novas relações de poder. O cristianismo é a única religião a organizar-se em Igreja. E como Igreja, o cristianismo postula em teoria que certos indivíduos são aptos, pela sua qualidade religiosa, a servir os outros, não tanto como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores ou educadores, mas como pastores”¹²².

Ora, segundo Foucault, trata-se de uma forma de poder bem particular, “cujo objetivo final é o de assegurar a salvação dos indivíduos no outro mundo”. Com efeito, segundo Foucault, o poder pastoral não é “simplesmente uma forma de poder que ordena; deve também estar pronto a sacrificar-se pela vida e salvação do rebanho. Nisto, distingue-se, portanto, do poder do soberano que exige um sacrifício da parte dos seus sujeitos a fim de salvar o trono”¹²³. Lembremos que com Foucault o poder deixa de ser tomado como algo ou entidade, como substância ou essência, como centro de relações de dominação ou como objeto ôntico de uma “crítica do poder”, para ser tematizado como relação, conduta, o conduzir-se ou governar-se a si mesmo e a outros, em uma verdadeira explicitação do *kyberneîn* humano, a sua conduta social e individuante, a governança da própria subjetivação, a arte de governar a si próprio e a outrem. Nesse sentido, podemos entender o poder pastoral, saindo da metafóricidade hebraica de realeza messiânica (Salmo 23) em direção a uma formação contínua de ascetas nas assembleias cristãs. Trata-se, em última instância, de uma forma de poder que não se preocupa

¹²² Cf. Michel Foucault, “Deux essais sur le sujet et le pouvoir”, in: Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 237.

¹²³ Id. *ibid.*, p. 260.

apenas com o conjunto da comunidade ou *ecclesia*, mas com cada indivíduo particular, durante toda a sua vida. Foucault contribuiu de maneira decisiva não apenas para aproximarmos a sexualidade e as práticas eróticas na formação do sujeito de codificações morais e religiosas, mas também para melhor compreendermos os pontos de contato, convergência e divergência entre tradições pós-socráticas (especialmente estóicas e epicuristas) e tradições cristãs primitivas e medievais, assim como também mostrou o estudo de Reinhold Ullmann, por exemplo, quando afirma: “Devido à influência da filosofia estóica, que exortava os indivíduos a controlar suas paixões, a dominar seus impulsos e a dirigir sua sexualidade para a procriação, a homossexualidade foi condenada. Essa mentalidade surgiu antes do cristianismo ao qual coube, depois, lentamente, o papel de ‘sacramentar’ a moral matrimonial em voga”¹²⁴.

7.4. Com efeito, o próprio termo “poder” (*pouvoir*) designa, segundo Foucault, um domínio ou campo de relações que “estão inteiramente abertas à análise”, e o que denominou “governamentalidade, quer dizer a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é outra coisa senão uma proposição de grade de análise para essas relações de poder”¹²⁵. Foucault logra mostrar que foi somente graças a esse tipo de poder pastoral e às suas práticas e técnicas de governo de si e dos outros que um tipo de subjetivação individualizante permitiu a emergência do Estado moderno e o tipo de governamentalidade com técnicas diplomático-militares, administrativas e de polícia que iriam consolidar os Estados-nações da modernidade. Assim o corpo social se constrói a partir das comunidades e redes sociais de técnicas de convivência, solidariedade, comunhão, confissão e ascese

¹²⁴ Cf. Reinhold Aloysio Ullmann, *Amor e Sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.

¹²⁵ Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 191-192.

coletiva. Com efeito, a dimensão comunitária do cristianismo primitivo foi resgatada como um tipo de proto-comunismo ou proto-socialismo pelos expoentes do chamado socialismo utópico francês (Fourier, Saint-Simon, Proudhon) e, mais recentemente, pela teologia da libertação, em uma interessante radicalização da crítica aos mesmos aspectos redutores e reificantes do liberalismo, notadamente as reduções de tecnicização e juridificação que Foucault destacaria em várias de suas obras tardias¹²⁶. “População, técnicas, aprendizagem e educação, regime jurídico, disponibilidade dos solos, clima: tudo isso são elementos” não-econômicos que acabariam sendo redutíveis a um determinismo técnico-econômico¹²⁷. As técnicas normalizantes, disciplinares e comportamentais iriam decerto favorecer a biopolítica instrumental de regimes totalitários, particularmente, do nazismo na Alemanha dos anos 1930, mas sobreviveriam à derrocada do comunismo soviético, no próprio seio de novas versões do capitalismo neoliberal. Segundo Foucault,

“O *homo oeconomicus* é aquele que obedece ao seu interesse, e aquele cujo interesse é tal que, espontaneamente, vai convergir com o interesse dos outros. O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de urna teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito ou o objeto do *laissez-faire*”¹²⁸.

A ambiguidade que marca o desenvolvimento de nossas democracias liberais também está presente nas interfaces das técnicas de si e tecnologias sociais que

¹²⁶ Cf. Michel Foucault, *The Government of Self and Others*. Lectures at the Collège de France 1982–1983, 2010.

¹²⁷ Cf. Michel Foucault, *Nascimento da Biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 193.

¹²⁸ Id. *ibid.*, p. 369.

permitted groups religious and social movements of protest (*grassroots movements*) to identify in revendications of civil liberties, feminist movements, environmentalists and homosexuals. The character of “revealing their secrets more intimate”, of their “opposition to the principle of sovereignty” and of power essentially “individualizing” (in opposition to “legal power”) capacitates their adepts to “a production of truth”, in the final analysis, “a truth of the individual about himself”¹²⁹. With the publication of texts inédits about the hermeneutics of the subject, the work of Foucault seems to viabilize a certain discursive coherence between power, knowledge and subjectivation, favoring the type of social constructionism mitigated that I defend here, without falling into the traps of post-modernist readings simplistic and reductionist¹³⁰.

Outrossim, a subjetivação em Foucault é, decerto, correlata à hipótese de trabalho que motivou o primeiro e o segundo períodos de pesquisas sobre a correlação saber-poder (a arqueologia e a genealogia, respectivamente), mas seria muito arriscado e errôneo, a meu ver, simplesmente assumir uma articulação isomórfica entre os três espaços, seguindo a metáfora deleuziana dos três vetores: tudo que podemos obter de uma releitura de todas as ocorrências dos termos “técnicas” e “tecnologias” no léxico foucaultiano são as funções estratégicas e táticas de práticas discursivas e não-discursivas amplamente concebidas, ou de modo mais preciso, as *epistémiai* e os dispositivos de saber, de poder e de subjetivação nas suas formações não-homogêneas de sistemas complexos, como variáveis que interagem entre si. Podemos analisar, dessa forma, as configurações desses dispositivos – por exemplo, em uma análise localizada das

¹²⁹ Cf. Michel Foucault, Deux essais sur le sujet et le pouvoir, in: Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, p. 321.

¹³⁰ Cf. Nythamar de Oliveira, “The Normative Claims of Brazil’s Democratic Ethos”, art. cit.

relações de poder. Todavia, através dos dispositivos de poder discernimos apenas linhas de variação, sem jamais sermos conduzidos a um foco originário. Foucault não propõe nenhuma solução alternativa às análises liberais e marxistas que ele critica, por exemplo, em concepções de soberania e repressão através da genealogia de sistemas de poder judiciário, disciplinar e normalizante. Afinal, como François Ewald o mostrou, a norma em Foucault não é universalizável ou uma mera valorização padronizável que se opõe ao anormal, ao patológico, ao desvio. A norma é a referência institucionalizada para o grupo social que é objetivado como indivíduo, ela define uma comunicação sem origem e sem sujeito, ela é a própria medida que individualiza e viabiliza toda comparação, sem exterioridade. Assim, Foucault não reduz a sociedade disciplinar a um internamento generalizado, mas, ao contrário, mostra como os sistemas de poder disciplinar são integrados em uma sociedade punitiva, homogeneizando o espaço social. A normatividade é relativizada na medida em que determina e é determinada por complexos processos de subjetivação, visto que o indivíduo é, como bem observou Ewald, “desde sempre” (*toujours déjà*) normalizado.¹³¹ Todavia – e é isso que mais me interessa aqui –, Foucault não articula nenhuma teoria da normatividade, assim como não há uma teoria do poder, o que não nos impede de pensar, desde uma perspectiva foucaultiana, o que seria uma genealogia crítico-social de tais tecnologias do poder, em particular da subjetividade moderna e dos desafios que encontramos, por exemplo, em uma sociedade híbrida como a brasileira, onde formas de subjetivação pré-modernas e modernas se entrelaçam e se retroalimentam nas formações e manifestações de tecnologias sociais e de técnicas de si.

¹³¹ Cf. François Ewald, Michel Foucault et la norme, in: Luce Giard (org.), *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*, p. 220.

7.5. Um tipo de pesquisa interdisciplinar nesses termos consistiria, por exemplo, em revisitar as instituições e práticas religiosas de grupos indígenas e afro-brasileiros frente a religiões históricas como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo e o budismo, enfocando as formações discursivas de subjetividade e de identidade cultural. Como não estou interessado em trabalhos exegéticos da obra foucaultiana, mas em explorar as problematizações sobre tecnologia de poder que ele mesmo indicou, postulo que essa tarefa compreende vários níveis de dificuldade metodológica dentro da própria investigação foucaultina, por exemplo, ao contrapor as tecnologias do poder a uma abordagem jurídico-liberal (como tem sido tradicionalmente feito na filosofia política moderna, de Locke e Rousseau até Rawls e Habermas) e passar de uma genealogia do poder a uma hermenêutica da moral. Ora, embora Habermas tenha sido deveras infeliz em sua crítica a uma concepção sistêmica do poder em Foucault, na medida em que esse não buscou elaborar uma teoria do poder, a sua crítica ao relativismo, presentismo e criptonormativismo no filósofo francês revela questões de verdade, valor e norma, respectivamente, que nos remetem a um *a priori* histórico pautado pelos complexos jogos de contingências decorrentes da agência humana e das suas lutas pelo reconhecimento. Afinal, a técnica, tanto em Habermas quanto em Foucault, foi sobretudo concebida em termos de *praxis* histórica, capaz de responder ao desafio heideggeriano de repensar a *techne* sem reduzi-la a meios segundo um modelo científico-instrumental ou a fins segundo um modelo teleológico-transcendental.

Foucault interessantemente se aproxima de Habermas (a quem ele cita em um texto de 1981), quanto à divisão tripartida de técnicas que nos permitem produzir, transformar, manipular as coisas, que nos permitem utilizar os sistemas de signos e que nos permitem determinar a conduta de indivíduos, impondo-lhes certas finalidades ou objetivos (respectivamente, *production, signification, domination*).

As “técnicas de si” (*techniques de soi*) seriam uma quarta espécie, a saber, aquelas que permitem que os indivíduos efetuem, eles mesmos, certo número de operações sobre o seu corpo, a sua alma, os seus pensamentos, as suas condutas, de forma a se modificarem, se transformarem e atingirem um estado de felicidade, perfeição, pureza ou poder sobrenatural¹³². Observo *en passant* que Habermas havia trabalhado apenas parcialmente essa problemática em *Conhecimento e interesse*, mas sobretudo no ensaio, do mesmo ano, sobre *Técnica e ciência como ideologia*, dedicado a Herbert Marcuse, que, como bom epígono de Heidegger, havia desenvolvido em vários escritos contra a sociedade tecnológica unidimensional e a indústria massiva consumista. *Grosso modo*, podemos dizer que Heidegger, Marcuse e Habermas mantiveram, assim como Jacques Ellul, uma leitura um tanto pejorativa da tecnologia moderna, sendo muitas vezes erroneamente considerados tecnófobos em suas análises da técnica, sobretudo quando aliada à ciência (como tecnociência, segundo a fórmula consagrada de Bachelard) e em oposição à verdadeira *techne* da obra de arte e realizações artísticas da cultura. Foucault não apenas questiona o romantismo e a primordialidade saudosista de tais abordagens comparativas, mas nos provoca em direção a um pensamento novo e inusitado, o da *techne* essencial da própria historicidade, linguisticidade e eticidade humanas. Uma ideia diretriz em minha hipótese é que, em certo sentido, Foucault não apenas teria radicalizado o pensamento hermenêutico heideggeriano, mas também o teria subvertido e realizado no que tinha de mais profundo e fundamental para uma análise ontológico-existencial, a saber, para uma *praxis* moral, anterior a toda *theoria* e *poiesis*. Lembramos, aqui, que a técnica, em um sentido heideggeriano, antes mesmo de teorizar o que está à mão, dado ao olhar teórico e científico, *Vorhandenheit*, e de poetizar

¹³² Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, p. 170s.

ou fabricar o que se torna disponível para manusear e manipular pela técnica, *Zubandenheit*, é o que nos possibilita em nosso modo próprio de sermos jogados no mundo, existirmos, habitarmos, falarmos e compreendermos. A técnica não seria apenas uma dominação instrumental da natureza, mas o nosso próprio devir-outro, tornarmo-nos algo diferente do que somos na natureza e em nossa própria construção de uma natureza própria ao nosso modo de ser. Nesse sentido, tudo é técnica, na medida em que o modo de ser humano, enquanto ser-no-mundo, passa sempre pela técnica. Em outros termos, mundos se nos dão e são-nos desvelados, afigurados e construídos (*weltbildend*) pelo sentido de nosso viver, falar, escrever, lembrar, trocar, trabalhar, classificar, pensar, cantar, dançar, fazer sexo, fazer arte, ciência e religião -- tudo é técnica. Seguindo leituras posteriores de Heidegger e Foucault (em autores como Derrida e Stiegler), podemos sobretudo entender a *techne* como uma irredutibilidade de autopreservação e sobrevivência da memória humana, de nossa espiritualidade, de nossa historicidade e de nossa intersubjetividade. Como observou Delruelle, se “Heidegger critica a relação técnica ao mundo, Foucault reabilita a relação técnica a si”¹³³.

Com efeito, como já foi indicado, Foucault admitiu que a sua maior dívida em filosofia foi para com Nietzsche e Heidegger: se toda a sua evolução filosófica fora determinada por sua leitura de Heidegger, foi Nietzsche quem preponderou (*c'est Nietzsche qui l'a emporté*), confessou Foucault em sua última entrevista¹³⁴. Paul Veyne chega a desconfiar que, na verdade, Foucault apenas leu, de

¹³³ Cf. Edouard Delruelle, “Les techniques de soi chez Michel Foucault”, in: Pierre Chabot e Gilbert Hottois (orgs.), *Les philosophes et la technique*, p. 251: “Heidegger critique le rapport technique au monde, Foucault réhabilite le rapport technique à soi”.

¹³⁴ Cf. Michel Foucault, *Le retour de la morale*, in: *Dits et Écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Vol. IV, p. 703.

Heidegger, além de *Ser e Tempo, Sobre a essência da verdade (Vom Wesen der Wahrheit)* e as suas *Vorlesungen* sobre Nietzsche – que curiosamente “tiveram por efeito paradoxal torná-lo nietzschiano e não heideggeriano”¹³⁵. Para evitar quaisquer malentendidos, posso asserir sem cerimônias, que o sol da pesquisa nietzschiana é o centro da grande constelação da pesquisa foucaultiana que hoje continuamos em filosofia social, sem recairmos em filosofias da história ou antropologias filosóficas. O grande desafio, como sugeriu Veyne, continua sendo o de mostrarmos que essa não é uma forma sutil de historicismo e que, se há decisionismo e esteticismo no programa de pesquisa social foucaultiano, esses podem ser entendidos de forma a distinguir empiricidade e normatividade sem recurso a argumentos transcendentais –que, como vimos acima (0.1), não foi o caso da teologia política de Schmitt, como bem colocou Alexandre Franco de Sá,

“Assim entre duas ditaduras, entre a decisão anarquista contra a decisão (que Schmitt caracterizaria como uma política romântica derivada do romantismo político) e a decisão autoritária pela decisão, Donoso Cortés pode escrever: «Trata-se de escolher entre a ditadura da insurreição e a ditadura do Governo; neste caso, eu escolho a ditadura do Governo, como menos pesada e menos afrontosa. Trata-se de escolher entre a ditadura que vem de baixo e a ditadura que vem de cima: eu escolho a que vem de cima, porque vem de regiões mais límpidas e serenas; trata-se de escolher, por último, entre a ditadura do punhal e a ditadura do sabre: eu escolho a ditadura do sabre, porque é mais nobre». E, assumindo, no quarto capítulo de *Politische Theologie*, o pensamento de Donoso Cortés como uma antecipação do seu decisionismo, Schmitt assume

¹³⁵ Cf. Paul Veyne, *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel, 2008, p. 10.

este mesmo decisionismo como uma resposta à crise da mediação sua contemporânea”.¹³⁶

Em todo caso, segundo a esquematização proposta por Frédéric Gros, em sua “Situation du cours” da *Herméneutique du sujet*, “se Heidegger expõe o modo pelo qual o controle da *tékhné* fornece ao mundo sua forma de objetividade, Foucault demonstra, por sua vez, como o cuidado de si, e particularmente as práticas estoicas de prova, fazem do mundo, enquanto ocasião de conhecimento e de transformação de si, o lugar de emergência de uma subjetividade”¹³⁷. Embora possamos tomar como pano de fundo os cursos correlatos de 1982 (*L’herméneutique du sujet*) e de 1983-1984 (*Le gouvernement de soi et des autres*) no Collège de France, não quis ater-me aqui à concepção de *parrhêsia* e à sua problematização como poderia nos instruir sobre a tarefa de nos conhecermos em nosso verdadeiro eu, através de exercícios espirituais. Lembro apenas, *en passant*, que Foucault se serviu dos estudos seminais de Pierre Hadot sobre os “*exercices spirituels*”, a quem ele cita no segundo e terceiro volumes de sua *História da sexualidade*¹³⁸. Para além das práticas de confissão, *les aveux, le dire-vrai, le franc-parler*, todos esses *dispositifs* nos remetem a uma eticidade grega, *ethos*, no sentido hegeliano de *Sittlichkeit*, que compreende o que Foucault denomina de “espiritualidade” assim como a sua cotidianidade e as suas tácitas técnicas de *modus vivendi*, do seu “mundo vivido”, *Lebenswelt*. O que me interessa aqui, portanto, são as técnicas de si enquanto contrapartida co-constituente de tecnologias do poder, tecnologias morais,

¹³⁶ A.F. de Sá, “O Conceito de Teologia Política no Pensamento de Carl Schmitt e o Decisionismo como Ficção Jurídica”. Covilhã: LusoSofia, 2009, p. 11.

¹³⁷ Cf. Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, op.cit., p. 635.

¹³⁸ Cf. Michel Foucault, *L’usage des plaisirs; Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984; Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Albin Michel, 1981.

políticas e de governamentalidade – em uma palavra, tecnologias sociais. Certamente, Foucault não estabelece nenhuma relação de determinação ou de co-dependência (causal ou de outro tipo) entre técnicas de si e tecnologias do poder, mas, assim como o cético humeano, apenas constata uma constante conjunção entre esses dois termos, em configurações históricas tão complexas quanto contingentes, notadamente em torno do que chama “governamentalidade”, as técnicas de governo de si e de governo dos outros. Com efeito, a relação consigo mesmo em exercícios de meditação e rememoração que configuram um espaço irreduzível de espiritualidade no cuidado de si traem todas as formações discursivas que, de Descartes a Hegel, tentam dar conta das condições do conhecimento, em um tipo de abordagem transcendental que Foucault logra desconstruir através de seus escritos arqueológicos e genealógicos, antes mesmo de dedicar-se a uma hermenêutica do sujeito. O ceticismo metodológico foucaultiano é o que nos impede de postular uma teoria das técnicas ou das tecnologias do poder, assim como uma “teoria do poder” seria erroneamente atribuída a uma abordagem sistêmica (como o fez Habermas em suas críticas ao conceito foucaultiano de poder). O grande desafio, portanto, de pesquisar nesse campo das tecnologias sociais é justamente como lidar com tanto material produzido ao longo dos três grandes períodos de pesquisa foucaultiana. Seguindo Clare O’Farrell (2005), creio que podemos distinguir tais períodos nas seguintes ondas ou fases: a primeira, dos anos 1970 e 1980, da recepção fora da França, a segunda dos anos 1990, dominada pela publicação dos *Dits et écrits* em 1994 e a terceira com as publicações dos inéditos relativos aos cursos no Collège de France, que está em curso no século 21. A minha pesquisa está centrada no problema da filosofia social de Foucault, a partir de uma tese doutoral sobre a genealogia da modernidade (defendida em 1994, mas

elaborada e redigida antes da publicação dos *Dits et écrits*)¹³⁹. *Grosso modo*, tentei defender Foucault das críticas levantadas por Habermas no *Discurso filosófico da modernidade*, particularmente as acusações de relativismo, presentismo e criptonormativismo, ao tratar das questões da verdade, do valor e da norma, respectivamente, contrapondo o que Foucault concebera como um *a priori* histórico capaz de ancorar a liberdade em uma concepção empírica, destrancendentalizada, historicizada, socializada, a partir da complexa rede de contingências que determinam a subjetivação. Creio que posso agora revisitar a minha própria tentativa de resgatar o que seria uma genealogia crítico-social da subjetividade moderna à luz das novas publicações e discussões não apenas nos círculos foucaultianos, mas também entre os que se interessam seriamente por Foucault na teoria crítica e fenomenologia social (penso, sobretudo, em Axel Honneth). Segundo Foucault,

“A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na idéia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política”¹⁴⁰.

7.6. Assim, teríamos de atentar não apenas para as relações facilmente estabelecidas entre concepções correlatas como “*biopolitique, gouvernementalité, gouvernement*”;

¹³⁹ Cf. do Autor, *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. NY: Nova Science, 2003.

¹⁴⁰ Cf. Michel Foucault, “Le souci de la vérité: Le retour de la morale”, in: *Dits et Écrits 1954-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, Vol. IV, p. 672.

quando estudamos, por exemplo, as relações possíveis entre disciplina e biopoder, entre os dispositivos de sexualidade e de normalização na formação do racismo biológico (como as encontramos no curso de 1976, “Il faut défendre la société”), mas também teríamos de reexaminar os mecanismos próprios de técnicas de si e de tecnologias de poder que viabilizam o cruzamento ortogonal entre a norma da disciplina e a norma da regulação: afinal, para Foucault, os dois conjuntos de mecanismos – o disciplinar e o regulamentador – não estão no mesmo nível, e por isso mesmo podem ser articulados “perpendicularmente”. Creio que haveria, nesse sentido, uma certa ingenuidade em uma leitura heideggeriana de Foucault, quando tende a ontologizar a biopolítica sem se atentar para as especificidades de relações intersubjetivas e de práticas cotidianas – por exemplo, quando pensamos que o Brasil foi a última sociedade a abolir a escravidão e que os castigos públicos e práticas punitivas de torturas e humilhações públicas fizeram parte de nossa socialização e cotidianidade durante mais de quatro séculos! O que, de resto, não deveria nos causar espanto, na medida em que não há uma dimensão propriamente social nas análises de “*Mitsein*” e “*Mitdasein*” em Heidegger.

Afinal, segundo Foucault, o “eu” (*self*, *Selbst*, *moi*, *soi*) – diferentemente do “*Dasein*” heideggeriano – é constituído socialmente, linguisticamente e historicamente de forma concreta e totalmente submerso em suas contingências. Isso significa que o eu resulta de uma complexa interseção de múltiplas variáveis contingentes, onde a religião pode ocupar um lugar predominante e de destaque, como se observa na tecnologia pastoral da tradição judaico-cristã e nas práticas de confissão e de compromisso com o franco-falar, por analogia com o estoicismo e a *parrhesia*. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si. Poder-se-ia contrapor dois fatos: primeiramente, que a confissão

representou um importante papel nas instituições penais e religiosas e naquilo a que concernem todos os pecados, não somente àqueles da carne. Mas, a tarefa que incumbe o indivíduo de analisar o seu desejo sexual é sempre mais importante que a de analisar todos os outros tipos de pecado. Enquanto religião de salvação, o cristianismo logrou articular as suas peculiares técnicas de si com o “cuidado de si” (*epimeleia heautou*) que encontramos em outras codificações morais (como o estoicismo) e as tecnologias sociais de governos seculares, que muitas vezes perseguiram vozes dissidentes ou práticas que destoavam do *ethos* normalizador vigente. Mas, o seu universalismo e o seu pluralismo foram decisivos para manter as práticas do cristianismo sempre atualizadas e relevantes. Nas palavras de Michel Foucault,

“C’est cette forme que l’on va retrouver au coeur même du christianisme, réarticulée dans le christianisme autour du problème de la Révélation, de la foi, du Texte, de la grâce, etc. Mais ce qui est, je crois, important, et c’est ça que je voulais souligner aujourd’hui, c’est que c’est déjà dans cette forme à deux éléments (universalité de l’appel et rareté du salut) que s’est problématisée en Occident la question du soi et du rapport à soi. Disons en d’autres termes que le rapport à soi, le travail de soi sur soi, la découverte de soi par soi, ont été en Occident conçus et déployés comme la voie, la seule voie possible qui mène de l’universalité d’un appel qui ne peut être, de fait, entendu que par quelques-uns, à la rareté du salut dont nul pourtant n’était originairement exclu. Ce jeu entre un principe universel qui ne peut être entendu que par quelques-uns, et ce rare salut dont pourtant personne n’est a priori exclu, c’est cela qui va être, vous le savez bien, au coeur même de la plupart des problèmes

théologiques, spirituels, sociaux, politiques du christianisme”¹⁴¹.

¹⁴¹ Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard, 2001, p.116s.

CAPÍTULO OITO

Derrida, Heidegger e o *Après-Hegel*: Desconstruindo a Fundamentação Normativa da Modernidade

La métaphysique –mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident: l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son logos, c'est-à-dire le mythos de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison. Ce qui ne va pas sans guerre (...) Mythologie blanche --la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste. (J. Derrida, "La mythologie blanche", Marges –de la philosophie, p. 254)

Car la pensée de Heidegger n'est pas simplement une pensée du rassemblement...Elle ne pense qu'en donnant à penser ou en pensant ce qui appelle et donne à penser... "Ce qui nous appelle à penser nous donne à penser (Was uns denken heißt, gibt uns zu denken)" (J.D. Mémoires, p. 140; M. Heidegger, Was heißt Denken?, p. 83)

Le métaphorique trouve son application principale dans l'expression parlée que nous pouvons à cet égard considérer sous les aspects suivants: a) Tout d'abord, chaque langue a déjà en elle-même une multitude de métaphores. Celles-ci naissent de ce qu'un mot qui ne signifie d'abord quelque chose de totalement sensible (nur etwas ganz sinnliches bedeutet) est transporté

(übertragen wird) *dans l'ordre du spirituel* (auf Geistiges) ...*b) Mais peu à peu s'efface à l'usage* (im Gebrauche) *le métaphorique d'un tel mot qui, à l'usage* (durch die Gewohnheit), *se transforme pour devenir, d'expression non propre* (uneigentliche) *expression propre* (eigentlichen Ausdruck)... (G.W.F. Hegel, *Esthétique* II, ch. III, § 3; *apud. Marges*, p. 268)

8.1. *Desmitologizando Hegel* enquanto *Diferindo Hegel*, não tanto como História do Ser, mas antes como uma história de efeitos, como um efeito contingente de *diferença*. Para Jacques Derrida, Georg Wilhelm Friedrich Hegel é “o pensador da diferença irreduzível” e, seguindo o *Denkweg* heideggeriano, Hegel é considerado “o último filósofo do livro e o primeiro pensador da escritura”, na medida em que “reabilitou o pensamento como memória produtiva de signos” e “reintroduziu a essencial necessidade do rastro (*la trace*) escrito no discurso filosófico”.¹⁴² Assim como a fenomenologia do significado em Husserl inspira a gramatologia derridiana sob o signo de uma *écriture* originária capaz de subverter o domínio fonocêntrico da racionalidade ocidental, a semiologia hegeliana conduz Derrida em sua investida programática contra o logocentrismo.¹⁴³ Derrida parte, com efeito, da diferença ôntico-ontológica heideggeriana enquanto metafísica da presença:

“Si le *Sein* ne peut pas être ce qu’il est, se poser, devenir et se déployer, se manifester sans traverser le destin du christianisme, c’est d’abord qu’il doit se déterminer comme subjectivité. L’être se laisse peut-

¹⁴² J. Derrida, *Of Grammatology*, trad. Gayatri Spivak, Johns Hopkins University Press, 1974, p. 26.

¹⁴³ Cf. J. Derrida, *Introduction et traduction du texto de Edmund Husserl, L’Origine de la Géométrie*, Paris: PUF, 1962; *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris: PUF, 1967.

être recouvrir. et dissimuler, lier ou déterminer par la subjectivité (Heidegger), mais c'est, selon Hegel, pour se penser. D'abord dans le Christ".¹⁴⁴

Se Nietzsche, Heidegger e Freud determinam o espaçamento derridiano da desconstrução, é sobretudo a partir de suas releituras de Hegel que Derrida nos guia através de tradições da “metafísica da presença” a serem desconstruídas. De resto, a desconstrução derridiana pode ser vista como uma tentativa radical de articular uma resposta não-dialética ao desafio hegeliano de operar a *relève* (*Aufhebung*, superação, negação, elevação) da metafísica. Observo, *en passant*, que Derrida traduz, como Ricoeur, *aufheben* por “relever”, no sentido de “combinar, deslocar, elevar, substituir, promover em um único movimento”, uma tradução que já fora proposta por Derrida desde 1967, ao reexaminar a leitura que Bataille nos oferece de Hegel, em “De l'économie restreinte à l'économie générale: Un hegelianisme sans réserve”, reimpresso em *L'écriture et la différence*. Infelizmente a *relève* também perde, em português, com a tradução por “superação” (*traduttore traditore* em filosofia), sendo “suprassunção” uma tradução preferível entre hegelianos, mantendo o sentido tríplice de negação, preservação e elevação, e relevando em seu uso polissêmico (*relever, remettre debout, en bon état, en bonne position, prendre à terre, mettre en relief, remettre plus haut, remplacer*, para ater-nos aos mais comuns). Digna de citação é a nota de Alan Bass à versão em inglês:

“For Derrida, the deconstruction of metaphysics implies an endless confrontation with Hegelian concepts, and the move from a restricted, philosophical economy—in which there is nothing that cannot be made to make sense, in which there is nothing other than meaning—to a general

¹⁴⁴ J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 68.

economy, which affirms that which exceeds meaning, the excess of meaning from which there can be no speculative profit –involves a reinterpretation of the Hegelian concept: the *Aufhebung* ... For Hegel, dialectics is a process of *Aufhebung*: every concept is to be negated and lifted up to a higher sphere in which it is thereby conserved. In this way, there is nothing from which the *Aufhebung* cannot profit.”¹⁴⁵

Pelo movimento duplo que reintroduz Hegel em sua própria desconstrução, Derrida logra situar e deslocar seus próprios escritos nas margens do espaço filosófico que ele mesmo denomina de “*l’après-Hegel*”, o espaço acadêmico no qual todos nós modernos (e pós-modernos) permanecemos inscritos com relação à época de Hegel (*l’âge de Hegel*).¹⁴⁶ Assim como a filosofia opera, segundo Hegel, através da introdução recorrente de imagens, metáforas e conceitos, *in mediam rem*, visando uma completude conceitual, Derrida recorre a metáforas e filosofemas hegelianos –repetindo Hegel-- para destacar o papel semiológico da introdução no sistema dialético hegeliano. Como na carta de Hegel a Schelling (1/maio/1807), onde ele comenta a propósito de seu esboço da *Fenomenologia*, citada por Derrida: “Je suis curieux de ce que tu me diras sur l’idée de cette première partie, qui est à proprement parler l’introduction --puisque je ne me suis pas encore avancé au-delà de cet introduire’, *in mediam rem*.”(Briefe D)¹⁴⁷ Como escreve Derrida no seu trabalho mais importante e polêmico sobre Hegel,

¹⁴⁵ J. Derrida, *Margins –of philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, p. 20 n. 23.

¹⁴⁶ Cf. J. Derrida, *L’âge de Hegel*, in *Du droit à la philosophie*, Paris: Galilée, 1990.

¹⁴⁷ J. Derrida, “Hors livre”, in *La dissémination*, Paris: Seuil, 1972, p. 161.

“*Einführung*, comme disent les philosophes allemands, introduction *dans* Hegel. *Einführung* commande l’accusatif et indique donc le mouvement actif de pénétration... le problème de l’introduction à la philosophie de Hegel, c’est *toute* la philosophie de Hegel: *déjà* posé partout, en particulier dans ses préfaces et avant-propos, introductions et concepts préliminaires.”¹⁴⁸

Além do efeito falocêntrico de dupla ereção --das duas colunas que, em *Glas*, nos remetem à filosofia de Hegel e à não-filosofia do escritor francês Jean Genet (o marginal por excelência: ladrão, penitenciário e pederasta)--, Derrida assinala uma dupla invaginação, do inconsciente, decerto, operante na desconstrução *avant la lettre* da escritura hegeliana: a imaculada conceição (o conceito do conceito, *der Begriff des Begriffes*) e a irmã transcendental (Antígona, na transgressão da lei, evocada por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*). É no interior mesmo de uma suposta dialética de reconciliação, tão cara ao sistema hegeliano, que Derrida visa uma lógica binária a ser desconstruída pela sua oposição diferenciando e diferindo --no sentido indecível da *diferença* (*différance*)-- o inteligível e o sensível, o conceitual e o metafórico, a lei diurna da *polis* e a lei noturna do *oikos*, identidade e diferença. O fim da história e a realização totalizante do Saber Absoluto (*Sa, Savoir absolu*, que em francês pode ser tomado também no sentido ambíguo do *ça* freudiano-lacaniano, *Es, id*, e como abreviatura do *signifiant*) nos remetem, portanto, ao *glas* da filosofia ocidental (*glas*, do latim *classum, classicum, sonnerie de trompette*, denota, em francês, o som do sino para anunciar a agonia, as obséquias ou morte de alguém). A dialética hegeliana empreende, pelo trabalho do negativo e da exterioridade, a morte da

¹⁴⁸ J. Derrida, *Glas*, Paris: Denoël/Gonthier, 1981, p. 5. Cf. o estudo de Geoffrey H. Hartman, *Saving the Text: Literature, Derrida, Philosophy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.

metafísica, por quem dobram os sinos (*glas*) de toda a história da filosofia. A questão do que não pode ser calculado, o “resto” da filosofia, o inclassificável, o que resiste e desafia toda lógica totalizante é o ponto de partida de *Glas*: “*quoi du reste aujourd’hui, pour nous, ici, maintenant, d’un Hegel?*” E foi a partir de um ensaio apresentado em 1968, num seminário de Jean Hyppolite no Collège de France, que Derrida iniciou sua investigação semiológica sobre o trabalho do conceito em Hegel e sua *Aufhebung*:

“E se a superação (*relève*) da alienação não é uma certeza calculável, pode-se falar ainda de alienação e produzir enunciados no sistema da dialética especulativa? Da dialética em geral, que aí resume sua essência? Se o investimento na morte não se amortizasse integralmente (mesmo no caso de um benefício, de um excedente de lucro) poder-se-ia ainda falar de um trabalho do negativo? Que seria um “negativo” que não se deixasse superar?”¹⁴⁹

8.2. Como eu não poderia analisar, *hic et nunc*, “aqui e agora”, todas as nuâncias e problemáticas questões suscitadas pela leitura que Derrida nos oferece de Hegel, limitar-me-ei a tecer alguns comentários e oferecer algumas reflexões sobre a semiologia da *Aufhebung* hegeliana e sua desconstrução heideggeriana, na medida em que ela governa e elucida a desconstrução derridiana da “mitologia branca” inerente à filosofia ocidental. Para Derrida, a fim de “penetrarmos” e “invaginarmos” a estrutura falocêntrica e etnocêntrica da escritura filosófica ocidental, temos de ousar transgredir seus limites de textualidade, disseminando e dispersando seus efeitos de *diferença* na intertextualidade *ad infinitum*, na própria tentativa de contrapor ficção e não-

¹⁴⁹ J. Derrida, “O poço e a pirâmide: Introdução à semiologia de Hegel”, in *Margens da filosofia*, trad. Joaquim T. Costa e António M. Magalhães, Campinas: Papirus, 1991, p. 145s.

ficção: “*il n’y a pas de hors-texte*”, tudo é desde sempre interpretação, tudo é efeito da *différance*. Não seria questão de simplesmente trivializar a historicidade ou a socialidade de nossos engajamentos fatuais, como o sugerem algumas leituras reacionárias, tais como as de Alan Sokal, William Bennett e de todos os que reduzem a desconstrução derridiana ao moto “*anything goes!*” (vale tudo!)¹⁵⁰ Ao contrário do que insinua Habermas, não se trata de meramente nivelar literatura e filosofia —ou filosofia e não-filosofia—mas de relevar a ficcionalidade inerente ao mundo no qual o sujeito só emerge através de seu deslocamento num inesgotável jogo de significações, onde não há mais recurso disponível a um suposto significado fixo ou transcendental, seja ele literário ou não, oriundo do liberalismo, do comunitarismo ou de quaisquer tradições. E este jogo de auto-superação (*Selbstaufhebung*), relevando a singularidade concreta do outro para a auto-afirmação de si, é um negócio de família (*family business*) cuja ontogênese Hegel descreveu fenomenologicamente:

“Au point où nous sommes, la lutte à mort pour la reconnaissance oppose des consciences, mais des consciences que le procès familial a constituées en totalités. L’individu qui s’engage dans la guerre est un individu-famille. On ne peut pas comprendre l’essence de la conscience sans passer par la *Potenz* familiale... Il n’y a pas de conscience pure, d’ego transcendantal dans lequel on puisse réduire le noyau familial”.¹⁵¹

¹⁵⁰ Para uma introdução à dimensão ético-política da desconstrução, cf. John Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and the Hermeneutic Project*, Indiana University Press, 1987; *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Indiana University Press, 1997; *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, 1997.

¹⁵¹ J. Derrida, *Glas*, op. cit., p. 190.

Assim como a filosofia sempre chega tarde demais (*immer zu spät*) para enunciar através de conceitos o que a história já nos mostrou com a mesma necessidade, há uma lógica de inversões, revoluções e desvios no interior mesmo da história da filosofia, na busca incessante de novos conceitos que emergem das cinzas de filosofemas já sempre (*immer schon, toujours déjà, always already*) metaforicamente superados. O conceber do conceito não é inocente, na medida em que toda posição é reposição, transposição, imposição, exposição. Neste sentido, nós reiteramos Hegel e, *malgré lui*, o introduzimos lá mesmo onde ele já havia antecipado uma invaginação de sentido, nas *mises en abîme* de metaforemas que acabam por trair todas as *mises en scène* de filosofemas metafísicos. Assim como o espaçamento opera as *mises en abîme* na desconstrução textual —por exemplo, em *Glas*, entre as duas colunas desvelando as assinaturas de Hegel e Genet—, a metaforicidade entra em cena por um efeito de invaginação, na medida em que são delineadas as novas “bainhas” dos “textos” em questão, o que é central e o que resta nas margens, o que está “dentro” e o que está “fora” de uma suposta textualidade. Os *coups de dés* derridianos traduzem e traem, deste modo, os operadores hegelianos de negatividade: o “Ent” de “Entwicklung” (em francês, “dé-veloppement”) é reiterado em *dé-construction, dé-placement, dé-passement, dé-cision, dé-chéance*, etc. O que é desfeito (*dé-fait*) é sempre um efeito, um *après-coup* que difere no espaçamento próprio da significação textual, seguindo as variações disseminativas de um Mallarmé: “Un coup de dés jamais n’abolira le hasard... Toute Pensée émet un Coup de Dés.”¹⁵² O lançar de dados em Derrida ainda nos remete ao *amor fati* nietzscheano, numa representação repetitiva (*des répétitions représentées*) de suas *mises en scènes* de filosofemas enquanto

¹⁵² Para Derrida, Stéphane Mallarmé é o mais hegeliano de todos os poetas e, juntamente com James Joyce, Edgar Allan Poe e Paul Celan, um dos desconstrucionistas *avant la lettre*.

metaforemas. A concepção derridiana de metaforicidade deve ser, portanto, compreendida em sua implícita operação de desconstrução e pode nos guiar na elucidação de uma escrita que resiste à espiritualização conceitual da dialética. Como não há um ponto de partida absoluto, assim como não há um significado transcendental, nós estamos desde sempre situados com relação aos próprios momentos que visamos englobar através de representações espaço-temporais. Sendo o próprio círculo nada mais do que uma representação totalizante, e para Derrida, a metáfora hegeliana por excelência, parece-nos apropriado examinar em que sentido a metáfora pode ser usada para dar conta da operação de *Aufhebung*, no seio mesmo do conceito do conceito, desde a sua introdução (na *Encyclopédia*, §§ 17, 163). Segundo Derrida, “Nous sommes, dès l’introduction, encerclés”.¹⁵³ Se Hegel foi indubitavelmente o primeiro filósofo ocidental a nos introduzir social e historicamente em nossa própria gênese lógico-linguística de constituição intersubjetiva, da consciência de si e de sua autodeterminação, Derrida vê no recurso à “introdução” mais do que uma estratégia pedagógica ou didática:

“La seule place légitime de l’Introduction, dans le système, c’est l’ouverture d’une science *philosophique particulière*, par exemple l’Esthétique ou l’Histoire de la Philosophie. L’Introduction articule la généralité déterminé de ce discours dérivé et dépendant sur la généralité absolue et inconditionnée de la logique. Hegel ne se contredit donc nullement lorsqu’il pose, dans les *Leçons* sur l’esthétique ou sur l’histoire de la philosophie, la nécessité d’une introduction”.¹⁵⁴

8.3. A fim de explorar os *motifs* que opõem, na dialética hegeliana, o sensível e o inteligível, Derrida procura

¹⁵³ J. Derrida, *La vérité en peinture*, Paris; Flammarion, 1978, p. 31.

¹⁵⁴ J. Derrida, “Hors livre”, *La dissémination*, op. cit., p. 24.

na representação espiritual (*geistige*) seu próprio deslocamento (*Entstellung*), na medida em que se trata de inscrevermos “um círculo dentro de um círculo de círculos”, num movimento que serve para caracterizar o *Geist revenant* que anima e assombra toda introdução a pretensas superações da metafísica, da *Aufhebung* hegeliana à *Verwindung* heideggeriana: “L’esprit n’est ce qu’il est, ne dit ce qu’il veut dire qu’en revenant”.¹⁵⁵ Este é, afinal, o teor de circularidade hermenêutica que acompanha inevitavelmente todo trabalho de desconstrução, para além de todos os jogos de significantes e sistemas fechados e abertos de lógicas binárias – como uma dívida que não pode ser paga, a saber, a da verdade enquanto metáfora: “*je vous dois la vérité*”. No seu ensaio sobre a “Mitologia Branca”, Derrida articula o problema do uso de metáforas no discurso filosófico com a recepção, transposição, tradução e traição de tradições – filosóficas e não-filosóficas. Na medida em que a tarefa da filosofia consiste em “pensar o seu outro” (*penser non autre*), Derrida observa, todavia, que a *Aufhebung* hegeliana é conivente com o conceito filosófico de metáfora ao problematizar uma concepção tradicional de linguagem, a qual, desde Platão e Aristóteles, mantém uma correspondência metafísica entre a essência de uma coisa e o seu pensamento, tendo na palavra uma referência a ambas instâncias para “traduzi-las” adequadamente (*adaequatio intellectus ad rem*). É assim que Hegel admite, ao classificar sua teoria de signos dentro da psicologia, que está deliberadamente seguindo a teoria aristotélica da interpretação (notadamente, *Peri Psychés* e *Peri Herméneias*). Derrida afirma, de resto, que nem mesmo a “semiologia científica” de Saussure questiona ou desafia o *continuum* metafísico que liga Aristóteles a Hegel. O que tinha sido estabelecido pela oposição aristotélica entre “palavras faladas” e nossa “experiência mental” das coisas é agora

¹⁵⁵ Cf. J. Derrida, *De l’esprit*, Paris: Galilée, 1987.

concebido por Hegel em termos da oposição sensível-inteligível. Assim como no triângulo semiológico saussureano a palavra logra articular uma unidade arbitrária entre o significado (*signifié*) e o significante (*Signifiant*) com uma referência extra-linguística, o *Begriff* espiritual da semiologia hegeliana opera a *Aufhebung* da representação (*Vorstellung*) que nega, eleva e preserva o signo (*Zeichen*) exterior da coisa (*Ding*) em sua interioridade. Para Derrida, a semiologia hegeliana logra superar –relevar– desse modo as oposições binárias do idealismo clássico, através da operação dialética da *Aufhebung* que introduz um terceiro termo, negando ao mesmo tempo em que eleva, de forma a sublimar numa interioridade anamnésica (*Erinnerung*), ao internalizar a diferença na auto-presença. É precisamente esta interioridade subjetiva que abriga a *Aufhebung* da imediatez sensível através da representação (*Vorstellung*) do signo. O signo (*Zeichen*) opera a mediação entre a percepção sensível da coisa (*Ding*) e o seu conceito inteligível (*Begriff*), unindo significante e significado. Assim como se dá a concepção do conceito, Hegel nega qualquer identificação do conceito com um nível idealizado da coisa em si ou segundo um esquematismo transcendental, como o fizera Kant. Todavia, tanto Hegel quanto Saussure ainda privilegiam a fala com relação à escrita nas suas respectivas concepções do signo em sua unidade de significação, reduzindo a escrita a uma representação exteriorizada e traindo, assim, uma teleologia metafísica. Para Derrida, esta é com efeito a traição do Sujeito sistematicamente traduzido pela concepção hegeliana do conceito. A fim de apreender tal “imaculada conceição”, Derrida estrategicamente enfoca o problema da tradução da *Aufhebung* hegeliana como *relève*: “Se houvesse uma definição de *différance*, esta seria precisamente o limite, a interrupção, a destruição da *relève* hegeliana onde quer que ela opere”.¹⁵⁶ Derrida insiste,

¹⁵⁶ J. Derrida, *Positions*, Paris: Minuit, 1972, p. 40.

portanto, que *différance* não é uma palavra nem é um conceito, mas apenas um *motif* operacional, um quase-conceito, aquém da impossível concepção espiritual do conceito. A *relève* da *Aufhebung* traduz, *toujours déjà*, o que resulta na *Aufhebung* hegeliana, “o resto” (*le reste*) de uma alteridade que não pode ser calculada, incomensurável, assimétrica, *tout autre*, efeito de *différance*. Contra a lógica hegeliana do signo, unindo significado e significante pela exteriorização, a desconstrução derridiana da *Aufhebung* mantém que a oposição dentro-fora já é ela mesma um efeito de *différance*.¹⁵⁷ A desconstrução da “autoridade do significado” denuncia, portanto, o “significado transcendental” ou *telos* da história que governa, em última instância, “a história da significação”, de Aristóteles até Hegel, Saussure e Husserl. A metafísica do puro e do espiritual é a grande *pie fraus* que funda a própria *Aufhebung* da Razão.

8.4. Partindo da trivial oposição entre o sentido literal, original, que é transposto pela metáfora num sentido literário, espiritual, Derrida procura esclarecer que nem uma “retórica da filosofia” nem uma “metafilosofia” podem satisfazer a “lei do suplemento”, precisamente porque não seriam capazes de desconstruir a partir de um suposto nível de interioridade, o que já trairia em si um ideal de exterioridade. Não se trata portanto de simplesmente inverter a relação entre conceito e metáfora, ou de subverter o significado espiritual pela mera inversão que privilegia o sensível. De resto, a concepção de metaforicidade que Derrida propõe deve ser diferenciada tanto de Ricoeur quanto de Heidegger, na medida em que Derrida reabilita o conceito nietzscheano de verdade como metáfora para além de toda lógica binária. A “exclusão do outro” é, com efeito, um dos temas privilegiados pela desconstrução derridiana por se tratar precisamente de uma metáfora de traição,

¹⁵⁷ Cf. J. Derrida e P.-J. Labarrière, *Altérités*, Paris: Osiris, 1986, p. 11-20.

tradução e tradição da alteridade.¹⁵⁸ A própria *mise en scène* da “mitologia branca” tematiza essa lógica de exclusão, a partir do exergo (do grego *ex ergon*, “fora da obra”, espaço onde se inscreve uma legenda, numa moeda ou medalha) que anuncia a “metáfora no (*dans*) texto filosófico”, inscrição esta que remonta à *polis* grega. É nos limites de uma metafórica metafísica que Derrida se propõe a reconstituir uma “história do significante” através de sua desconstrução. Filosofemas tais como a “ideia”, por exemplo, cujo uso metafórico trazem ganhos e perdas de Platão a Kant e Hegel, têm muito a nos ensinar sobre tal “arqueologia do significante”, não tanto para nos revelar sentidos etimológicos ocultos mas de forma a desvelar “um fardo [*charge*] tradicional que continua o sistema de Platão no sistema de Hegel.” É assim que Derrida chega a propor que a desconstrução seja definida como um programa radical de leituras estratificadas:

“Nem etimologia nem origem puras, nem *continuum* homogêneo nem sincronismo absoluto ou interioridade simples de um sistema a si mesmo. Isso implica que se critique simultaneamente o modelo da história transcendental da filosofia e o das estruturas sistemáticas perfeitamente fechadas sobre a sua disposição técnica sincrônica...”¹⁵⁹

Derrida articula a metafísica com a *relève* da metáfora de modo que sejam evitadas tanto uma suposta superação da metafísica pela supressão da metáfora no texto filosófico, como o insinua a desmitologização proposta por Anatole France (*la mythologie blanche*, em sua formulação originária),

¹⁵⁸ Cf. J. Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978; *Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*, Paris: Galilée, 1984; “Le retrait de la métaphore”, in *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris: Galilée, 1987, p. 63-93.

¹⁵⁹ J. Derrida, *Margens*, op. cit., p. 296.

quanto a sua metaforicidade de inversão conceitual numa poética pós-metafísica, *ursprüngliche*, de inspiração heideggeriana. Além de assinalar um importante ponto de ruptura com relação à leitura que Heidegger faz de Nietzsche, Derrida introduz Hegel nesta encenação de metáforas, metaforemas e do bom uso da filosofia com o intuito de enfatizar a indecidibilidade de sua metaforicidade, irreduzível a uma metaforologia ou a uma metapoética – como o propôs Bachelard. Embora metáfora e metafísica se impliquem mutuamente, Derrida não hesita em afirmar que “o texto filosófico não está menos na metáfora do que esta no texto filosófico”. A impossibilidade da metaforologia revela, ao contrário, um tropo de alteridade dissimulado pelas teologias e pelas heliotropias que reintroduzem metáforas em discursos filosóficos: a dominação. Este é, afinal, o saldo negativo que não pode ser calculado pelas lógicas de exclusão da racionalidade eurocêntrica e falocêntrica. A metaforicidade em Derrida se constitui, assim, em uma dupla *mise en abîme* do conceito filosófico de metáfora (de uma “metaforologia”) e de uma metáfora da metáfora (“metapoética”), de forma a problematizar a própria diferença entre conceito e metáfora em filosofia. A impossibilidade de fundar o conceito do conceito pela *Aufhebung* hegeliana nos remete desde sempre aos desafios de lógicas de exclusão, incapazes de fazer jus a uma alteridade que resiste totalizações linguísticas e historicizantes. Este foi um legado hegeliano do qual Derrida se apropriou, não somente pela influência direta de pensadores como Georges Bataille e Jean Hyppolite, mas através de seu mais problemático interlocutor e mentor intelectual, Michel Foucault, cujas palavras ainda nos impelem ao pensamento da alteridade:

“Mais échapper réellement à Hegel suppose d’apprécier exactement ce qu’il en coûte de se détacher de lui... cela suppose de savoir, dans ce

qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous oppose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs”.

8.5. Em se tratando de fazer jus a tradições filosóficas a serem desmitologizadas e desconstruídas, nada mais justo do que abordar a desconstrução de Hegel e Heidegger à luz de um *topos* correlato ao do que seria uma fenomenologia da justiça-- na medida em que Derrida textualiza e estetiza a problemática ético-política, ao desmitologizar a própria leitura desconstrutiva que Heidegger nos oferece de Hegel, notadamente em *Sein und Zeit* (§§ 45, 48, 78-79, 82-83). O *après-Hegel* derridiano nos permite, neste tratado, abordar e problematizar, de forma mais ou menos indireta, algumas dessas oito teses político-hermenêuticas que perpassam o intento da trilogia:

(1) Se assumimos uma definição tradicional da hermenêutica como uma ciência ou teoria que investiga a natureza e os métodos da interpretação de textos, tradições e práticas da cultura humana, já estamos antecipando um dos problemas fundamentais da hermenêutica moderna, a saber, como articular ontologia, intersubjetividade e linguagem, tal como tencionou fazê-lo os dois primeiros tratados dessa trilogia, em suas respectivas abordagens crítico-genealógicas e semântico-ontológicas, evitando os reducionismos metafóricos e ontologizantes denunciados pela teoria crítica.¹⁶⁰ A hermenêutica pré-moderna, como sabemos, consistia sobretudo na interpretação de textos bíblicos, particularmente nas tradições rabínicas do Judaísmo (o Talmud, compreendendo interpretações da *Mishnah*, Lei Oral, e exposições éticas e legais da *Gemara*) e nas

¹⁶⁰ Cf. *Tractatus ethico-politicus* (1999) e *Tractatus practico-theoreticus* (2016).

interpretações neotestamentárias do Antigo Testamento a partir dos Padres da Igreja. Como Paul Ricoeur observa, o problema fundamental da hermenêutica neste sentido mais amplo é o da transferência de significado, especialmente de um sentido literal a um sentido figurado, através de vários níveis de simbolismo mais ou menos profundos, ocultos, “espirituais”, de forma a desvelar ou revelar algo que não era inicialmente compreendido pelo leitor ou ouvinte. Tal problema coincide com o que Ricoeur denomina de “nível semântico” da hermenêutica. Todavia, este nível semântico não poderia ser reduzido unicamente a suas dimensões propriamente filológicas ou da exegese de textos bíblicos ou clássicos, na medida em que os próprios contextos semânticos seriam estendidos a elementos não-lingüísticos, como já encontramos em diferentes interpretações do fenômeno religioso e seus símbolos. O fato de sermos obrigados a delimitar em que consiste exatamente uma tarefa propriamente filosófica da hermenêutica em oposição, por exemplo, a outras concepções semânticas como as de uma “fenomenologia da religião” (teologia e estudos interdisciplinares da religião), uma “interpretação de sonhos” (psicanálise) ou de uma “hermenêutica jurídica” (direito) tem a ver com a própria ambiguidade da hermenêutica filosófica enquanto interpretação da interpretação, ou seja, como discurso de segunda ordem sobre compreensão, significado e linguagem. Neste sentido, a contribuição de Ricoeur é notável, na medida em que busca dialogar com contribuições da chamada filosofia analítica da linguagem (esp. Frege, Wittgenstein, Austin, Black) e das tradições continentais oriundas do idealismo alemão, da fenomenologia husserliana e do estruturalismo francês (esp. Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Foucault, Saussure, Benveniste).¹⁶¹

¹⁶¹ Cf. “Existence and Hermeneutics”, in *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work*, edited by C. Reagan and D. Stewart (Boston:

(2) O problema da hermenêutica moderna, geralmente vinculado a Friedrich Schleiermacher (1768-1834),¹⁶² consiste em não apenas evitar mal-entendidos e fazer jus à intenção do autor de um texto, mas em reconstruir os contextos semânticos que viabilizariam uma compreensão do texto melhor ainda do que o próprio autor. Tanto o romantismo quanto o idealismo alemão, particularmente a crítica de Hegel a Kant, contribuem para o florescimento de uma hermenêutica moderna, inseparável do paradigma da subjetividade. De resto, Schleiermacher universalidade da hermenêutica, aplicada não apenas a textos bíblicos, mas também ao direito e à literatura universal.

(3) É sobretudo a partir de Wilhelm Dilthey (1833-1911)¹⁶³ que as dimensões históricas e lingüísticas da subjetividade são explicitamente articuladas através do contraste entre compreensão (*Verstehen*) e explicação (*Erklären*), opondo nossa cognição interpretativa de fatos históricos, sociais e culturais (as chamadas ciências humanas e sociais, *Geisteswissenschaften*) da forma de cognição propriamente científica, neutra ou isenta de juízos valorativos (*wertfrei*) que caracteriza as ciências naturais (*Naturwissenschaften*).

(4) Tanto Schleiermacher quanto Dilthey nos remetem ao problema kantiano do antirrealismo em ontologia, a saber, como articular o idealismo transcendental com o realismo

Beacon, 1978), p. 97-108; “Detranscendentalizing Subjectivity: Paul Ricoeur’s Revelatory Hermeneutics of Suspicion.” *Veritas* 49/2 (2004): p. 235-259.

¹⁶² *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts*, ed. J. Duke and J. Forstman (Atlanta: Georgia University Press, 1986); *Hermeneutics and Criticism*, ed. A. Bowie (Cambridge University Press, 1998).

¹⁶³ *Volume I: Introduction to the Human Sciences*, ed. F. Rodi and R. Makkreel (Princeton UP, 1989).

empírico de forma a responder ao desafio do “ceticismo” humano (indução, causalidade, ficcionalidade do *self*, *bundle-theory*), notadamente através de uma solução semântica a priori. Grosso modo, a solução kantiana consiste em contrapor natureza e liberdade (ou fato e valor, como seriam tematizados pela hermenêutica moderna) sem reduzir causas observáveis de fenômenos naturais a propriedades reais num sentido ontológico nem descartar a ideia de liberdade por se tratar de algo que, estritamente falando, não encontramos na natureza. Kant antecipa o problema semântico da fenomenologia geral (*phaenomenologia generalis*, ainda concebida como “ciência puramente negativa”), ao introduzir em filosofia a correlação entre a representação do sujeito cognoscente (*Vorstellung*) e o objeto a ser conhecido (*Gegenstand*).¹⁶⁴

(5) Husserl se apropria da terceira via kantiana justamente para evitar os reducionismos contrapondo subjetivismo e objetivismo, racionalismo e empirismo, logicismo e psicologismo, relativismo e positivismo. A correlação noético-noemática entre o ato intencional cognitivo e o conteúdo do objeto significante compreende, desde sempre, a correlação semântica entre o intérprete (*interpretans*) e o que é interpretado (*interpretatum*) na hermenêutica. A hermenêutica se redescobre em suas dimensões ontológicas a partir do desenvolvimento da fenomenologia, que pode ser

¹⁶⁴ Cf. carta de Kant a Markus Herz (21.Februar.1772): “... Ich dachte mir darinn zwey Theile, einen theoretischen und pracktischen. [The first part would have two sections, (1) general phenomenology (*phaenomenologia generalis*) and (2) metaphysics, but this only with regard to its nature and method.] Der erste enthielt in zwey Abschnitten 1. Die phaenonomie überhaupt. 2. Die Metaphysik, und zwar nur nach ihrer Natur u. Methode... Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand? (I asked myself the question, on which grounds lies the relationship between what in us one calls representation to the object).”

definida, ela mesma, como uma proto-hermenêutica.¹⁶⁵

(6) Embora Husserl tenha preparado, em grande parte, o que seria concebido como uma articulação hermenêutica entre ontologia, subjetividade e linguagem, Martin Heidegger formulou de modo explícito a tese central de que somente pela hermenêutica podemos recuperar o sentido fundamental da ontologia que foi erroneamente confundido com abordagens ônticas e essencialistas da metafísica tradicional. Tanto Heidegger quanto Ricoeur operam, com efeito, uma verdadeira guinada semântica entre uma fenomenologia transcendental e uma hermenêutica fenomenológica, de forma a revisitar o problema do círculo hermenêutico, a saber, da pré-compreensão, não apenas na interpretação implícita ou previamente subentendida da parte com relação ao todo (de um texto ou de uma ação humana) mas na própria pressuposição de uma delimitação do contexto, do âmbito de significação ou da recursividade de significantes, por exemplo, em jogos de linguagem ou de uma “forma de vida” (ou “mundo da vida”, *Lebenswelt*) a outras, problematizando a comunicação e a tradução. É neste vasto campo de uma fenomenologia do mundo da vida que eu proponho-me a revisitar a teoria do agir comunicativo de Jürgen Habermas, entre o intento original de uma fenomenologia transcendental em Husserl e Ricoeur e a desconstrução do sujeito transcendental em Foucault e Derrida.

(7) Este seria, de resto, o problema da metaforicidade que foi reativado pela radicalização da hermenêutica como

¹⁶⁵ J. Caputo, *Radical Hermeneutics* (Indiana University Press, 1987), p. 38: “A ‘hermeneutic’ because it shows how we make our way through the flow of experience by means of certain anticipatory cuts which adumbrate its structure and predicts its course, which gives us a reading or interpretation of things; but a ‘proto-hermeneutics’ because in the end it backs off from the full implications of its own discovery.”

desconstrução, comumente associada ao nome do filósofo argelino-francês Jacques Derrida. A minha última tese consiste em revisitar a desconstrução enquanto hermenêutica radical, fechando assim a minha breve exposição do círculo hermenêutico. Assim como Habermas o propôs com relação a Heidegger (*Mit Heidegger gegen Heidegger denken*), creio que podemos agora retomar a correlação derridiana entre fenomenologia, hermenêutica e desconstrução e submetê-la ao senso crítico imanente da sua própria metaforicidade, evitando reduzir o discurso filosófico da modernidade a mais uma metanarrativa literária.

(8) A tese central do perspectivismo semântico-transcendental poderia ser provisoriamente reformulada nos seguintes termos: as relações possíveis de se articular ontologia social e intersubjetividade, inerentes a uma fenomenologia do mundo da vida, nos remetem a três perspectivas epistêmicas ou paradigmas defensáveis quanto à relação entre teoria e práxis, sem serem exaustivas nem excludentes quanto aos outros dois paradigmas, mas inevitavelmente pressupondo uma correlação entre ontologia, subjetividade e linguagem. Seguindo Foucault, Apel e Habermas, os três paradigmas em questão poderiam ser respectivamente denominados de paradigma ontológico, paradigma da subjetividade (que terminar por desvelar uma intersubjetividade anterior à própria subjetivação) e paradigma da linguagem, na medida em que buscam dar conta do problema da reprodução social do mundo da vida em três modelos diferenciados de uma fenomenologia sociológica descritiva, de uma hermenêutica da intersubjetividade e de uma teoria pragmático-formal do discurso (ou, nos termos analisados e desconstruídos por Foucault, juspositivismo, jusnaturalismo e semântica jurídica, enquanto formas jurídicas de nossa ontologia histórica da modernidade). O perspectivismo semântico-

transcendental se propõe, portanto, a reformular a problemática da articulação entre ontologia, intersubjetividade e linguagem sem pressupor nenhuma relação fundamental entre sujeito e objeto, nenhum dualismo ontológico ou tese de dois mundos, de forma a reformular uma hermenêutica que lança mão das transformações semióticas da filosofia transcendental e da semântica analítica, sem incorrer, todavia, num tipo de idealismo, psicologismo, logicismo ou positivismo lógico, e sem sucumbir aos reducionismos decorrentes da polarização entre filosofia analítica e filosofia continental. A hipótese de trabalho do perspectivismo semântico-transcendental consiste em operar um retorno pós-hermenêutico a Kant, numa reapropriação analítica de sua semântica transcendental, tal como tem sido desenvolvida pelas pesquisas de Zeljko Loparic, à luz das contribuições seminais de autores como Husserl, Wittgenstein, Heidegger, Tudendhat, Apel e Habermas.¹⁶⁶ Foi sobretudo a partir da reapropriação da crítica de Hegel a Kant por autores tão distintos quanto Foucault, Rawls e Habermas que foram abertas novas possibilidades de fundamentação pós-metafísica, no sentido de resgatar a universalização normativa em meio a processos de reconhecimento e de mudanças estruturais da razão pública, não apenas em casos nacionais mas também supranacionais e de relações internacionais.¹⁶⁷ A partir de tal perspectivismo, torna-se defensável uma reformulação pragmatista do cosmopolitismo que mantenha, por um lado, a correlação entre universalizabilidade e dignidade humana, e por outro lado, a referência constante a contextos socioculturais de tradições comunitárias, compatibilizando a complexa coexistência de mundos da vida diferenciados, conflitantes e

¹⁶⁶ Cf. Zeljko Loparic, *A semântica transcendental de Kant*. 2a. edição. Campinas: CLE, 2002.

¹⁶⁷ Cf. *Tractatus ethico-politicus* (1999)

co-constitutivos de normas procedimentais. Propõe-se deste modo uma releitura semântico-transcendental de forma a contemplar as contribuições universalistas e comunitaristas, visando uma articulação defensável entre direitos fundamentais, universalizabilidade e humanidade, assegurando as reivindicações concretas de liberdade, igualdade e solidariedade, através da transformação histórico-social das condições materiais da humanidade em sua autodeterminação pelo reconhecimento e trabalho. Um tratado político-teológico lograria, destarte, evitar o decisionismo e as aporias dogmáticas e reducionistas de leituras totalizantes, assim como o esteticismo e o niilismo ético-moral dos pós-modernos.

CONCLUSÃO

*The Greek thinkers of number related it back to the One, which, as we can still see in Euclid's Elements, was considered not to be a number. From the supra-numeric being of the One, unity is derived. And a number is a collection of units, an addition. Underlying this conception is a problematic that stretches from the Eleatics through to the Neoplatonists: that of the procession of the Multiple from the One. Number is the schema of this procession. (Alain Badiou, *Number and Numbers, Greek Number and Modern Number*, Cambridge: Polity Press, 2008, p. 7)*

Neste *Tractatus*, antes de mais nada e acima de tudo, tratou-se de fazer jus à impossibilidade de justiça, enquanto desconstrução em seus efeitos e reconfigurações da possibilidade de justiça. Trata-se, desde sempre (*toujours déjà, immer schon*), de fazer jus à justiça. A justiça não seria apenas uma virtude a mais dentre outras, como Christoph Horn e vários intérpretes têm desconstruído o intento rawlsiano, mas a temos redescoberto, após inúmeras empreitadas históricas de sua desconstrução e exemplos recorrentes de sua impossibilidade, como a própria justificação da existência humana, o que nos torna justos e justificados *coram deo*, em nossos encontros e desencontros com o Outro.¹⁶⁸ A especificidade social da nossa socialidade, assim como a impossibilidade de justiça e a incompreensibilidade da alteridade, nos remetem a novos horizontes de utopia social e a novas maneiras de compreender a libertação —social, política, espiritual, ecológica, animal, holística— sem impor uma agenda de messianismo político ou apregoar uma panaceia escatológica num mundo cada vez mais complexo e confuso. Como bem observou Michael Kirwan,

¹⁶⁸ Cf. C. Horn, “The Concept of Justice: How Fundamental is it in Ethics and Political Philosophy?” *ethic@* v.13, n.1 (2014): p. 1 – 17.

“The very possibility of a political theology has been displaced from the academy by the rise of positive political science; indeed, arguably this shift from theology to science, in the study of both nature and social practices, is what makes us modern. For us, the most pressing questions are likely to concern the relationship between liberal, political practices and market structures. We think of ourselves as living in an increasingly multicultural world in which any effort to link politics to religion is likely to prove counterproductive, if not actually dangerous. Religion belongs to civil society, where it is simultaneously protected and excluded from politics.”¹⁶⁹

Ao propor-me a discorrer sobre as diferentes tentativas de abordar o *ethos* democrático brasileiro, em sua complexa dimensão utópico-social sob o signo da Modernidade e da “Ilustração” (como Sergio Paulo Rouanet prefere traduzir *Aufklärung*, *Enlightenment* e *Lumières* para resgatar o seu sentido normativo pró-ativo para além dos movimentos culturais do século XVIII), estou decerto correndo um risco de *rapprochement* entre relatos político-teológicos da nossa autocompreensão (em particular, a teologia da libertação) e de uma apropriação da teoria crítica para a nossa realidade nacional. Talvez justamente por ter sido um dos primeiros a introduzir, juntamente com Barbara Freitag, a vasta obra de Habermas em nosso País, Rouanet sempre manteve uma verdadeira e profícua *Auseinandersetzung* com representantes da primeira e segunda gerações da chamada Escola de Frankfurt, mas a sua interpretação de Habermas poderia comprometer ainda mais a leitura reservada de muitos de nossos colegas brasileiros quanto aos seus aportes para a autocompreensão da

¹⁶⁹ M. Kirwan, *Political Theology: An Introduction*. Darton, Longman and Hand, 2008, p. 4.

realidade social brasileira. Afinal, Habermas buscou sistematicamente, em sua versão pragmático-comunicativa da teoria crítica, revisitar criticamente a dimensão utópica da primeira geração, especialmente em autores como Benjamin, Bloch, Adorno, Horkheimer e Marcuse, de forma a corrigir seus déficits normativos e sociológicos. Ademais, o seu programa pragmático-formal de reconstrução normativa se desenvolve de forma correlata a uma crítica imanente, como mostrou o magistral estudo de Seyla Benhabib, partindo do desmascaramento da consciência de classe e suas interpretações historicistas, desde Lukács e primeiros expoentes frankfurtianos, entendida tanto de maneira imanente quanto transcendente: “como um aspecto da existência material humana, a consciência é imanente e depende do estágio atual da sociedade. Uma vez que possui uma verdade em seu conteúdo utópico que se projeta para além dos limites do presente, a consciência é transcendente.”¹⁷⁰ O duplo risco de *rapprochement* e de desencontro entre Habermas e Rouanet traduz, outrossim, uma ambígua dívida do primeiro para com tal dimensão utópica, notadamente em sua interlocução com Herbert Marcuse, cujo projeto marxista de libertação foi desconstruído pela substituição do paradigma do trabalho alienado pelo agir comunicativo. Assim como na crítica marxiana ao socialismo utópico, a distinção durkheimiana entre as opiniões visíveis de agentes sociais e as estruturas invisíveis captadas pelo cientista social foi reformulada por Horkheimer, quando argumenta que a teoria crítica não descarta a realidade do mundo social como ele aparece aos indivíduos. Afinal, o modo como a vida social nos aparece já seria, com efeito, uma indicação de até que ponto os indivíduos estão alienados de sua própria práxis social. Benhabib nos lembra que, para Horkheimer, assim como

¹⁷⁰ S. Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia*. New York: Columbia University Press, 1986, p. 4.

seria mais tarde para Marcuse e Habermas, “a teoria crítica é também uma crítica das ideologias, pois a maneira pela qual os indivíduos experimentam e interpretam sua existência coletiva é também um aspecto essencial de seu esforço social. Se os indivíduos visualizam a sua vida social como dominada por forças anônimas, naturais ou sobrenaturais, isso é devido à estrutura da práxis material através da qual eles se apropriam da natureza”. Portanto, na medida em que mantém a tensão entre facticidade e normatividade, o eminente sociólogo da Modernidade e do Esclarecimento permite, *malgré lui*, que uma certa dimensão utópica seja vislumbrada no horizonte de novas formas imagináveis de transformação democrático-social, sobretudo no caso brasileiro, como Rouanet tem argumentado de maneira explícita e assertiva. De resto, como Benhabib observa de modo instrutivo, o horizonte utópico acompanha todo o desenvolvimento da teoria crítica, tanto em seu programa reconstrutivo-imanente de pesquisa interdisciplinar sobre o materialismo histórico quanto em suas reivindicações de normatividade em processos históricos e sociais concretos. Em seu prefácio à edição de 1971 da obra seminal de Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Horkheimer já o reconhecia: “O apelo a um mundo totalmente-outro [*ein ganz Anderes*] com relação a este teve um ímpeto primariamente sócio-filosófico... A esperança de que o terror terrestre não possui a última palavra é, decerto, um desejo não-científico”.¹⁷¹ Segundo Benhabib, se Horkheimer faz uma distinção entre a verdade filosófica e a científica, atribuindo à filosofia a tarefa de pensar “o totalmente outro”, Marcuse teria respondido a esse desafio utópico-normativo no *Zeitschrift für Sozialforschung*, quando da publicação do mais celebrado artigo seminal de Horkheimer (“Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, de 1937), nos seguintes termos:

¹⁷¹ M. Horkheimer, “Forward” to Martin Jay, *The Dialectical Imagination*. Boston: Little, Brown, 1973. p. xvi.

“Quando a verdade não é realizável dentro da ordem social existente, para esta ela simplesmente assume o caráter de Utopia. Tal transcendência não fala contra, mas em favor da verdade. O elemento utópico foi por um longo tempo na filosofia o único fator progressivo: como a constituição do melhor estado, do mais intenso prazer, da felicidade perfeita, da paz eterna. Na teoria crítica, sua obstinação será mantida como uma qualidade genuína do pensamento filosófico”.¹⁷²

Recapitulando, é mister justificar o sentido amplo que tem sido adotado nessa pesquisa para conceber o *ethos* social como o caráter, a disposição, práticas e valores compartilhados por um povo, sociedade ou cultura política, traduzindo o sentido normativo-social do termo *Sittlichkeit*, introduzido por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. A tradução mais usual como “eticidade”, embora seja correta e precisa, pode se prestar a uma redução indevida a um sentido meramente ético-moral ou jurídico de normatividade. Como bem salientou Freitag em seu magistral estudo, o sentido de socialidade e institucionalização da *Sittlichkeit* hegeliana se mantém organicamente em sua correlação com a consciência moral subjetiva e a existência social objetivada, enquanto terceira esfera do direito, contrastando-a com as ideias abstratas de liberdade negativa (*Recht*) e reflexiva (*Moralität*), na medida em que efetiva de forma concreta as formas e relações sociais da família, da sociedade civil e do Estado.¹⁷³ Assim como o contrato social e o princípio da universalizabilidade serviriam para fundamentar, balizar ou justificar modelos universalistas liberais (neo-contratualistas, como da teoria da justiça de Rawls), o conceito de comunidade e suas ideias correlatas (tradição, eticidade,

¹⁷² S. Benhabib, op. cit., p. 148.

¹⁷³ B. Freitag, *Itinerários de Antígona: A questão da moralidade*. São Paulo: Papirus, 1992.

língua, história, identidade cultural, étnica e religiosa) seriam evocados numa argumentação comunitarista recorrendo não mais ao ideal revolucionário marxiano, mas à concepção hegeliana de comunidade (*Gemeinde, Gemeinschaft*) que permeia todas as relações e instituições sociais, integrando as esferas privadas e pública. Tanto Habermas quanto pensadores da terceira geração da Teoria Crítica como Honneth e Benhabib aceitam tais premissas da crítica comunitarista, desde que não incorram em uma falácia naturalista ou no reverso do círculo hermenêutico que caracteriza a nossa impossibilidade de prescindir de pré-compreensões do mundo da vida (*Lebenswelt*), como se a eticidade, o *ethos* social, o *modus vivendi* ou a reprodução social pudessem justificar em termos normativos os dados empíricos da vida comum.¹⁷⁴ Trata-se de revisitar, portanto, interpretações alternativas ao que poderia ser erroneamente concebido como um *ethos* democrático universal e homogêneo, de modo a evitar as armadilhas reducionistas e as falhas de leituras equivocadas neoliberais, pós-modernas e anti-utópicas de Rawls, Foucault e Habermas, respectivamente, em pleno acordo e fazendo jus à tese programática de Rouanet de que as utopias contemporâneas sobrevivem não somente à globalização, mas também a interpretações anti-utópicas do Iluminismo e da Modernidade.¹⁷⁵

A guisa de conclusão, podemos caracterizar o método reconstrutivo-normativo como uma espécie de filosofia sociológico-normativa retomada de Habermas, Honneth e seus antecessores, permitindo-nos, por um lado,

¹⁷⁴ Cf. do Autor, “Mundo da Vida, Ethos Democrático e Mundialização: A Democracia Deliberativa segundo Habermas”. *Dois Pontos* 5/2 (2008): 49-71.

¹⁷⁵ S.P. Rouanet, “Modernity and World Democracy as Utopias.” In Candido Mendes (editor), *Democracia Profunda: Reinvenções Nacionais y Subjetividades Emergentes*. Rio de Janeiro: Academia de la Latinidad, 2007, p. 229-251.

reformular uma teoria da justiça como análise da sociedade concreta, sem partir de premissas normativistas abstratas, e por outro lado, resgatar a dimensão utópico-social da alteridade em lutas pelo reconhecimento (operando uma certa reabilitação de Foucault e da sociologia e da filosofia francesas), semelhantemente ao que Rouanet entrevia com relação ao programa habermasiano. O método de reconstrução normativa parte, em Honneth, da própria base das instituições sociais da democracia liberal, do “nós” (*Wir*) concreto, das relações interpessoais (de amizade e amor, associações voluntárias, organizações e movimentos sociais, cidadãos, contribuintes e eleitores), das trocas econômicas e de consumo, dos membros de uma cultura política num Estado democrático de Direito.¹⁷⁶ Em sua última obra mais importante, Honneth finalmente esclarece o verdadeiro sentido da eticidade (*Sittlichkeit*) inerente à liberdade social, mais fundamental e “anterior” a concepções de liberdade negativa (como em Hobbes e jusnaturalistas) e de liberdade reflexiva (Kant, Rawls, Habermas), a liberdade concreta que efetiva e realiza a liberdade jurídica e moral. A eticidade, enquanto sentido normativo do *ethos* social, pode decerto ser analisada ao integrar as três esferas concêntricas, seguindo o modelo hegeliano da *Rechtsphilosophie*, da família, da sociedade civil e do Estado, mas ela somente faz jus à institucionalização de normas sociais quando é compreendida na própria dinâmica da liberdade social através das relações pessoais, das relações econômicas ou de mercado, e da formação da vontade democrática, ou seja, quando o seu excedente normativo nos revela que a alteridade do Outro não pode ser reduzida a uma totalidade de juridificação ou de reificação. Seguindo a atualização de Hegel proposta por Honneth, o Outro é que nos revela, revela o “nós” que ainda estamos por completar, perfazer e nos tornar. Parafraseando Bloch, o espírito (*Geist*) coletivo

¹⁷⁶ Honneth, Axel. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

de um *ethos* social compartilhado –o que “nós” brasileiros somos e queremos ainda nos tornar— é um “nós” que não floresceu ainda para se reconhecer em sua ou nossa utopia social, um *ethos* democrático que ainda está crescendo, aprendendo, amadurecendo e, sobretudo, expandindo os horizontes utópicos de um futuro mais igualitário e justo.¹⁷⁷ Nos termos de Rouanet, o excedente normativo é, afinal, um excedente utópico. A aproximação entre teologia e teleologia parece permitir também, segundo uma certa herança kantiana, uma aproximação entre religião e estética. Bataille o fez explicitamente e Derrida apenas a esboçou em termos de desconstrução da teologia negativa e de todas as formas sutis de misticismo –semântico ou não, heideggeriano ou de outra filiação tão enigmática e hermética quanto quaisquer tentativas de um retorno primordial –aos pré-socráticos, ao nobre selvagem, aos paraísos perdidos.

O presente *Tractatus politico-theologicus* deve terminar com uma confissão –não tanto uma “circonfissão”, mas um simples reconhecimento de promessa não cumprida, de dívida que não pode ser paga, por um pagão, um marrano, um criptojudeu, um cristão-novo. “*Je vous dois?*”, “eu vos devo”, traduz e trai, desde sempre, o problema derridiano por excelência da desconstrução, a saber, a impossibilidade de saldar uma dívida da *theoria* para com a *poesis* e para com a *praxis*. “*Je vous dois la vérité en peinture*”, uma escritura que leva a assinatura de Paul Cézanne (numa carta escrita em 23 de outubro de 1905 a um outro pintor, Emile Bernard), serviu também de *motif* para o escrito de Derrida mais explicitamente dirigido ao problema de uma teoria estética ou uma teoria filosófica da arte. A filosofia não teria, desde uma perspectiva teórico-cognitiva, como pagar nem mesmo como calcular a dívida do pensamento para com a arte, a literatura, a vida e a morte. Com efeito, num certo sentido, a

¹⁷⁷ Bloch, Ernst. *Geist der Utopie*. München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1918.

filosofia nada deve à arte, à ciência ou à religião. Todavia, por outro lado, a filosofia se propõe a pensar, desde os tempos dos pré-socráticos, mas sobretudo a partir de Platão e Aristóteles, o ser, a realidade, a verdade, o bem e a beleza. O que é o belo? O que é uma obra de arte? O que é literatura? A filosofia, notadamente a estética e a filosofia da arte, tem se ocupado de questões como estas. A contribuição de Derrida tem sido apreciada sobretudo em crítica literária, literatura comparada e estudos culturais, de forma que a desconstrução, o pós-estruturalismo e os chamados pós-modernos podem ser facilmente descartados como “esteticistas” na medida em que tendem a tudo reduzir ao estético. Ora, não nos pareceriam menos suspeitas quaisquer outras formas sutis de reducionismo, inclusive o cientificismo em filosofia analítica e os mais variados tipos de misticismo semântico que invadem a filosofia continental, desde a chamada “guinada teológica da fenomenologia” (*tournant théologique de la phénoménologie*).¹⁷⁸ Outrossim, a dimensão metafísica deste tratado nos remete à própria concepção de tratados que possam dar conta, de forma mais ou menos sistemática, de problemas semântico-ontológicos, ético-normativos e político-teológicos em torno do que seria uma articulação do Ser absolutamente necessário entre os desafios normativos do naturalismo e as suspeitas naturalistas de teorias normativas, sobretudo das que partem de pressupostos metafísicos. Assim como Hobbes e Espinosa se serviram do método geométrico para investigar questões ético-políticas e metafísicas, com o auxílio da observação e constatação empírica de fenômenos sociais e comportamentais, o questionamento de uma ontologia matemática resultou também nas subsequentes investigações de problemas de indução e concepções intuitivas como as ideias de infinito, corporeidade, movimento, extensão e

¹⁷⁸ Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L’Eclat, 1991.

temporalidade. Como observou Ponczek sobre o naturalismo monista espinosano, a sua apropriação da matemática se dava não apenas “como a linguagem da Física, mas também como a grande metáfora da natureza”.¹⁷⁹ A beleza de partituras musicais poderia ser cotejada com a elegância de demonstrações matemáticas e com o senso estético do sublime na cosmologia ainda por ser naturalizada. Neste sentido, uma chave semântico-transcendental (não-laciana) de leitura dos *Tractata* poderia ser assim formalizada:

$$1 + e^{i\pi} = 0$$

Decerto, trata-se de um teorema –segundo Feynman, para muitos matemáticos e filósofos, o mais belo e mais significativo de todos os teoremas conhecidos—, a chamada fórmula de Euler, publicada em Lausanne em 1748, relacionando cinco números fundamentais da matemática: 0, 1, os números transcendentais e (base do logaritmo natural, o chamado número de Euler) e π (nossa conhecida constante de Arquimedes, definida como a razão entre o perímetro e o diâmetro de uma circunferência qualquer), e o número imaginário i (definido pela propriedade $i^2 = -1$). Tecnicamente falando, a mais bela fórmula matemática não seria exatamente uma equação ou uma identidade, como bem argumentou Paul Nahin.¹⁸⁰ Nessa trilogia, procurei fazer jus à meticulosa contribuição kantiana para os problemas aqui evocados, mostrando a dificuldade em transpor os limites do pensamento conceitual, sobretudo quando lidamos com antinomias e problemas indecidíveis

¹⁷⁹ Cf. R.L. Ponczek, Roberto Leon. *Deus, ou seja, a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*. Salvador: EDUFBA, 2009.

¹⁸⁰ Cf. Paul J. Nahin, *Dr. Euler's fabulous formula: Cures many mathematical ills*. Princeton University Press, 2011.

para a razão em sua arquitetura sistemática. Escolhemos Espinosa, Kant, Wittgenstein, Rawls e Habermas como alguns dos pensadores que nos guiaram e nos motivaram em tal empreitada pelo fato de permitirem uma interessante articulação entre um uso teórico-conceitual e um uso prático-pragmático da razão visando a uma reformulação de um programa construtivista, capaz de responder a desafios intuicionistas tanto em propostas naturalistas quanto normativas. Na medida em que os números reais e imaginários, assim como os seus distintivos símbolos, serviram para alimentar fantasias estruturalistas e pós-estruturalistas de vários filósofos e intelectuais franceses e americanos, engendrando as conhecidas *science wars* e *culture wars*, sobretudo após a publicação de um artigo pseudocientífico (um verdadeiro e deliberado embuste acadêmico, *hoax*) em um periódico pós-moderno de estudos culturais *Social Text* pelo físico Alan Sokal e pelo matemático Jean Bricmont em 1996, eu não teria nenhuma pretensão de defender o indefensável ao concluir o presente *Tractatus*.¹⁸¹ Mas devo confessar que fui motivado, após a leitura de um texto seminal de Deleuze sobre o estruturalismo, a repensar a relação entre o real, o imaginário e o simbólico, embora reconhecendo que não haja consenso entre matemáticos e filósofos da matemática quanto ao chamado realismo platônico, por exemplo, se os números (incluindo, além dos números naturais e inteiros, os racionais) realmente existem independentemente de nossa imaginação, abstração e representações mentais –posto que os chamados números imaginários e complexos, ao contrário dos reais, não podem ser representados diretamente num gráfico (claro, podemos visualizá-los, por exemplo, tratando de comprimento de onda, através da trajetória em sentido anti-horário, do ponto médio entre +1 e -1, ou utilizando matrizes ou o plano de

¹⁸¹ Alan D. Sokal et Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles*. Paris: Odile Jacob, 1997.

Argand-Gauss para ilustrar o que seria uma quarta dimensão espacial) mas foram nitidamente inventados ou construídos por abstração humana, podendo ser mais adequadamente concebidos como operadores, assim como podemos conceber vários símbolos lógico-matemáticos, para implicação, negação, conjunção, disjunção, etc. Destarte, Deleuze distingue três tipos de relações para ilustrar, respectivamente, o real, o imaginário e o simbólico:

“Un premier type s’établit entre des éléments qui jouissent d’indépendance ou d’autonomie: par exemple $3 + 2$, ou même $2/3$. Les éléments sont réels, et ces relations doivent être dites elles-mêmes réelles. Un second type de relations, par exemple, $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, s’établit entre des termes dont la valeur n’est pas spécifiée, mais qui doivent pourtant dans chaque cas avoir une valeur déterminée. De telles relations peuvent être appelées imaginaires. Mais le troisième type s’établit entre des éléments qui n’ont eux-mêmes aucune valeur déterminée, et qui pourtant se déterminent réciproquement dans la relation: ainsi $ydy + xdx = 0$, ou $dy / dx = - x / y$. De telles relations sont symboliques, et les éléments correspondants sont pris dans un rapport différentiel: dy est tout à fait indéterminé par rapport à y , dx est tout à fait indéterminé par rapport à x – chacun n’a ni existence, ni valeur, ni signification. Et pourtant le rapport dy/dx est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. C’est ce processus d’une détermination réciproque au sein du rapport qui permet de définir la nature symbolique. Il arrive qu’on cherche l’origine du structuralisme du côté de l’axiomatique. Et il est vrai que Bourbaki, par exemple, emploie le mot structure. Mais c’est, nous semble-t-il, en un sens très différent du structuralisme. Car il s’agit de relations entre éléments non spécifiés, même qualitativement, et non pas d’éléments qui se spécifient réciproquement

dans des relations. L'axiomatique en ce sens serait encore imaginaire, non pas à proprement parler symbolique. L'origine mathématique du structuralisme doit plutôt être cherchée du côté du calcul différentiel, et précisément dans l'interprétation qu'en donnèrent Weierstrass et Russell, interprétation statique et ordinale, qui libère définitivement le calcul de toute référence à l'infiniment petit, et l'intègre à une pure logique des relations."¹⁸²

Je vous dois donc la vérité. “Eu vos devo a verdade em teologia política”. Adeus.

«Sauf le nom. Il y va du salut. Deux interlocuteurs s'entretiennent un jour d'été, c'est une autre fiction, de ce qui tourne autour du nom, singulièrement du nom de nom, du nom de Dieu et de ce qu'il devient dans ce qu'on appelle la 'théologie négative', là où le SurNom nomme l'innommable, soit à la fois ce qu'on ne peut ni ne doit nommer, définir ou connaître, parce que d'abord ce qu'on surnomme alors se dérobe, sans s'y tenir, au-delà de l'être. Là où la 'théologie négative' semble ouvrir sur une 'politique' à venir (aujourd'hui ou demain), une telle fiction risque aussi quelques pas d'héritier sur les traces ou vestiges d'un 'errant chérubinique' (Angelus Silesius). Qu'est-ce qu'un SurNom, ce qui vaut plus que le nom mais aussi ce qui vient à la place du nom? Et se donne-t-il jamais pour le salut du nom enfin Sauf? Pour le salut, tout simplement, le bonjour ou l'adieu?"¹⁸³

¹⁸² G. Deleuze, “A quoi reconnaît-on le structuralisme?” In F. Châtelet, *Histoire de la philosophie*, vol. VIII. Le XXe siècle. Paris: Hachette, 1973, p. 97.

¹⁸³ J. Derrida, *Sauf le nom*, Paris: Galilée, 1993, p. 112.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. 1947. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam: Querido.
- Adorno, Theodor W. 1990. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften in 20 Bänden*. Band 5. Frankfurt: Suhrkamp.
- Alcoff, Linda Martin and Eduardo Mendieta, eds. 2008. *Identities: Race, Class, Gender, and Nationality*. Oxford: Blackwell.
- Anderson, Elizabeth. 1999. "Moral knowledge and ethical pluralism," in *The Blackwell guide to epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa. Blackwell, 1999.
- Andrews, George Reid. 1991. *Black and White in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. University of Wisconsin Press.
- Andrews, George Reid. 2004. *Afro-Latin American: 1800-2000*. Oxford University Press.
- Appiah, K. Anthony. 1996. "Race, Culture, Identity, Mistaken Connections" in K. Anthony Appiah and Amy Gutmann, *Color Conscious: The Political Morality of Race*. Princeton, Princeton University Press, pp. 30-105.
- Appiah, Kwame Anthony. 2006. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton.
- Benedict, Ruth. 1934. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Sphere*. Lanham: Rowman & Littlefield.

- Avineri, Shlomo e Avner De-Shalit, orgs. 1992. *Communitarianism and Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Avritzer, Leonardo. 1996. *A moralidade da democracia: Ensaios em teoria habermasiana e teoria democrática*. São Paulo/Belo Horizonte: Perspectiva/Editora da UFMG.
- Ayer, A.J. 1936. *Language, Truth and Logic*. London: Gollancz.
- Badiou, Alain. 2008. *Number and Numbers, Greek Number and Modern Number*. Cambridge: Polity Press.
- Barry, Brian. 1989. *Theories of Justice: A Treatise on Social Justice*. Vol. I. Berkeley: University of California Press.
- Baumeister, A. 2011. “The Use of “Public Reason” by Religious and Secular Citizens: Limitations of Habermas’ Conception of the Role of Religion in the Public Realm”. *Constellations*, Volume 18, No 2: 222-243.
- Baynes, Kenneth. 2015. *Habermas*. New York: Routledge.
- Baynes, Kenneth. 1992. *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. Albany, NY: SUNY Press.
- Benedict, Ruth. 2005. *Patterns of Culture*. London: Harcourt. [1934]
- Benhabib, Seyla and Nancy Fraser (eds). 2004. *Pragmatism, critique, judgment: Essays for Richard J. Bernstein*. Boston: MIT Press.

- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm and Utopia. A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York, Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla. 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge and Polity.
- Benhabib, Seyla. 2002. *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Benjamin, Walter. 1991. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp.
- Berger, P. 1999. *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Berger, Peter and Stanley Pullberg. 1966. "Reification and the sociological critique of consciousness." *New Left Review*, 35, 56-77.
- Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1966. *The social construction of reality: A treatise in sociology of knowledge*. Garden City, NY: Doubleday.
- Bernasconi, Robert and Tommy L. Lott, eds. 2000. *The Idea of Race*. Indianapolis: Hackett.
- Bernasconi, Robert (editor). 2001. *Race*. Oxford: Blackwell.
- Bernstein, Jay. 1995. *Recovering Ethical Life. J. Habermas and the future of critical theory*. London & New York, Routledge.

- Bernstein, Richard J. 1971. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, Richard J. 1985. *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bignotto, Newton. 2008. “Soberania e Exceção no Pensamento de Carl Schmitt”. *Kriterion* 118 (2008): p. 401-415.
- Bloch, Ernst. 1981. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Boccaccini, Gabriele, ed. 2007. *Enoch and the Messiah Son of Man: Revisiting the Book of Parables*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Boccaccini, Gabriele. 2002. *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History, from Ezekiel to Daniel*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Borradori, Giovanna, org. 2003. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- Braeckman, A. 2009. “Habermas and Gauchet on religion in postsecular society. A critical assessment”. *Continental Philosophy Review* 42: 279–296.
- Brunkhorst, Hauke. 2005. *Solidarity: From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Trad. Jeffrey Flynn. Boston: MIT Press.
- Brunkhorst, Hauke. 2014a. *Critical Theory of Legal Revolutions: evolutionary perspectives*. Bloomsbury Academic.

Brunkhorst, Hauke. 2014b. *Kritik und Kritische Theorie*. Baden Baden: Nomos, 2014.

Brunkhorst, Heike. 2002. *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Buchanan, J. and Tullock, G. 1965. *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Canclini, Nestor García. 1989. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México. ET: *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. University of Minnesota Press, 1995.
Delgado, Richard and Jean Stefancic. 2000. *Critical race theory: The cutting edge*. Philadelphia: Temple University Press.

Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Chambers, Simone. 2007. “How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion,” *Constellations* vol. 14 No. 2: 210–227.

Chauí, Marilena. 1999. *A Nervura do Real*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chauí, Marilena. 2006. *A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.

Chilton, Steve. *Grounding Political Development*. University of Minnesota Press, 1984.

Chisholm, Roderick M. 1963. “Contrary-to-Duty Imperatives and Deontic Logic,” *Analysis* 24 : 33-36.

- Christiano, Thomas. 1996. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*, Boulder, CO: Westview Press.
- Churchland, P. S. 1986. *Neurophilosophy: Toward A Unified Science of the Mind-Brain*. Bradford Books. Cambridge, MA: MIT Press.
- Damásio, António. 1994. *Descartes' Error: Emotion, reason, and the human brain*. Putnam. Damásio, António. 1999. *The feeling of what happens: Body and emotion in the making of consciousness*. New York: Harcourt Brace.
- Damásio, António. 2003. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow and the feeling brain*. Harcourt, Inc.
- Dancy, Jonathan. 1993. *Moral Reasons*. Oxford: Blackwell.
- Dancy, Jonathan. 2000. *Normativity*. Malden, Mass.: Blackwell.
- Daniels, Norman, 1996. *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice*. Cambridge University Press.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard and Peter Railton, 1997. "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends". In S. Darwall, A. Gibbard, P. Railton, *Moral Discourse and Practice: Some Philosophical Approaches*. Oxford: Oxford University Press.
- Darwin, Charles. 1872. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: New York Philosophical Library. (Reprint, 1960).
- De Oliveira, Nythamar. 1999. *Tractatus ethico-politicus*. Porto Alegre: Editora da PUCRS.

- De Oliveira, Nythamar. 2000. "Critique of Public Reason Revisited: Kant as Arbiter between Rawls and Habermas". *Veritas* (2000): pp. 34-56.
- De Oliveira, Nythamar. 2003a. *On the Genealogy of Modernity: Foucault's Social Philosophy*. Hauppauge, NY: Nova Science.
- De Oliveira, Nythamar. 2003b. *Rawls*. Rio de Janeiro: Zahar.
- De Oliveira, Nythamar. 2008. "Husserl, Heidegger, and the task of a phenomenology of justice." *Veritas* 53/1, 123-144.
- De Oliveira, Nythamar. 2009. "Affirmative action, recognition, self-respect: Axel Honneth and the phenomenological deficit of critical theory." *Civitas* 9/3 (2009): 369-385.
- De Oliveira, Nythamar. 2011. "Gadamer, a hermenêutica e a crítica ao naturalismo: Antirrealismo moral e construcionismo social," in Ernildo Stein e Lenio Streck (orgs), *Hermenêutica e Epistemologia*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.
- De Oliveira, Nythamar. 2012. "Contrato e Justiça Social segundo John Rawls. Do Contratualismo Moral ao Construtivismo Político". In: Ana Fonseca, Eduardo Pohlmann e Gabriel Goldmeier (orgs.), *Ética, política e esclarecimento público: Ensaios em homenagem a Nelson Boeira*. Porto Alegre: Editora Bestiário, p. 369-379.
- De Oliveira, Nythamar. 2013. "Las reivindicaciones normativas de un ethos democrático latinoamericano". In: Gustavo Pereira (org.), *Perspectivas Críticas de Justicia Social*. Porto Alegre: Evangraf, 2013, p. 154-170.

- De Oliveira, Nythamar. 2014. "Governança, Equidade e Competitividade: O Déficit Normativo do *Ethos* Democrático". In: Virginia Etges e Sílvia Arend, orgs. *Crises do Capitalismo, Estado e Desenvolvimento Regional*. Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade de Santa Cruz do Sul, 2014, p. 146-167.
- De Sousa, R. 1999. *The Rationality of Emotion*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Delruelle, Edouard. 2003. Les techniques de soi chez Michel Foucault. In: Pierre Chabot et Hottois, Gilbert (orgs.). 2003. *Les philosophes et la technique*. Paris: Vrin, p. 243-252.
- Derrida, Jacques. 1993. *Sauf le nom*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1974. *Glas*. Collection Débats. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1993. *Spectres de Marx*. Paris: Éditions Galilée.
- Derrida, Jacques. 1987. *De l'esprit: Heidegger et la question*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 1990. "Force de Loi: 'Le fondement mystique de l'autorité'." *Cardozo Law Review* 11/5-6 (1990): 920-1045.
- Derrida, Jacques. 2009. *Adeus*. São Paulo: Perspectivas.
- Derrida, Jacques. 1972. "Signature, événement, contexte". *Marges – de la philosophie*. Les Éditions de Minuit.
- Derrida, Jacques. 1978. *La Vérité en peinture*. Paris: Flammarion.

- Derrida, Jacques. 1994. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. 2004. *Le concept du 11 septembre. Dialogues à New York avec Jürgen Habermas*. Galilée.
- Dewey, John. 1985. *Democracy and Education*. Carbondale and Evansville: Southern Illinois University Press. [1916]
- Dewey, John. 2004. *Reconstruction in Philosophy*. Dover Publications.
- Duque-Estrada, Paulo Cesar (org.) 2008. *Espectros de Derrida*. Editora PUC-Rio e Nau Editora.
- Dworkin, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- Estlund, David. 2008. *Democratic Authority: A Philosophical Framework*. Princeton: Princeton University Press.
- Ewald, François. 1992. Michel Foucault et la norme. In: GIARD, Luce (org.). *Michel Foucault: Lire l'oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, p. 201-221.
- Feldman, Fred, 1986. *Doing the Best We Can*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co.
- Flickinger, Hans-Georg. 1986. "O paradoxo do liberalismo político: A juridificação da democracia". *Filosofia Política* 3 (1986): 117-129.
- Flickinger, Hans-Georg. 2003. "Sete Teses acerca do Comunitarismo". In *Justiça e Política*, org. Nythamar F. de Oliveira e Draiton G. de Souza. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 157-172.

- Flickinger, Hans-Georg. 2003. *Em Nome da Liberdade: Elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: Edipucrs.
- Flickinger, Hans-Georg. 2006. Im Namen der Freiheit. Über die Instrumentalisierbarkeit der Menschenrechte, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6 (2006): 841-852.
- Flickinger, Hans-Georg. 2009. “A Juridificação da Liberdade: Os Direitos Humanos no Processo da Globalização”, *Veritas* 54/1 (2009): 89-100.
- Forst, Rainer. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2008. *Das Recht auf Rechtfertigung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Forst, Rainer. 2010. *Contextos da justiça. Para além de liberalismo e comunitarismo*. Trad. D.L. Werle. São Paulo: Boitempo.
- Forst, Rainer. 2003. *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel. 1994. “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique [1979]. In: *Dits et Écrits 1954-1988 – Vol. IV (1980-1988)*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris, Gallimard, 1994, p. 134-161.
- Foucault, Michel. 2004. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.

- Foucault, Michel. 2006. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, Michel. 2010. *The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France 1982–1983*. Edited by Frédéric Gros. New York: Macmillan.
- Foucault, Michel. 1994. *Dits et Écrits 1954-1988*. Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, Michel. 1997. *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France (1975-1976)*. Eds. Bertani, M. & Fontana, A. Paris: Seuil / Gallimard.
- Fowler, Robert Booth. 1991. *The Dance with Community: The Contemporary Debate in American Political Thought*. Lawrence: University of Kansas Press.
- Fraser, Nancy & Axel Honneth. 2003. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London and New York: Verso.
- Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*.
- Fraser, Nancy. 2008. *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.
- Freeman, Samuel (org.) 2003. *The Cambridge Companion to Rawls*. Cambridge University Press.
- Freyre, Gilberto. 2006. *Casa-Grande e Senzala. Formação da Família Brasileira sob o Regime de Economia Patriarcal*. Global Editora. [1933; Rio de Janeiro: José Olympio, 1961, 2 vol.]

- Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.1973
- Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.
- Glasgow, Joshua. 2009. *A Theory of Race*. New York: Routledge.
- Goldman, Alvin and Dennis Whitcomb (editors). 2010. *Social Epistemology: Essential Readings*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. 1997. *Knowledge in a Social World*. Oxford University Press.
- Goldman, Alvin. 2006. *Simulating Minds: the Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford: Oxford University Press.
- Goodin, Robert, 1989. *No Smoking: Ethical Issues*. The University of Chicago Press.
- Goodin, Robert. 2003. *Reflective Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- Gould, Carol. 1978. *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Gracia, Jorge J. E. and Elizabeth Millán-Zaibert, eds. 2004. *Latin American Philosophy for the 21st Century: The Human Condition, Values, and the Search for Identity*. Amherst: Prometheus Books.

Gracia, Jorge J. E., ed. 2008. *Latinos in America: Philosophy and Social Identity*. Oxford: Blackwell.

Gutmann, Amy. 1992. Communitarian Critics of Liberalism. In *Communitarianism and Individualism*, org. Shlomo Avineri e Avner De-Shalit. Oxford University Press, p. 120-136.

Habermas, Jürgen. “The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: Mendieta & VanAntwerpen, *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press, 2011. p. 15-33.

Habermas, Jürgen. 1971. *Theorie und Praxis*. 4. Auflage. Frankfurt: Suhrkamp. [1963, 1966, 1968] English Trans. *Theory and Practice*. Boston: Beacon, 1973. Port. *Teoria e Práxis*. Trad. Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2013.

Habermas, Jürgen. 1975. *Legitimation Crisis*, trad. T. McCarthy. Boston: Beacon Press.

Habermas, Jürgen. 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Em port.: *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. C.N. Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Habermas, Jürgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Trans. T. McCarthy. Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie der kommunikativen Handelns*. Frankfurt: Suhrkamp. Em port.: *Teoria do Agir Comunicativo*. Trad. Paulo Astor Soethe e Flavio Siebeneichler. Volumes I e II. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action I: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Boston: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1989. *The Theory of Communicative Action II: Lifeworld and System*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen. 1995. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*. 3. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Between Facts and Norms*. Trans. William Rehg. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 1998. *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Ed. Ciaran Cronin and Pablo De Greiff. Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2001. *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Frankfurt am Main: Reclam.
- Habermas, Jürgen. 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen. 2006. "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14/1.
- Habermas, Jürgen. 2007. *Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos*. Trad. Flavio Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Habermas, Jürgen. 2008. “Die Dialektik der Säkularisierung”, *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4 (2008).

Habermas, Jürgen. *Direito e Democracia: Entre a facticidade e a validade*. Trad. Flavio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1997.

Hacking, Ian, 1999. *The Social Construction of What?* Harvard University Press.

Haidt, J. 2001. “The emotional dog and its rational tail: a social intuitionist approach to moral judgment.” *Psychological Review* 108: 814–34.

Hamm, Bernd and Russell Charles Smandych. 2005. *Cultural imperialism: Essays on the political economy of cultural domination*. University of Toronto Press.

Harari, Yuval Noah. 2015. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper Collins.

Harmon-Jones, E. & Beer, J. S. 2009. *Methods in Social Neuroscience*. Guilford Press.

Harris, John. 2007. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton: Princeton University Press.

Harsanyi, J. C., 1976. *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*. Reidel.

Hart, H. L. A. 1994. *The Concept of Law*. 2nd edition with Postscript. Oxford: Clarendon Press.[1961]

Harvey, David. 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press.

- Hegel, Georg W.F. 1981. Org. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. *Gesamte Werkausgabe*. 20 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin. 1963. "The Way Back into the Ground of Metaphysics." Translated by Walter Kaufmann. In *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. Cleveland: Meridian Books.
- Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. 16th edition.
- Heidegger, Martin. 2004. *Phenomenology of the Religious Life*. Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 2012. *Ser e Tempo*. Trad. e edição bilíngue com notas de Fausto Castilho. Campinas e Petrópolis: Editora Unicamp e Vozes.
- Hobsbawm, Eric. 1996. *The Age of Extremes: A History of the World, 1914-1991*. New York: Vintage.
- Höffe, Otfried. 1996. *Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. *Justiça Política: Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado*. Trad. E.J. Stein. 2a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Honneth, Axel and Hans Joas, eds. 1988. *Social Action and Human Nature*. Cambridge U Press.

Honneth, Axel, ed. 1993. *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Suhrkamp.

Honneth, Axel. 1991. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trans. Kenneth Baynes. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Honneth, Axel. 1996. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Trans. Joel Anderson. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Honneth, Axel. 2001. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel. 2002. *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2003. *Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*. Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2003a. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34.

Honneth, Axel. 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt: Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2006. *Reification: A Recognition-Theoretical View*. Edited by G.B. Petersen. The Tanner Lectures on Human Values. Salt Lake City: University of Utah Press.

- Honneth, Axel. 2010. *The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory*. Princeton University Press.
- Honneth, Axel. 2011a. *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2011b. *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Horgan, Terry and Mark Timmons (eds). 2006. *Metaethics after Moore*. Oxford : Clarendon Press; New York : Oxford University Press.
- Horgan, Terry and Mark Timmons. 2008. "Prolegomena to a future phenomenology of morals", *Phenomenology and Cognitive Science* (2008) 7:115–131.
- Horkheimer, Max. 1982. *Critical Theory*. New York: Seabury Press.
- Howard, Dick. 2000. "Political Theory, Critical Theory, and the Place of the Frankfurt School." *Critical Horizons* 1:2, 271-280.
- Jaeger, Werner. 1947. *The Theology of the Early Greek Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt: Campus.
- Janicaud, Dominique. 1991. *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris: L'Eclat.
- Kant, Immanuel. 1977. *Werkausgabe*. 12 Bände. Org. Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp.

- Kaplan, David and Robert A. Manners. 1972. *Culture Theory*. Foundations of Modern Anthropology Series. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Kay, Cristóbal. 2011. *Latin American Theories of Development and Underdevelopment*. New York: Routledge.[1989]
- Kelsen, Hans. 2000. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. 6a. ed. São Paulo: Martins Fontes.[1934]
- Kirwan, Michael. 2008. *Political Theology: An Introduction*. Darton, Longman and Hand.
- Kolakowski, Leszek. 1978. *Main Currents of Marxism*, Vol. 1: The Founders. Oxford: Oxford University Press.
- Krischke, Paulo J. “A Cultura Política Pública em John Rawls: Contribuições e Desafios à Democratização”. 1998. *Revista de Filosofia Política -- Nova Série* 2 (1998): pp. 85-97.
- Krischke, Paulo J. 2001. *The Learning of Democracy in Latin America: Social Actors and Cultural Change*. Huntington, NY: Nova Science.
- Kritsch, Raquel. 2002. *Soberania: A construção de um conceito*. São Paulo: Humanitas.
- Kroeber, Alfred and Clyde Kluckhohn. 1952. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Cambridge, MA: Peabody Museum.
- Lafont, Cristina, 2002. “Realismus und Konstruktivismus in der Kantianischen Moralphilosophie. Das Beispiel der Diskursethik”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50: 39–52.

- Lafont, Cristina. 2007. "Religion in the Public Sphere: Remarks on Habermas's Conception of Public Deliberation in Postsecular Societies", *Constellations* Volume 14, No 2 (2007): 239-259.
- Loparic, Zeljko. 2002. *A semântica transcendental de Kant*. 2a. edição. Campinas: CLE.
- Löwy, Michael. 2009. "Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber". *Historical Materialism* 17 (2009): p. 60–73.
- Lukács, György. 2003. *History and Class Consciousness*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lukács, György. 2010. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: Questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Trad. Lya Luft e Rodnei do Nascimento. São Paulo: Boitempo.
- Lukács, György. 2012. *Para uma ontologia do ser social*. Volume 1. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo.
- MacAvoy, Leslie. 2010. "Formal Indication and the Hermeneutics of Facticity." *Philosophy Today* (2010): 84-90.
- MacIntyre, Alasdair, 1984. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press, 2nd edition.
- MacIntyre, Alasdair. 2010. *Justiça de quem? Qual racionalidade?* Trad. M. Pimenta. São Paulo: Loyola.
- Mackie, J.L., 1977. *Ethics: Inventing right and wrong*. Harmondsworth: Penguin.

- Mandle, Jon and David A. Reidy (editors). 2013. *Blackwell Companion to Rawls*.
- Marcuse, Herbert. 2005. *Heideggerian Marxism*. Edited by Richard Wolin and John Abromeit Lincoln: University of Nebraska Press.
- Marrou, Henri-Irénée. 1968. *Théologie de l'histoire*. Paris: Le Seuil.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich. 1973. *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz Verlag.
- Marx, Karl. 1986. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Translated by M. Milligan, edited by D. Struik. New York: International Publishers.
- Marx, Karl. 2007. *Capital: A Critique of Political Economy*. Vol. I-Part I: The Process of Capitalist Production. New York: Cosimo. Em port.: Trad. J. Teixeira Martins e Vital Moreira. Coimbra: Centelha Promoção do Livro, 1974. [1867]
- Marx, Karl. 2012. *Crítica do Programa de Gotha*. Org. Michael Löwy. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo. [1891]
- McCarthy, Thomas, 1994. "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue," *Ethics* 105 (October 1994): 44-63.
- Mendieta, Eduardo & Jonathan VanAntwerpen (eds). 2011. *The power of religion in the public sphere*. New York: Columbia University Press.
- Metz, Johann Baptist. 1973. *Zur Theologie der Welt*. [1968] Mainz: Matthias-Grünewald.

- Metz, Johann Baptist. 1997. *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*. Mainz: Matthias-Grünwald.
- Miller, David. 2008. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit (Theorie und Gesellschaft)*. In English: *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2001).
- Miller, David. 2008. *Grundsätze sozialer Gerechtigkeit (Theorie und Gesellschaft)*. In English: *Principles of Social Justice* (Harvard University Press, 2001).
- Nagel, Thomas, 1995. “Moral epistemology”, in *Society’s Choices: Social and Ethical Decision Making in Biomedicine* (1995), pp. 201-214.
- Neves, Marcelo. 2012. *Entre Têmis e Leviafã: O Estado Democrático de Direito a partir e além de Lubmann e Habermas*. São Paulo: Martins Fontes. [2006]
- Nobre, Marcos (org.), 2008. *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus.
- Nobre, Marcos. 2013. *Imobilismo em movimento: Da redemocratização ao governo Dilma*. São Paulo: Companhia das Letras.
- O’Neill, Onora, 1989. *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press.
- Outlaw, Louis. 1990. “Toward a Critical Theory of Race,” in *Anatomy of Racism*, D. T. Goldberg (ed.), Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Parfit, Derek, 1973. “Later Selves and Moral Principles,” in *Philosophy and Personal Relations*, ed. Alan Montefiore, p. 137-169. London: Routledge & Kegan Paul.

Parfit, Derek. 2011. *On What Matters*, vols. I and II. Oxford University Press.

Paulo: Brasiliense.

Pettit, Philip and Michael Smith, 1996. "Freedom in Belief and Desire," *Journal of Philosophy* 93 (1996): 429-449.

Pinzani, Alessandro e Walkiria L. Rego. 2014. *Vozes do Bolsa Família. Autonomia, dinheiro e cidadania*. Editora da Unesp.

Pogge, Thomas W. *Realizing Rawls*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

Ponczek, Roberto Leon. 2009. *Deus ou seja a natureza: Spinoza e os novos paradigmas da física*. Salvador: EDUFBA.

Prinz, Jesse. 2002. *Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis*. MIT Press.

Prinz, Jesse. 2004a. *Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion*. Oxford University Press.

Prinz, Jesse. 2004b. *The Emotional Construction of Morals*. Oxford University Press.

Prinz, Jesse. 2011. "Is Morality Innate?" In W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral Psychology*. Oxford University Press.

Prinz, Jesse. 2012. *The Conscious Brain*. Oxford University Press.

Puntel, Lorenz B. 2008. *Structure and Being: A Theoretical Framework for a Systematic Philosophy*. Penn State University Press.

- Quante, Michael. 2007. "The social nature of personal identity." *Journal of Consciousness Studies* 14 (5-6): 56-76.
- Quante, Michael. 2008. *Personales Leben und menschlicher Tod*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Quante, Michael. 2010. "The Structure of Perception in Particularist Ethics". *Ethical Perspectives* 17 (1): 5-39.
- Quine, W. v. O. 1948. "On What There Is". *Review of Metaphysics* 2 (1948), p. 21-38.
- Rachels, James. 1986. *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGraw-Hill.
- Railton, Peter, 2003. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press.
- Railton, Peter. 2003. *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*. Cambridge University Press.
- Rasmussen, David, org. 1990. *Universalism vs. Communitarianism: Contemporary Debates in Ethics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Em port.: *Uma Teoria da Justiça*. Trad. J. Simões. 3a. edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- Rawls, John. 1993. *Political liberalism*, New York: Columbia University Press. Em port.: *Liberalismo Político*. Trad. D.A. Azevedo. São Paulo: Ática, 2005.
- Rawls, John. 1999a. *The Law of Peoples*. Harvard University Press. Em port.: *O Direito dos Povos*. Trad. L.C. Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- Rawls, John. 1999b. *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rega, Lourenço Stelio. 2000. *Dando um jeito no jeitinho*. Editora Mundo Cristão.
- Rehg, Wilhelm & James Bohman (eds). 2001. *Pluralism and the pragmatic turn: The transformation of critical theory*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Repa, Luiz. 2010. “A teoria reconstrutiva do direito. Notas sobre a gênese lógica do sistema dos direitos fundamentais em Habermas”. *Dois Pontos* 7/2 (2010): 141-156.
- Rosenfield, Denis L. 1990. *Filosofia Política e Natureza Humana*. Porto Alegre: L&PM
- Rosenfield, Denis L. 1992. *A Ética na Política: Venturas e Desventuras Brasileiras*. São Paulo: Brasiliense.
- Rouanet, Sergio Paulo. 1982. *Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rouanet, S. P. 1993. *Mal-estar na Modernidade: Ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Rush, Fred (ed.). 2004. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge U. Press.
- Rush, Fred. 2004. *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge U. Press.
- Safatle, Vladimir. 2013. “Os deslocamentos da dialética”. In: Adorno, Theodor, *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Unesp.

- Safatle, Vladimir. 2015. *O Circuito dos Afetos. Corpos Políticos, Desamparo e o Fim do Indivíduo*. São Paulo: Cosacnaif.
- Said, Edward. 1993. *Culture and Imperialism*, New York: Vintage.
- Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2009. Em port.: *Justiça. O que é fazer a coisa certa*. Trad. H. Matias e M.A. Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- Sandel, Michael, 1982. *Liberalism and the limits of justice*. Harvard University Press. Em port.: *O Liberalismo e os Limites da Justiça*. Trad. C.P. Amaral. Lisboa: Gulbenkian, 2005.
- Sayre-McCord, Geoffrey (ed.), 1988. *Essays on Moral Realism*. Cornell U. Press.
- Scanlon, T.M., 1998. *What we owe to each other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schaber, Peter (ed.). 2004. *Normativity and Naturalism*. Heusenstamm: Ontos Verlag. *Sciences*. Blackwell.
- Schutte, Ofelia. 1993. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Searle, John. 1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Sen, Amartya. 1999. *Sobre Ética e Economia*. Trad. Laura T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras.
- Sen, Amartya. 2011. *A Ideia de Justiça*. Trad. D. Bottmann e R.D. Mendes. São Paulo: Companhia das Letras.

- Shockey, Matthew. 2010. "What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in *Sein und Zeit*." *Inquiry*, v. 53, issue 6, 525-539.
- Sinnott-Armstrong, Walter and Mark Timmons, eds., 1996. *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*. New York: Oxford University Press.
- Skidmore, Thomas. 1974. *Black into White: race and nationality in Brazilian thought*. New York, NY: Oxford University Press.
- Smith, Adam. 1982. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Indianapolis, IN: Liberty Fund [1776]
- Smith, Michael (ed.), 1995. *Meta-Ethics*. Aldershot: Dartmouth.
- Smith, Michael, 1994. *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.
- Sokal, Alan D. et Bricmont, Jean. 1997. *Impostures Intellectuelles*. Paris: Odile Jacob.
- Sosa, Ernst. 2012. "Epistemic Normativity". *A Virtue Epistemology*. Oxford University Press.
- Souza, Jessé. 2015. *A Tolice da Inteligência Brasileira*. São Paulo: LeYa.
- Spinoza, Baruch. 1974. *Tractatus Theologico-Politicus*. Carl Gebhardt, ed., *Spinoza Opera*. Heidelberg: Carl Winters Verlag, vol. 3. Em inglês: *A Theological-Political Treatise and a Political Treatise*, trans. Robert H. M. Elwes. New York: Dover, 1951.

- Spinoza, Baruch. 2014. *Obras Completas*. Orgs. Jacó Guinsburg, Newton Cunha e Roberto Romano. São Paulo: Perspectiva.
- Stein, Ernildo J. 1987. *Crítica da Ideologia e Racionalidade*. Porto Alegre: Movimento.
- Stein, Ernildo J. 1988. *Seis Estudos sobre Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Stein, Ernildo J. 2014. *Às Voltas com a Metafísica e a Fenomenologia*. Ijuí: Editora Unijuí.
- Steinbock, Anthony. 1996. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Stepan, Alfred (org.) 1973. *Authoritarian Brazil: Origins, Policies and Future*. New Haven: Yale University Press.
- Stepan, Alfred (org.) 1989. *Democratizing Brazil: Problems of Transition and Consolidation*. New York: Oxford University Press.
- Streeter, Ryan. 1997. "Heidegger's formal indication: A question of method in Being and Time." *Man and World*, v. 30, issue 4, 413-430.
- Sturma, Dieter and Karl Ameriks. 1995. *The Modern Subject*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Sturma, Dieter. 2001. *Person*. Philosophiegeschichte - Theoretische Philosophie - Praktische Philosophie. Paderborn: Mentis.

- Taylor, Charles, 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Terra, Ricardo R., 1995. *A Política Tensa*. São Paulo: Iluminuras.
- Theunissen, Michael. *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*.
- Thomason, Richmond, 1981. “Deontic Logic and the Role of Freedom in Moral Deliberation,” in Risto Hilpinen (ed.), *New Studies in Deontic Logic*, Dordrecht: Reidel, 177-186.
- Timmons, Mark, 2004. *Morality without Foundations: A Defense of Ethical Contextualism*. Oxford University Press.
- Tomasello, Michael et alii. 2005. “Understanding and sharing intentions: The origins of cultural cognition”. *Behavioral and Brain Sciences* 28 (2005): 675–735
- Trivers, R. 1985. *Social Evolution*. Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings Publishing.
- Turner, Stephen P. 2010. *Explaining the Normative*. Polity.
- Turner, Stephen P. and Philip Roth (eds.). 2002. *Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. Blackwell.
- Twine, France Winddance. 1997. *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*. Rutgers University Press.
- Ullmann, Reinholdo Aloysio. 2006. *Amor e sexo na Grécia Antiga*. Porto Alegre: Edipucrs.

- Unger, Roberto Mangabeira. 1986. *The critical legal studies movement*. Harvard U. Press.
- Vacano, Diego A. von. 2007. "Race and Political Theory: Lessons from Latin America," in *Race or Ethnicity? On Black and Latino Identity*, Ed. Jorge Gracia. Cornell University Press.
- Vandenbergh, Frederic. 2009. *A Philosophical History of German Sociology*. London: Routledge.
- Vasconcelos, José. 1997. *La raza cósmica / The Cosmic Race* Ed. Didier T. Jaén. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Velazco y Trianosky, Gregory. 2010. "Mestizaje and Hispanic Identity." In Nuccetelli, Susana, Ofelia Schutte, and Otávio Bueno (eds). *A Companion to Latin American Philosophy*.
- Veyne, Paul. 2008. *Foucault. Sa pensée, sa personne*. Paris: Albin Michel.
- Villanueva, Enrique. 1993. *Naturalism and Normativity*. Califórnia: Ridgeview.
- Vita, Álvaro de. *A Justiça Igualitária e seus Críticos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- Wade, Peter. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Walzer, Michael. 2003. *As Esferas da Justiça: Uma defesa do pluralismo e da igualdade*. Trad. J. Simões. São Paulo: Martins Fontes.

Weber, Max. 1978. *Basic Concepts in Sociology*. Trans. H.P. Secher. London: Peter Owen.

Weber, Max. 1986. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

Welton, Donn (org.). 2003. *The New Husserl: A Critical Reader*. Indianapolis: Indiana University Press.

Welton, Donn (org.). 2003. *The New Husserl: A Critical Reader*. Indiana University Press.

White, Stephen (ed.) 1995. *The Cambridge Companion to Habermas*. Cambridge University Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1984. *Gesamte Werkeausgabe*. 8 Bänden. Frankfurt: Suhrkamp.

Zack, Naomi (ed.) 1993. *Race and Mixed Race*. Philadelphia: Temple University Press.

Zack, Naomi. 2002. *Philosophy of Science and Race*. New York: Routledge.

Zarka, Yves Charles. 2009. *Carl Schmitt ou le mythe du politique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Zilles, Urbano. 2005. "Fé e Razão na Filosofia e na Ciência". *Teocomunicação* 35, p. 457-479.

Zilles, Urbano. Fé e Razão na Filosofia e na Ciência. In: *Teocomunicação* 35 (2005), p. 457-479.

CRÉDITOS

Versões preliminares dos capítulos deste livro foram originalmente ou parcialmente publicadas nas seguintes fontes:

“Hegel, Heidegger, Derrida: Desconstruindo a mitologia branca”, *Veritas* 47/1 (2002): p. 81-97.

“Ética e Estética na Terceira Crítica de Kant,” *Veritas* 45/4 (2001): p. 312-321.

“Desconstruindo a Libertação: Teologia e Práxis”, *Teocomunicação* 32/135 (2002): p. 155-178.

“*Habemus* Habermas: o universalismo ético entre o naturalismo e a religião”. *Ethica@* 8/1 (2009): 31-50.

“O Problema da Fundamentação Filosófica dos Direitos Humanos: Por um Cosmopolitismo Semântico-Transcendental”. *Ethica@* 5/1 (2006): 21-31.

“Adeus: A Epifania do Outro segundo Levinas”. *Filosofazer* 28 (2006): p. 11-21.

“Contribuições Habermasianas para uma Teologia Pública da Libertação: A Reconstrução Normativa do Mundo da Vida Pós-Secular”. In: *Religião, Direitos Humanos e Laicidade*. Anais do V Congresso da ANPTECRE. Curitiba: Editora da PUCPR, 2015, p. 912-920.

“Tecnologia, Juridificação, Democracia: Crítica do Poder em Foucault e Habermas”. In: Maria Nélide González de Gómez; Clóvis Ricardo Montenegro de Lima (Orgs.). *Informação e Democracia: A reflexão contemporânea da ética e da política*. Anais do Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia. Brasília: IBICT, 2010, p. 134-155.