

REVISTA  
**Peri**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**FLORIANÓPOLIS - SC**  
**ISSN 2175-1877**

v. 17  
n. 01  
2025



**EXPEDIENTE DESTA EDIÇÃO****Editora Gerente**

Prof. Dra. Maria de Lourdes Alves Borges, Professora adjunta do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, Brasil

**Editora/es – Ontologia**

*Laise Franciele Souza Silva*, mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Arthur Dal Ponte Santana*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Felipe Ferreira Bertoni*, mestrando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Leonardo da Silva*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Camila Carpen*, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

**Editora/es – Ética e Filosofia Política**

*Sandra Eloisa Pisa Bazzanella*, mestranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Isabela Guimarães de Almeida Franzoi*, mestranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Luiz Felipe De Saibro Dossena*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Eduardo de Oliveira da Costa*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Pedro Ricardo Souza Morais*, mestrando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

**Editora/es – Lógica e Epistemologia**

*Paola Cristina de Freitas Villa*, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Rodrigo Lima Gonçalves Ferreira Alcides*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Gustavo Henrique Damiani dos Santos*, mestrando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Caio Adriano Silvano*, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

**Editora Convidada**

*Victória Santos de Faria Veloso*, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal do ABC, UFABC, Brasil

**Conselho Editorial**

*Nailane Koloski*, doutoranda em Filosofia, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Dr. Thor João de Sousa Veras*, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

*Dr. Felipe Moralles e Moraes*, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

**Comitê Editorial**

*Dr. Adriano Naves de Brito*, Universidade do Vale do Rio dos Sinos - Unisinos, Brasil

*Dr. Adriano Correia*, Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil

*Dr. Antonio Mariano N. Coelho*, Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Brasil

*Dr. Cláudio Reichert do Nascimento*, Universidade Federal do Oeste da Bahia - UFOB, Brasil

*Dr. Eduardo Neves Filho*, Universidade Federal de Pelotas - UFPEL, Brasil

*Dra. Elizia Cristina Ferreira*, Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira - Unilab, Brasil

*Dr. Evandro O. Brito*, Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO), Brasil

*Dr. Joel Thiago Klein*, Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil

*Dra. Rejane Schaefer Kalsing*, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS, Brasil

**Indexadores**

Latindex <http://www.latindex.unam.mx/buscador/ficRev.html?opcion=1&folio=24815>

DOAJ - Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org/>

Periódicos CAPES <http://www.periodicos.capes.gov.br/>

InfoBase Index <http://www.infobaseindex.com/>

Diadorim <http://diadorim.ibict.br/handle/1/905>

Google Acadêmico <https://scholar.google.com.br/>

**Direitos autorais da imagem de capa:**

Uma janela não tem copyright (SP), Victória Santos de Faria Veloso. Arquivo pessoal.

## EDITORIAL

Saudamos a comunidade de leitores e pesquisadores em Filosofia com a publicação do primeiro número da *Revista PERI* em 2025. Editada por uma equipe formada por discentes do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, a revista chega ao seu 17º volume, composto por cinco artigos e uma tradução criteriosamente selecionados e avaliados cegamente por pares.

No artigo *Alienação e desalienação em Frantz Fanon, um psiquiatra anticolonial*, José Victor Alves da Silva discute, a partir da articulação entre a teoria e a prática do filósofo e psiquiatra martinicano, o conceito de *alienação* e sua contraface: o *engajamento*. Ao reconstruir a perspectiva ético-política da colonialidade em Fanon, cujos efeitos atravessam tanto a dimensão psíquica individual quanto a estrutura social, o autor aponta para a necessidade de um processo coletivo de libertação, no qual a descolonização se impõe como um movimento transformador da subjetividade e da sociedade.

Apoiado em uma tradição de comentadores que investigam a possibilidade de uma ética schopenhaueriana para além do ascetismo, Luis Ignacio Moreira Lima apresenta, em *A solidariedade a partir de Arthur Schopenhauer*, a “hipótese da solidariedade” como uma das formas de emanção da compaixão, fundamento da moralidade. Investigando “onde” e “a partir do que” a solidariedade pode ser situada no pensamento de Schopenhauer, o autor a propõe como um dispositivo de ação e transformação em uma “pequena ética”, cuja máxima é a inaceitabilidade e injustificabilidade de qualquer sofrimento social.

Em *Direitos sociais e emancipação: uma análise da potencialidade dos direitos sociais na transformação da sociabilidade*, Valentina Moreira retoma a discussão sobre os direitos e seu papel na superação do individualismo burguês, a partir do jovem Marx e de teóricos contemporâneos como Honneth e Menke. Ao abordar o tema sob essa perspectiva, a autora oferece uma crítica à lógica liberal dos direitos subjetivos e demonstra como os direitos sociais, mais do que mediar o autointeresse e a coletividade, possibilitam formas de reconhecimento e solidariedade, conferindo materialidade ao conceito de emancipação e contribuindo para a construção de uma nova normatividade na ordem capitalista.

Indalécio Robson Rocha, em *Normativeness of Coercion in the Kantian Legal System in Three Steps*, explora como a dedução jurídica, fundamentada na liberdade prática, pode sustentar a normatividade do direito. O artigo apresenta um procedimento de validação da coerção em três

etapas, enfatizando a necessidade de uma abordagem normativa para garantir a eficiência do direito, especialmente ao tratar da “externalidade do direito”, que impacta a legitimidade e a justiça do Estado.

No artigo *Sabedoria e sociedade na Sexta Oração de Vico*, Marcelo Lopes Rosa explora como Giambattista Vico associa a eloquência à manutenção da harmonia social, a partir de seu pronunciamento de abertura dos estudos da Universidade de Nápoles, proferido no conturbado contexto político de outubro de 1707. Ao destacar que o “infacundo da língua” abre espaço para falsas opiniões, responsáveis pelos conflitos e pela desestruturação social, o artigo revisita essa questão clássica a partir de Vico, provocando uma reflexão sobre sua atualidade e pertinência no contexto contemporâneo.

Encerramos a 17ª edição da *Revista PERI* com a tradução de Jonathan Alvarenga da autobiografia de David Hume, *Minha própria vida*. Redigida às vésperas da sua morte, em abril de 1776, e publicada em março de 1777, por Strahan e Cadell, em *The life of David Hume, Esq. Written by himself*, este texto dá testemunho, em 21 concisos parágrafos, da genialidade e da fineza de seu estilo.

Agradecemos às pesquisadoras e aos pesquisadores que submeteram seus manuscritos à avaliação. Convidamos as leitoras e os leitores a apreciarem o conjunto de textos que este editorial prenuncia neste primeiro número da *Revista PERI* para o ano de 2025.

**Editoras e editores  
PERI — Florianópolis – SC**

BRASIL V.17 N.01 2025  
ISSN 2175-1811

## ALIENAÇÃO E DESALIENAÇÃO EM FRANTZ FANON, UM PSIQUIATRA ANTICOLONIAL

ALIENATION AND DISALIENATION IN FRANTZ FANON, AN ANTICOLONIAL PSYCHIATRIST

José Victor Alves da Silva<sup>1</sup>

**Resumo:** A partir de uma retomada dos textos e trajetória de Frantz Fanon, discuto como o problema da alienação aparece em sua teoria, com destaque para sua obra teórica e prática de caráter psicológico. Nesse intuito, associo seus escritos e as experiências profissionais e militantes de Fanon para articular seu trabalho clínico e intelectual, reconstruindo sua perspectiva ético-política do problema colonial. Minha ênfase está na aposta feita pelo autor no engajamento como contraface do problema da alienação, tanto na dimensão subjetiva do indivíduo e o tratamento da alienação psíquica, quanto na dimensão política da sociedade e a luta contra a alienação colonial no seu sentido mais amplo. Para isso, utilizo alguns dos seus textos menores e de ocasião, além dos seus livros. Identifico, assim, a permanência de uma perspectiva acional da alienação, baseada na necessidade da desalienação através do engajamento em processos humanizadores e na luta política de descolonização.

**Palavras-chave:** filosofia africana, anticolonialismo, alienação, engajamento

**Abstract:** *From a review of Frantz Fanon's texts and trajectory, I discuss how the problem of alienation appears in his theory, with emphasis on his theoretical and practice work of psychological character. To this end, I associate his writings and Fanon's professional and militant experiences to articulate his clinical and intellectual work, reconstructing his ethical-political perspective on the colonial problem. My emphasis is on the author's bet on engagement as a counterface to the problem of alienation, both in the subjective dimension of the individual and the treatment of psychic alienation, and in the political dimension of society and the fight against colonial alienation in its broadest sense. For this, I use some of his smaller and occasional texts, in addition to his books. I thus identify the permanence of an actional perspective on alienation, based on the need for disalienation through engagement in humanizing processes and the political struggle for decolonization.*

**Keywords:** *african philosophy, anticolonialism, alienation, engagement*

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia (2021) e Mestrando em Ciência Política na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: josev.alves.silva@gmail.com.

## Introdução

É de uma perspectiva universalista de responsabilização que Frantz Fanon (1925-1961), psiquiatra martinicano e militante anticolonial repatriado argelino, introduz que todos os problemas da humanidade podem ser reconduzidos ao seguinte questionamento: “Será que eu, em função de minhas ações ou abstenções, contribuí para a desvalorização da realidade humana?” (Fanon, 2020, p. 37). Neste artigo, analiso os seus escritos abordando o conceito de *alienação* junto com a sua contraface, o *engajamento*, como “fios-condutores” de compreensão de toda a obra fanoniana. Como atuação complementar à sua conhecida participação na frente de libertação nacional da Argélia, destaco o papel de Fanon como médico e psiquiatra revolucionário.

Fanon entendia que a alienação do povo dominado causada pelo colonialismo provoca necessariamente o adoecimento físico e psíquico das pessoas colonizadas (Fanon, 2020b, 2020, 1968, 2021). Justamente, suas preocupações e energias estavam na busca pela solução do problema, cura ou tratamento da doença. O problema da alienação envolveria imediatamente a tarefa de *desalienação*, cujo engajamento por parte dos sujeitos alienados seria uma condição necessária para tal. Este desafio foi assumido a partir de uma *abordagem sociogênica*, que vincula as dimensões individuais subjetivas e sociais objetivas, e da *práxis revolucionária*, que articula teoria e prática (Faustino, 2018a, 2022).

O problema da alienação na sua trajetória foi bastante canalizado na sua atuação profissional como psiquiatra, com atendimentos clínicos, organização e coordenação de instituições hospitalares, realização e divulgação de seus experimentos psiquiátricos e socioterápicos em pesquisas e debates científicos, além de uma experiência como professor em curso superior de sociologia e psicologia (Khalifa, 2020). Ao mesmo tempo, sempre esteve preocupado com o fato de que, se a dominação de colônias asiáticas, africanas e americanas pelas metrópoles europeias estabelecia um regime de opressão baseado no racismo, na exploração, estagnação, segregação e no encarceramento prisional e manicomial, não há tratamento possível que realize uma plena humanização das pessoas dentro deste sistema colonizador.

Nesse processo, é importante frisar que o trabalho de Fanon contribuiu para a Reforma Antimanicomial, a reforma psiquiátrica que recusou o aprisionamento em manicômios e hospícios como solução para problemas de saúde mental (Passos, 2018). De acordo com Jean Khalifa, organizador dos escritos psiquiátricos fanonianos, o doutor Fanon:

Privilegiou a clínica hospitalar, realizou pesquisas originais, que apresentou em congressos, publicou-as, dirigiu trabalhos universitários e exerceu impacto considerável sobre a vocação e a carreira de internos e enfermeiros – o que cedo lhe granjeou a reputação de médico que revolucionava a prática dominante (Khalifa, 2020, p. 22).

Junto a isso, logo após iniciar essa trajetória profissional que afetou o próprio campo em apenas uma década, Fanon canalizou suas preocupações com a alienação também no trabalho político com os movimentos de libertação africanos. Assim, os dois processos foram interligados, a clínica pública e o anticolonialismo, sua obra científica e sua obra política, em uma dialética “da psiquiatria e da sociologia, da subjetividade e da história”, cuja força e modernidade, diz Khalifa (2020, p. 24), tomou uma noção de alienação que articula as três dimensões: filogênica (constituição orgânica), ontogênica (história individual) e sociogênica (vínculo sócio-histórico)<sup>2</sup>.

Em sua Tese de Exercício em Psiquiatria, defendida em 1951 para aprovação da sua carreira profissional, Fanon contrariou a tendência predominante da época de compreender a saúde mental apenas em aspectos metafísicos ou biológicos, sem historicidade ou sociabilidade. Ali já refletia que “a história consiste na valorização sistemática dos complexos coletivos” (Fanon, 2020b, p. 363). Para compreender a loucura como fenômeno intersubjetivista, apresenta as relações sociais como elemento de tensão no desenvolvimento da personalidade. Assim, afirma que “o louco, diante da desordem do mundo”, que desorganiza sua consciência, encontra apenas duas saídas: “rompe o círculo por meio de violência praticada contra o mundo exterior ou ataca a si mesmo” (*Ibidem*, p. 377). Para Khalifa,

A resolução desse problema inicial pode ser considerada uma condição teórica para seus trabalhos relativos ao impacto dos fatores sociais e culturais sobre o desenvolvimento das doenças mentais e, em consequência, para seu pensamento posterior sobre a alienação. (Khalifa, 2020, p. 25).

Uma das suas preocupações era recusar a naturalização da compreensão das doenças mentais como condições biológicas inatas de determinados grupos humanos, assim recusando a busca exclusiva de tratamentos apenas pela observação das características físicas ou fisiológicas, estritamente orgânicas, das pessoas adoecidas. Por sua vez, como ele discute em *Pele negra, máscaras brancas*, também não se trata apenas da investigação da história do paciente individualmente, como na psicanálise tradicional, mas também da sociedade em que vive, pois os adoecimentos são condicionados pelas relações sociais, que, enraizadas no mundo colonial, são subjetivamente condicionadas pelo colonialismo e pelo racismo.

---

<sup>2</sup> Conforme explica o sociólogo Devisson Faustino: “A filogenia é o estudo daquilo que nos é universal, seja enquanto estrutura neuroquímica seja enquanto aparelho psíquico, e a ontogenia é a compreensão da trajetória individual e singular de constituição do sujeito. Na sociogenia, Fanon reclama a atenção psicológica para os contextos sociais, culturais e as relações de poder sob os quais a subjetividade se estrutura” (Gaudenzi, 2023, p. 2523).

Assim, os estudos e posicionamentos de Frantz Fanon no debate médico-psiquiátrico fornecem elementos a partir dos quais ele elabora sua filosofia anticolonial e sua abordagem da alienação. Em geral, o seu conceito de *alienação* se refere à interdição da realização das potencialidades de uma pessoa ou grupo de pessoas, seja em relação à aquisição material de bens e serviços necessários à reprodução de uma vida digna (uma alienação material, econômica), seja em relação à integração cultural (direito à saúde mental, educação, acesso à bens e serviços culturais e o reconhecimento das contribuições históricas e sociais do povo a qual se pertence) (Zahar, 1976, pp. 47-48). Em *Pele negra* e outros escritos, suas preocupações sobre a alienação estão sobretudo neste segundo sentido, se concentrando mais diretamente em uma dimensão cultural, psicológica e epistemológica da dominação: a internalização subjetiva da opressão como fator normalizado de funcionamento da sociedade (*Ibidem*). No mundo colonial, essa também chamada de alienação *psíquica* ou *intelectual* se fundamentaria na internalização do racismo<sup>3</sup>.

Nesse processo, o principal fator social para compreender a alienação é o colonialismo. Conforme Fanon (1980) discursa em *Racismo e cultura* (1956), o racismo faz parte do empreendimento colonial, junto com as dimensões militar e econômica. Concebendo o colonialismo de uma perspectiva globalizante, entende que a *situação colonial*, conceito utilizado desde *Pele negra* aos *Condenados*, é “a totalidade estruturante das relações de poder sob dominação étnico-racial que constitui o fenômeno do colonialismo” (Silva, 2023, p. 155). Logo, essa alienação também se caracteriza como uma *alienação colonial*, sendo esta, por sua vez, investigada junto com os seus trabalhos em torno da *alienação psíquica* (Fanon, 2020, 2020b).

A psiquiatria dominante da época, contaminada pela etnopsiquiatria colonial essencialmente biologizante, eurocêntrica e racista, não encontrava solução qualificada para os problemas de saúde mental (Khalifa, 2020). Mas para o psiquiatra de origem afro-caribenha, o estudo da alienação psíquica exige justamente encontrar os meios para a desalienação da pessoa adoecida. E tratando-se de alienação colonial, a desalienação mais ampla de um povo devem envolver processos descolonizadores, nos quais as pessoas participam de todas as esferas de atuação e decisão de um projeto de construção nacional ou refundação da sociedade, uma “nova humanidade”, baseada em um *novo humanismo* (Fanon, 1968, ver também 1980, 2021a).

Para Fanon, um indivíduo também se liberta – numa espécie de descolonização mental – através da participação nesse processo de descolonização da sociedade, a partir do qual ele

---

<sup>3</sup> Segundo a cientista política Renate Zahar (1976, pp.47-48), da perspectiva fanoniana: “a superioridade branca que é imposta pela força brutal dos colonizadores, depois justificada por uma pretensa inferioridade racial dos indígenas, é reconhecida pelos próprios oprimidos no processo de alienação. [...] Dada a impossibilidade de reconhecer e desenvolver a sua própria personalidade e as suas próprias potencialidades, a alienação tem sempre aspectos, ao mesmo tempo, econômicos e intelectuais”.

“constrói, organiza, legisla, planifica” (*Idem*, 1980, p. 125). Logo, a *descolonização*, como ele entendia e reforçava, não se conclui espontaneamente, tampouco será entregue gratuitamente pelo colonizador, mas se realiza por meio do engajamento do próprio povo que se liberta com “seus músculos e seu cérebro” (*Idem*, 1968, p. 119). Além disso, ressalta que a descolonização é um “fenômeno violento” e não poderia deixar de ser, pois a colonização foi fundada através da violência e os colonizadores não interrompem a opressão que os beneficiam se eles não forem, de alguma forma, violentamente interrompidos pelos colonizados (*Ibidem*, p. 25). Assim, no seu último livro, resume que “a descolonização, que se propõe mudar a ordem do mundo”, é um violento processo histórico de realização de “um programa de desordem absoluta”, porque estabelece uma nova ordem social, na medida em que o povo passa a participar, em todas as suas dimensões, do processo de re-construção efetiva do território em que vive (*Ibidem*, p. 26). Então, para que a descolonização seja efetivada, apostou em processos individuais e coletivos que libertem e humanizem as pessoas colonizadas e adoecidas através de ações nas quais elas mesmas se engajam ativamente, seja no seu tratamento psiquiátrico, seja na militância anticolonial.

Portanto, o problema da alienação, junto com o processo de desalienação, é um dos temas fundamentais de todo o trabalho de Fanon, prático e teórico, inseparável da necessidade de *engajamento*; também este um tema fundamental tanto nos livros publicados quanto em geral no conjunto dos seus escritos políticos e psiquiátricos, bem como nos chamados teatros filosóficos (*Idem*, 2020a). Conforme observa Silva:

Desde seus primeiros escritos, o apelo à ação esteve presente no pensamento fanoniano, como se revela com a publicação da sua peça escrita em 1949, *O olho se afoga*, onde diria através do personagem Lucien, “quando as palavras se encrespam de pelos, resta apenas um recurso: a ação” (Silva, 2023, p. 168).

Ao longo da sua carreira, sua profissionalização como médico psiquiatra revolucionário o levou à conciliar e até mesmo combinar o trabalho da clínica hospitalar com uma colaboração direta com a frente de libertação da Argélia (Zahar, 1976). Não à toa que, em *Guerra Colonial e Perturbações Mentais*, Fanon dedica este capítulo final do *Condenados* para tratar especificamente de adoecimentos físicos e psicológicos de argelinos e franceses relacionados à persistência do colonialismo. Naquelas “notas de psiquiatria”, ele demonstra que tanto colonizados quanto colonizadores se tornam, cada qual à sua maneira, vítimas da guerra colonial sustentada pelo governo colonizador e apoiada de diferentes maneiras pelo conjunto da nação estrangeira.

Nas seções seguintes, demonstrarei como a psiquiatria impactou a vida e obra de Fanon, manifestando a permanência de uma perspectiva *acional* sobre a alienação e como essa perspectiva foi articulada em seus escritos políticos. Veremos que essa perspectiva ético-política focada na

ação, na reação ao problema, implica na responsabilização humana como meio de transformação da passividade social, diante da opressão sistêmica, em atividade ou reatividade engajada contra as opressões sociais.

### **Europeus, Antilhanos e Africanos**

Conectando-nos com a tematização feita pelo autor em seus escritos, discuto nesta seção as origens das preocupações de Frantz Fanon em torno do problema da alienação durante sua trajetória. Com sua morte aos 36 anos, as lutas de libertação africanas se tornaram o último ponto de vazão de angústias que na verdade surgiram ainda na sua juventude, diante da alienação colonial. Ao retornar à ilha da Martinica em 1945, depois do serviço militar prestado à resistência francesa contra as tropas alemãs nazistas, Fanon se reencontra com aquela população que, antes relativamente acomodada com a administração colonial, agora começava a questionar sua situação racial psicologicamente alienada e começava a sistematizar “pela primeira vez a sua consciência política” (Fanon, 1980, p. 23-30).

Diferente de colônias de povoamento como era a Argélia, a Martinica contava com uma população geral composta quase que apenas por antilhanos de origem africana. Sob regime colonial francês desde o século 17, havia em sua terra natal um racismo alimentado por serviços administrativos, instituições de ensino, costumes culturais, etc., que promovia a sobrevalorização do mundo francês (da Europa), a identificação da população nativa com essa cultura e consequentemente a rejeição da cultura de ascendência negro-africana. Com efeito, essa autoimagem europeizada presente na mentalidade antilhana foi reforçada por sua diferenciação em relação aos “povos (mais) escuros” da África. Em *Antilhanos e Africanos*, texto de 1955 para a revista francesa *Esprit*, Fanon (2021, p. 57) narra essa história:

Antes de 1939, o antilhano se dizia feliz, ou ao menos acreditava nisso. Votava, ia à escola quando podia, seguia as procissões, gostava de rum e dançava *biguine*. Os que tinham o privilégio de ir à França falavam de Paris, de Paris, enfim, da França. E os que não tinham o privilégio de conhecer Paris se deixavam levar por essas histórias. Havia também os funcionários trabalhando na África. Por meio deles se via um país de selvagens, de bárbaros, de nativos, de empregados domésticos. [...] Entre todos os antilhanos, antes da guerra de 1939, havia a certeza não apenas de uma superioridade em relação ao africano, mas de uma diferença fundamental. O africano era um preto e o antilhano, um europeu.

A cultura predominante da colônia caribenha era de uma autoimagem alienada, pois projetava uma identidade falsa para os martinicanos, que acreditavam que a sua população era uma extensão do povo francês, porém habitantes dos territórios franceses no chamado “Ultramar”; se

distanciando, portanto, não só das suas origens afro-caribenhas, mas também da percepção da desigualdade existente entre o povo europeu das metrópoles e o povo antilhano das colônias.

Contudo, a vinda de marinheiros metropolitanos escancara a diferença racial, impactando profundamente aquela perspectiva. Um “racismo totalitário” tomou conta da Martinica por causa dos soldados franceses que chegavam à ilha exilados do Regime de Vichy (Geismar, 1972, p. 33 *apud* Faustino, 2018, p. 33). Ao mesmo tempo, tanto o racismo europeu quanto sua reprodução pelos antilhanos encontraram oposição no insurgente movimento intelectual, estético e político de valorização da estética e da cultura negro-africana, chamado de *nègritude*, ali centrado na figura de Aimé Césaire, ex-professor de Fanon. Conforme analisa Faustino (2018, p. 35):

Apesar da predominância da cor *noir* [preta] entre os habitantes, havia um repúdio comum a tudo aquilo que se identificava como *nègre* [termo pejorativo]. Mas este cenário mudara radicalmente e agora o martinicano se via obrigado a “descobrir” não apenas a sua cor (*noir*) – o que por si só já seria suficiente para cindir a imagem [de francês] que alimentava sobre si – mas, sobretudo, descobrir a sua diferença como amaldiçoada (*nègre*) e, ao mesmo tempo, como possibilidade de fazer frente à maldição (*nègritude*).

Logo, a *nègritude* se tornou uma filosofia de oposição ao *embranquecimento* (Fanon, 2020). Iniciada desde aí suas observações críticas sobre o Negro colonizado, africanos e afrodescendentes, Fanon realiza seus estudos psicossócio-históricos sobre a alienação de quem caberia a metáfora da pessoa de pele negra vestindo uma máscara branca; como também aponta a alienação do Branco colonizador, europeus e eurodescendentes.

Naquele último ano em que estive na ilha, participou da campanha eleitoral de Aimé Césaire para prefeito da capital martinica, como candidato do Partido Comunista Francês (PCF). É notável como a contribuição de Césaire, educador, poeta e ensaísta político, entre outros pensadores e pensadoras daquela geração da *nègritude* antilhana (Nascimento, 2016, 2019; Nolasco; Silva-Reis, 2020), influenciou Fanon, como na “utilização da estética poética como caminho privilegiado para a autorreflexão filosófica” (Faustino, 2018, p. 39); e no compartilhamento de pressupostos políticos em comum, como a relação intrínseca entre colonização e racismo e a tese do *efeito ricochete*: a desumanização do colonizador ao desumanizar o colonizado (Césaire, 1978). Por sua vez, as críticas construtivas de Frantz Fanon à esquerda marxista francesa e ao movimento africano e diaspórico da *nègritude* podem ter reverberado no reposicionamento das ideias e posição política de Césaire nestes debates e na sua própria postura crítica à *nègritude* e ao PCF<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> As posições intelectuais e políticas de Aimé Césaire são expressas ao publicar a versão estendida do *Discurso sobre o colonialismo* (1955), cuja análise das relações raciais se distancia do discurso essencialista e conciliatório de *nègritude* do poeta e político senegalês Léopold Senghor, entre outros; e logo depois ao renunciar sua filiação ao Partido Comunista Francês, manifestando as razões da renúncia em sua *Carta à Maurice Thorez* (1956), Secretário-Geral do Partido (Césaire, 1978, 2008).

Para Fanon, havia elementos alienantes tanto na perspectiva eurocêntrica de marxistas, ao desconsiderar a particularidade colonial-racial dos países conquistados, quanto na culturalista de intelectuais da *nègritude* (Faustino, 2019). Na mencionada palestra de Fanon (1980, p. 35) sobre *Racismo e cultura*, por ocasião do 1º Congresso dos Escritores e Artistas Negros de 1955, ele explica a “ação recíproca” entre racismo e cultura, esta entendida em sentido amplo como “conjunto dos comportamentos motores e mentais nascido do encontro do homem com a natureza e com o seu semelhante”. A partir desta perspectiva, problematiza a atitude de intelectuais e artistas negros que faziam um trabalho restrito ao campo artístico ou intelectual como enfrentamento ao racismo, sem conexão com a luta de libertação do povo, separando o campo cultural do político-econômico, sendo que, “na maioria das vezes, a opressão militar e econômica precede, possibilita e legitima o racismo” (*Ibidem*, p.42). Logo, mesmo quando se trata do aspecto psicológico do problema, se deve saber que “somente haverá desalienação genuína na medida em que as coisas, no sentido mais materialista possível, tiverem voltado ao seu lugar” (*Idem*, 2020, p. 26).

Alienados, haviam artistas e intelectuais da *nègritude* que apenas reforçavam essencialismos racistas, como representado pela ideia de que “a emoção é negra como a razão é grega” (*Ibidem*, p. 116), se perdendo apaixonadamente em uma “sobrevalorização [da cultura africana] que se assemelha psicologicamente ao desejo de se fazer perdoar”, ao invés de repensar dinamicamente os elementos culturais em seu contexto contemporâneo (*Idem*, 1980, p. 45). No caso martinicano, de todo modo, é digno de nota que seria a experiência de um racismo totalitário combinada com a do ativismo estético-político que, tensionando as contradições da consciência antilhana, escancara sua condição alienada e desencadeia um movimento renovado de desalienação cultural da ilha. Afinal de contas, para os franceses (metropolitanos), tanto os antilhanos do Ultramar, quanto os pretos da África, eram inferiores aos europeus. No ano seguinte à campanha de Césaire, Fanon se prepara para voltar à França.

### **Um estrangeiro de pele negra no mundo europeu**

Frantz Fanon desperta cedo sua intelectualidade livresca quando o jovem da classe média martinicana começa a visitar a Biblioteca de Fort-de-France. Com sua familiaridade com os clássicos iluministas, seu domínio da língua e literatura francesas e o reconhecimento pelos seus serviços prestados no exército dos Aliados, retornou à metrópole para cursar o ensino superior como um militar condecorado:

Na guerra, depois de presenciar os tratamentos mais desumanos nas colônias francesas na África do Norte, mas também depois de conhecer a miséria de uma França devastada pela guerra, Fanon é ferido em combate e, na sequência, é promovido pelo mesmo general que, mais tarde, teria de enfrentar ao lado das forças de libertação da Argélia (Faustino, 2018, p. 31).

A condecoração por bravura trazia um status de “cidadania francesa” diferenciado que facilitou seu ingresso na universidade em 1946. Enquanto completa sua formação médico-psiquiátrica, ele se envolve com os debates políticos e filosóficos da época, com europeus e imigrantes negros que se encontravam na Europa, principalmente em torno das discussões entre marxistas e existencialistas, da releitura de Hegel, da descolonização dos países asiáticos e africanos, do movimento estudantil e operário, do pan-africanismo e da *nègritude*.

Ao fim deste percurso, o psiquiatra antilhano termina um texto que apresenta como sua Tese de Exercício em Psiquiatria com o título de “Ensaio sobre a desalienação do negro”, mas o ensaio foi rejeitado como trabalho de qualificação profissional. Ao apresentar outro texto, escreve sobre *Um caso de doença de Friedreich com delírios de possessão* (1951). Este estudo demonstra um caso cujo prognóstico deveria levar em conta a conexão entre as causas neurológicas da doença, tratáveis a partir de fatores biológicos, e as causas psiquiátricas, que exigem a percepção da relação entre a psique humana e o meio social, psicologia e cultura. Além de demonstrar “uma prova empírica” da relação entre o neurológico e o psiquiátrico, a sua tese corrobora também para “uma crítica da ideia de que construções patológicas atribuídas a uma ‘raça’ possam ter outras fontes além da história” (Khalifa, 2020, p. 29).

Recém graduado, Fanon deseja publicar o Ensaio rejeitado, adotando um título mais atrativo para o mercado editorial. Então, intitula seu “Essai sur la désaliénation du Noir” de *Pele negra, máscaras brancas*, o publicando em 1952. Seu livro recebe pouca atenção nesse momento (Faustino, 2018, p. 55). Enquanto isso, ele faz residência médica no Hospital Psiquiátrico de Saint-Alban, acompanhado pelo psiquiatra François Tosquelles, um marxista nascido na Catalunha “com quem trabalhou dois anos pesquisando e escrevendo trabalhos científicos” (ibidem, p. 63). A “*síndrome norte-africana*”, publicado por Fanon na revista *Esprit* (fevereiro, 1952), e os seus textos para o *Trait D’Union* (dezembro, 1952-janeiro, 1953), jornal interno do Hospital, são exemplos de escritos menores que refletem a construção do pensamento filosófico e psicopolítico fanoniano, nos quais articula filogenia, ontogenia e sociogenia ao analisar os problemas encontrados no trabalho do hospital.

Nestes editoriais do jornal, a articulação de referências do campo médico, como necessidades humanas fisiológicas, estados emocionais, reações corporais – que também permanece uma

constante em sua obra<sup>5</sup> – se unem às reflexões de tom poético e filosófico sobre temas como fadiga e sinceridade, a relação consigo, com o tempo e o mundo, o aperfeiçoamento técnico via humanização da relação enfermeira-paciente e o papel terapêutico do engajamento da paciente em seu tratamento (Fanon, 2020b, pp. 261-267). Assim, critica a falta de assistência humanizada por parte dos agentes de saúde profissionalmente responsáveis pelas pacientes, observando que “a funcionária nunca enxerga a paciente a ser cuidada e curada” (*Ibidem*, p. 267). Ao mesmo tempo, discutia o papel ativo do sujeito no processo de recuperação da sua própria saúde, ao invés dele se abandonar e não fazer “nenhum esforço para melhorar, para compreender seus problemas, para lutar contra a doença que o acomete” (*Ibidem*, p. 265).

Em *Pele negra*, Fanon aborda a “alienação psíquica do negro” fundada na compreensão de que a estrutura racializada das colônias introjeta o racismo na consciência do povo colonizado, gerando nele um *complexo de inferioridade* (*Idem*, 2020, pp. 25; 63). Para ser introjetado, o racismo antes foi produzido pelas elites brancas europeias, depois reproduzido diversa e coletivamente pelas elites locais (políticas, intelectuais, religiosas, artísticas, comerciais) e só então pelo conjunto da sociedade colonizada. O *complexo de inferioridade*, uma vez instaurado, produz a crença coletiva na inferioridade (estética, cultural, artística, moral e intelectual) do Negro e simultaneamente na superioridade do Branco. Ao integrar suas conclusões psicanalíticas sobre o paciente negro no “contexto do mundo”, Fanon descobre que:

Se ele se encontra a tal ponto imerso no desejo de ser branco, é porque vive em uma sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, uma sociedade que extrai sua consistência da preservação desse complexo, uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça (*Ibidem*, p. 114).

O funcionamento da sociedade colonial depende do complexo de inferioridade que aprisiona as pessoas negras na passividade frente à colonização. Porém, em dado momento, diante do dilema que o faz escolher entre “branquear-se ou desaparecer”, conforme discute Fanon, “o negro tenta protestar contra a inferioridade que historicamente sente” (*Ibidem*, pp. 114; 224). Para isso, precisaria não apenas se conscientizar (tomada de consciência), mas ir além destas alternativas impostas (tomada de decisão) e assumir uma luta radical por sua liberdade, contra o sistema opressor, subjetiva e objetivamente (tomada de ação).

Nesse sentido, Fanon havia introduzido, em *Pele negra*, a ideia de que a solução estaria justamente “nas mãos daqueles que anseiam abalar as carcomidas fundações do edifício” (*Ibidem*, p. 25). Após prestar concurso para dirigir um hospital africano, sua aprovação o levou ao cargo de

---

<sup>5</sup> Em várias passagens do seu último livro, é perceptível a maneira como o psiquiatra usa termos médicos utilizados para diagnosticar adoecimentos do corpo para se referir à dominação da sociedade.

médico-chefe do Hospital Psiquiátrico de Blidá-Joinville em 1953, na Argélia. Como seria de se esperar, ele não buscava uma África mítica ou idealizada, como faziam alguns intelectuais e artistas devotos de uma identidade racial essencializada, mas sim um lugar terceiro-mundista com condições materiais para que ele seguisse o projeto de construção de um novo mundo, ao se engajar em um processo coletivo de transformação local (Faustino, 2018).

### **Um estrangeiro de classe média no mundo africano**

Compreendendo o seu pensamento junto com o seu trabalho psiquiátrico, se compreende mais precisamente as suas posições práticas e teóricas naquilo que ficou conhecido como sua obra política. Não há uma divisão absoluta entre duas dimensões, a da medicina psiquiátrica, de um lado, científica e experimental, antimanicomial, e a da militância política, por outro, ativista e ensaística, antirracista e anticolonial. Os conceitos de *alienação* e *engajamento* constituem alicerces da sua obra como um todo.

Na colônia argelina, o trabalho de Fanon se desdobra agora não só para refletir a situação do preto moderno no mundo branco, como também dos negros e árabes na colônia, lutando pela sua desalienação através da libertação nacional<sup>6</sup>. Ali, ele deveria estar consciente da sua condição diferenciada como intelectual negro de classe média, um doutor formado pela metrópole colonizadora que experiencia de outras maneiras a alienação, pois, em suas próprias palavras:

O esforço de desalienação do médico de origem guadalupense pode ser entendido a partir de motivações essencialmente distintas daquelas do negro que trabalha na construção do porto de Abidjan. Para o primeiro, a alienação é de natureza quase intelectual. É na medida em que concebe a cultura europeia como um meio de se despojar da sua raça que ele se faz passar por alienado. Para o segundo, é como vítima de um regime baseado na exploração de uma determinada raça por outra, no desprezo de uma certa humanidade por uma forma de civilização considerada superior (*Ibidem*, p. 235).

No início, socialmente vivia na cidade argelina de Blidá em uma situação similar àquela vivenciada nas cidades francesas de Paris, Lyon, Saint-Alban ou Pontorson, onde também trabalhou alguns meses como médico-chefe de um hospital psiquiátrico (Faustino, 2018). Isto é, um estrangeiro, antilhano e francófono de formação cristã, vivendo em um país, neste caso, majoritariamente árabe e muçulmano. Não obstante, com a eclosão da Revolução da Argélia ou

---

<sup>6</sup> Frantz Fanon e o intelectual brasileiro Alberto Guerreiro Ramos, por exemplo, teriam compartilhado em comum e na mesma época esse processo de acoplar cada vez mais o problema do racismo ao problema da nação e da colonização: “Comparados a quando se dedicaram mais ao debate racial, no início dos anos 1950, realizaram um relativo deslocamento em suas teorias e práticas políticas; embora sem realizarem uma ruptura absoluta, mas como uma forma de continuidade daquela luta em um enfoque anticolonial. Essa mudança de engajamento correspondeu, entre outras coisas, com o processo da Revolução Cubana (1953-1959) e as Conferências afro-asiáticas de países não-alinhados (Bandung-1955, Cairo-1957, Acra-1958)” (Silva, 2023, p. 153).

Guerra Franco-Argelina em 1954, sua escolha foi colocar sua formação universitária e experiências militares e psiquiátricas a serviço da guerra de libertação.

Ao se engajar na recém formada Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN), Fanon primeiro mantém o posto de trabalho no Hospital de Blidá, enquanto contribui clandestinamente para a revolução. “No trabalho clandestino”, diz Zahar (1976, p. 11):

Encontra-se numa situação favorável: abriga e esconde elementos da F.L.N., forma enfermeiros para o “maquis”<sup>7</sup>, possibilita locais para encontros secretos, retransmite informações, passa armas e outro material. É altamente competente na formação de comandos e ensina aos “moudjahidines” a protegerem-se das bombas e a dominar as suas reações no momento dos atentados, ou de que modo certos reflexos psíquicos ou físicos permitem resistir melhor à tortura.

Até ser necessário se exilar na Tunísia por segurança, diante do acirramento da Guerra e da perseguição do regime francês, parece que “as autoridades coloniais nunca entenderam a real extensão da FLN dentro do hospital, o que pode tê-lo poupado temporariamente” (Faustino, 2018, p. 92). Nesse processo, sua trajetória e agora o intenso convívio com a realidade africana, a vida oprimida dos trabalhadores da colônia, dos bairros bombardeados, das pessoas torturadas, das genitálias eletrificadas, dos corpos fuzilados, dos favelados, analfabetos, desempregados, desabrigados, das mulheres subjugadas, crianças esfomeadas, dos camponeses escravizados, dos árabes reprimidos, dos berberes<sup>8</sup> violentados, ele requalifica sua percepção do colonialismo como regime de exploração na África.

Explicando a tirania sofrida pelos *Condenados da Terra*, Fanon expõe um esquema “aristotélico” da relação que a metrópole projeta para a colônia, entre o colono e o colonizado, obedecendo “ao princípio da exclusão recíproca” (*Idem*, 1968, p. 29). Ele identifica uma polarização dicotômica como fundamento da lógica de funcionamento do projeto colonial, perceptível a partir da separação geopolítica entre a zona dos colonos e a zona dos colonizados, que opõem brancos nas regiões privilegiadas da colônia e negros e árabes nas regiões marginalizadas; que corresponde a uma estrutura ideológica de separação estético-moral, entre um povo branco, Bom e Belo de um lado e um povo preto, Mal e Feio de outro.

Assim, a separação socioeconômica racializada entre bairros limpos, abastecidos e protegidos, de um lado, e regiões exploradas, sucateadas e violentadas, de outro, corresponderia a uma separação moral entre os bons cidadãos dos bairros franceses e as pessoas de má fama das

---

<sup>7</sup> Aqui, a palavra *maquis*, de origem francesa, se refere aos locais de concentração dos grupos guerrilheiros de resistência à colonização francesa, normalmente em regiões florestais e montanhosas, enquanto *moudjahidines*, de origem árabe, é como foram chamados os guerrilheiros argelinos.

<sup>8</sup> Povos do Norte da África falantes das línguas afro-asiáticas berberes, um grupo linguístico com aproximadamente vinte e seis línguas e trezentos dialetos.

periferias, provas vivas da sua própria inferioridade (*Ibidem*). Com efeito, na Argélia como em outras regiões colonizadas, a política do colonialismo gera, nos povos indígenas, seu complexo de inferioridade em termos de origem racial, cultural e territorial, e, nos brancos alienígenas, um *complexo de autoridade* (Fanon, 2020, p. 113). Não se trata apenas, portanto, de um complexo de superioridade: a consciência branca é adoecida por um complexo de *autoridade* porque a sua alienação se fundamentaria também em um comportamento neurótico obsessivo com a brancura e o padrão cultural branco como normas de reforço da sua pretensa superioridade. Desse modo, os efeitos sociais do complexo do Branco são impostos e sobrepostos ativamente, a si mesmo e ao *Outro* (Carneiro, 2023). Conforme observa Fanon, o opressor se interessa especificamente pela consciência oprimida, fazendo:

Todos os esforços para levar o colonizado a confessar a inferioridade de sua cultura transformada em condutas instintivas, a reconhecer a irrealidade de sua nação e, finalmente, o caráter inorganizado e inacabado de sua própria estrutura biológica (*Ibidem*, p. 198).

Já no meio do povo colonizado, se encontrariam, de um lado, as massas colonizadas e suas tradições estereotipadas e, de outro, os intelectuais colonizados e sua “aquisição furiosa da cultura do ocupante” – as duas tentativas, conclui Fanon, geram “contradições insuportáveis” (*Ibidem*). Contra tal regime de opressão, o papel do intelectual é se envolver com os movimentos de descolonização e assim realizarem a superação radical da alienação psicológica, política, econômica e cultural do povo colonizado, isto é, fazer a revolução nacional e social de cada território dominado<sup>9</sup>.

Naquele contexto, seus escritos deveriam projetar as ideias que representam tanto a atmosfera injusta de violência que impregna a colônia, quanto as linhas de ação defendidas pelas vertentes mais radicais dos movimentos de libertação nacional do Terceiro Mundo, como parte da estratégia para alcançar os seus objetivos resolutamente estabelecidos: a libertação total do território. Para os militantes anticoloniais da Argélia:

O povo argelino pensa suas relações com a França em termos de oposição irreduzível entre seus interesses e os da presença colonial. Não se trata, para ele, de esperar que o colonialismo se reformule, que se mostre menos cúvido e menos feroz, que afrouxe sua opressão. *O sistema é condenado em bloco, e sua queda só pode se consumir realmente pelo advento da independência* (Fanon, 2021a, p. 42, grifo nosso).

## **O intelectual e o povo engajados na revolução**

---

<sup>9</sup> Conforme Fanon (2020, p. 37) argumentava, “se a tarefa do intelectual colonizado é historicamente limitada, deve, apesar disso, contribuir em grande parte para sustentar, para legitimar a ação dos homens políticos”.

Se *Pele negra, máscaras brancas* foi o grande ensaio de Frantz Fanon sobre a desalienação do negro, *Os condenados da Terra* poderia ser considerado como o seu grande ensaio sobre a descolonização do Terceiro Mundo. Entre um e outro, não obstante, Fanon publica vários trabalhos na área da psiquiatria, reunidos em *Alienação e liberdade*, publica seu segundo livro, *L'An V de la révolution algérienne* (1959), ainda não traduzido no Brasil, e escreve diversos textos de intervenção política entre 1955 e 1961, principalmente para *El Moudjahid*, o jornal da FLN, que se encontram nas coletâneas póstumas: *Por uma revolução africana* (1965) e *Escritos políticos* (2015)<sup>10</sup>.

Durante toda esta produção teórica, se encontra a sua defesa da necessidade: de um *engajamento moral* diante dos problema do mundo, manifesto no senso de urgência e no reflexo prático da apreensão da responsabilidade humana projetada pela própria existência em sociedade; e de um *engajamento político-cultural* em busca de soluções, na luta política, coletiva e organizada propriamente dita, e suas dimensões estéticas e culturais em geral.

O engajamento nos movimentos pela independência transformou os argelinos em vários aspectos. Em *O ano V da revolução argelina*, Fanon investiu seus estudos nesses fenômenos de transformações socioculturais na Argélia desencadeados pela sua revolução nacional. Neste livro, reservou um capítulo inteiramente dedicado à relação entre *Medicina e colonialismo*, mostrando que o colonizado manifesta uma atitude ambivalente em relação à presença da ciência médica ocidental na colônia, “introduzida na Argélia ao mesmo tempo que o racismo e a humilhação” (Fanon, 2011, p. 356, tradução nossa). Essa ambivalência consiste na relação conflituosa entre a relativa dependência do colonizado, em relação ao sistema público de saúde oficial implementado pelo governo colonizador, e sua desconfiança em relação à equipe médica contratada. Com efeito, a recusa em buscar atendimento hospitalar, aceitar as recomendações médicas ou adotá-las corretamente se tornou uma das principais causas das mortes. O que explicaria este fenômeno é que o colonizado:

Percebe a vida não como um florescimento ou desenvolvimento de uma fertilidade essencial, mas como uma luta permanente contra uma morte atmosférica. *Esta morte à sua frente* é materializada pela fome endêmica, pelo desemprego, pela morbidade significativa, pelo complexo de inferioridade e pela falta de portas para o futuro. Todos esses enfraquecimentos ativos, todos esses cortes na existência do colonizado dão à vida uma aparência de morte incompleta. O comportamento de recusa ou rejeição da intervenção médica não é uma recusa à vida, mas uma maior passividade diante dessa morte iminente e contagiosa (*Ibidem*, p. 361, tradução nossa<sup>11</sup>).

<sup>10</sup> Nos seus escritos políticos, nós encontramos “uma ponte fundamental entre *Pele negra* e *Os condenados*, que evidencia a continuidade de preocupações que já haviam sido esboçadas no primeiro livro, mas não encontraram possibilidade de solução na realidade concreta” (Faustino, 2021, p. 13).

<sup>11</sup> No original: *cette mort à bout touchant* (itálico do autor) – esta morte “à queima-roupa”, muito próxima, a morte “à beira/a ponto de se tocar/de ser tocada”, “logo à frente”.

Assim, concorrem concepções distintas de vida e morte. A ideia e sensação de uma morte iminente, causadas pela estrutura institucional deficitária e pela falta de atendimento humanizado por parte dos profissionais da área da saúde e suas condutas colonialistas e racistas (inclusive a colaboração de médicos e psiquiatras em sessões militares de interrogatório via tortura), criaram um profundo afastamento do colonizado em relação à medicina ocidental. Imposta na colônia violentamente, muitos interpretavam a ciência médica do estrangeiro negativa e exageradamente e rejeitavam até mesmo a assistência disponível necessária para sua sobrevivência.

Ao longo da revolução, porém, tanto os colonizados aprendem a diferenciar a opressão colonial da possível contribuição benéfica do uso de tecnologias ocidentais, quanto os profissionais da saúde, médicos, enfermeiros, psiquiatras e farmacêuticos, inclusive argelinos e imigrantes afrodescendentes, aprendem a respeitar a humanidade dos colonizados e apoiar sem reservas a luta de libertação. Conforme relata Fanon:

Esses remédios usados quase mecanicamente antes da luta de libertação se transformam em armas. E as células urbanas responsáveis pelo abastecimento de medicamentos são tão importantes quanto aquelas com a missão de obter informações sobre os projetos ou movimentos do adversário. Assim como o comerciante argelino descobre maneiras de abastecer o povo com postos de rádio, assim também o farmacêutico argelino, o enfermeiro argelino, o médico argelino, multiplicam seus esforços para que os antibióticos e os grampos estejam sempre ao alcance do ferido (*Ibidem*, p. 373, tradução nossa).

A venda de produtos diversos na colônia para os autóctones, remédios e utensílios afins, assim como as visitas do médico contratado pelo regime colonial às comunidades locais, foram interrompidas pelo governo colonizador durante aquela sua guerra de reconquista. Logo, um sistema de saúde pública alternativo organizado pela FLN se tornou um dos dispositivos políticos mais importantes da revolução argelina.

Não obstante, diante do problema da alienação na realidade de uma colônia africana, Fanon percebe que a desalienação não se cumpriria apenas com o tratamento clínico em hospitais psiquiátricos, mas com a transformação radical da sociedade submetida a um regime de opressão que mata ou adoce o colonizado até a morte. Através da sua *Carta ao Ministro Residente* (1956), uma carta pública ao Governador-Geral da Argélia, o Doutor Fanon se demite do Hospital de Blidá, argumentando que a desumanização produzida pela condição colonial daquele país impedia a eficácia do seu trabalho em saúde mental:

Se a psiquiatria é a técnica médica que se propõe permitir ao homem<sup>12</sup> deixar de ser estranho ao que o rodeia, devo afirmar que o Árabe, alienado permanente no seu país, vive num estado de despersonalização absoluta. O estatuto da Argélia? Uma desumanização sistematizada (Fanon, 1980, p. 58).

---

<sup>12</sup> A problemática sobre o uso masculinista do termo “homem” para se referir a “humano” pode ser rastreada por mapeamento bibliográfico pertinente (Faustino, 2020, 2022).

Assim, admite que eficácia do trabalho na instituição está diretamente conectado à desumanização sistemática que aliena o povo colonizado. Por ocasião daquele Congresso de escritores e artistas negros, ocorrido anteriormente no mesmo ano, ele aprofunda sua análise sobre o colonialismo como uma complexa estrutura. Com a desvalorização ou “destruição dos valores culturais” dos colonizados, o colonialismo remove as referências nas quais formavam sua personalidade (*Ibidem*, p. 37). Antes sujeitas a um movimento histórico dinâmico, as referências tradicionais do povo são consideradas inferiores e passam a se tornar fatores de rebaixamento social para os colonizados. Com efeito, por causa da culpa e da inferiorização, o colonizado, sobretudo das “elites”, primeiramente tenta escapar dessa inferiorização, aderindo aos modelos culturais do colonizador e condenando a sua própria cultura de origem (*Ibidem*, p. 43).

Porém, numa segunda fase desse processo, o inferiorizado, “descobrendo a inutilidade da sua alienação”, decide reencontrar “as suas posições originais” e assim “retoma apaixonadamente essa cultura abandonada, rejeitada, desprezada” (*Ibidem*, p. 45). Contra essa nova forma de alienação, Fanon aponta que esse processo não revive aquela cultura desvalorizada, mas inventa “uma cultura da cultura”, fazendo com que a cultura do povo perca sua circulação natural de vida e se torne “esclerosada, agonizante”, “capsulada, vegetativa”, folclorizada (*Ibidem*, p. 46).

Apenas por fim, num terceiro momento, observa que, “ao sair destes sponsais apaixonados, o autóctone terá decidido, com ‘conhecimento de causa’, lutar contra todas as formas de exploração e de alienação”, a verdadeira origem das suas angústias, e assim reconhece que “o fim lógico desta vontade de luta é a libertação total do território nacional” (*Ibidem*, p. 47). E ao se engajarem nessa luta, os intelectuais, artistas e segmentos populares da colônia aprendem “o projeto do colono” de desumanização sistemática e, dessa forma, descobrem como lutar pela construção de um novo projeto de humanidade (*Idem*, 1968, pp. 31-32).

Fanon narra que a partir daí, “quando ouve um discurso sobre a cultura ocidental, o colonizado saca da faca de mato ou pelo menos se certifica de que a tem ao alcance da mão”, pois tem em mente “a violência com que se afirmou a supremacia dos valores brancos” (*Ibidem*, p. 32). Logo, ele não seria mais aquele alienado, inferiorizado, que idolatra o opressor e sua cultura, mas sim o que se transformou e foi transformado na e pela revolução, se desalienando através da participação na luta de libertação nacional. Esse é o espírito do texto nos seus artigos para o *El Moudjahid*, onde o povo argelino é o principal sujeito político do processo revolucionário. Mesmo espírito que anima *Os condenados da Terra*.

Ao se desalienar através do engajamento em uma guerra de libertação (*Ibidem*, 2011, 1980, 2021, 2021a), o movimento argelino adota a tarefa de desalienar as forças estrangeiras, para que

apoieiem a independência argelina, tanto as populações europeias, em especial a francesa e seu suposto espírito republicano, quanto as populações africanas, em especial outros movimentos de libertação nacional e suas solidariedades oscilantes<sup>13</sup>. Enquanto trabalha como médico psiquiatra em hospitais tunisianos durante seu exílio, Fanon acompanha os debates internacionais e do continente, dialogando com diversos movimentos de libertação e suas lideranças anticoloniais, na qualidade de embaixador oficial da FLN.

Na época, estava em disputa o debate da ideia de uma “União Francesa” ou “Comunidade Franco-Africana” que supostamente englobaria as colônias dominadas como partes legítimas e amparadas por uma comunidade única em comum. Nesse debate, se defendia – de forma mais e menos explícitas – diferentes tipos de *reforma colonial*, de um lado, seja pela institucionalização de novos arranjos do regime vigente, seja pela sua permanência camuflada e adaptada em um regime neocolonial; e, de outro, a *revolução nacional*, abolindo totalmente o regime colonial, continuada esta por uma *revolução social*, que impediria o estabelecimento do neocolonialismo e organizaria a redistribuição fundamental de todos os recursos de uma nova nação, livre e soberana.

### **O convencimento da comunidade europeia**

Para Fanon e demais militantes argelinos, as nações colonizadoras deveriam abolir de vez suas políticas de dominação e aceitar o direito de autonomia dos povos subjugados. Em *Independência nacional, a única solução possível* (setembro, 1957) e outros artigos, Fanon (2021a, p. 43) critica principalmente os franceses, porque:

A opinião pública francesa não consegue esconder seu espanto ao ver um país como a Argélia, considerado uma “província francesa”, alcançar num movimento único uma existência nacional objetivada num Estado independente. [...] recusa-se a tomar consciência lúcida da mudança que está ocorrendo na Argélia. [...] Não compreende que o povo argelino não pode aceitar a necessidade das transições que o conduziriam gradualmente à autonomia.

Nesse miolo, o racismo estava na raiz tanto da recusa da independência argelina por parte dos franceses quanto do aumento da violência empregada contra o povo argelino que reivindicava sua liberdade e igualdade:

Porque a França não reconhece no argelino o *status* de ser humano, porque sempre o tratou como uma raça inferior, porque ensinou em suas escolas essa concepção odiosamente racista, os soldados franceses, o governo francês pretendem, sem nenhum peso na consciência, sacrificar as leis da guerra e utilizar

---

<sup>13</sup> No interior da plataforma política do Terceiro Mundo, não era unânime a concordância ou apoio das diferentes lideranças e organizações políticas em vários temas, a respeito da orientação política, econômica, cultural, religiosa, militar de cada nação em desenvolvimento ou em luta por independência e das regiões como um todo, havendo diferentes posições em disputa (Prashad, 2007, ver Fanon, 2021, pp. 139-142).

livremente os métodos mais vis e mais degradantes contra o povo argelino. No entanto, a França precisa saber de uma vez por todas que a vida de um argelino é tão preciosa quanto a de um francês (*Ibidem*, p. 82).

No caso de elites políticas, como aparece em *A lógica do ultracolonialismo* (maio, 1958) e *O testamento de um “homem de esquerda”* (abril, 1958), ele critica tanto os imperialistas e agentes do fascismo na Europa e do ultracolonialismo na África, quanto aqueles que se consideram de “esquerda” e “antifascistas”, mas que “se julgam no direito de dirigir outros povos, dar lições de democracia, ainda que seja a poder de bombas” (*Ibidem*, pp. 84-85). “Um dos primeiros deveres” da intelectualidade e dos movimentos sociais democráticos dos países colonialistas, diz Fanon (1980, p. 85), deveria ser “apoiar sem reservas a reivindicação nacional dos povos colonizados” – e apoiar com mais do que “alguns *meetings* anuais” e “votação de moções”.

Os intelectuais e as esquerdas democráticas europeias deveriam se posicionar, apoiando incondicionalmente a independência das colônias, e desalienar o conjunto da sua própria população, explicando para “o povo real, os camponeses e os operários”, sobre o direito de soberania de todos os povos (*Ibidem*). No caso da Legião Estrangeira de mercenários, “orgulho do Exército francês”, os argelinos causavam o “enfraquecimento moral” dessas tropas através da reversão ou desmistificação da sua “lavagem cerebral” (*Idem*, 2021a, pp. 31-32, 37). Traziam assim a libertação dos legionários diante da opressão que sofrem no exército e na guerra com o autoritarismo e suas violências, aumentando cada vez mais os casos de deserções dos soldados antes inimigos alienados e agora ingressantes no movimento pró-independência, como combates aliados ao Exército de Libertação Nacional argelino, setor armado da FLN.

Os argelinos também reivindicavam a solidariedade entre as regiões dominadas no Terceiro Mundo e os trabalhadores oprimidos na Europa, considerando o “reforço dialético que existe entre o movimento de libertação dos povos colonizados e a luta emancipadora das classes operárias exploradas dos países imperialistas” (*Idem*, 1980, p. 137). Ao enfrentar e enfraquecer inimigos em comum, grandes articuladores da política mundial, haveria um vínculo intrínseco entre a vitória da Argélia e a libertação geral da humanidade, em especial das classes trabalhadoras. Mesmo que por interesses próprios, outros governos europeus também passaram a demonstrar hostilidades contra a França, pressionando o governo francês pelo fim da guerra franco-argelina, conflito extremamente custoso em termos financeiros, sociais e morais (*Ibidem*, p. 130).

### **A disputa pela solidariedade dos movimentos africanos**

Por sua vez, a contribuição efetiva por parte de outros movimentos africanos foi um dos temas centrais dos escritos políticos de Fanon e dos militantes da Frente de libertação, como no artigo sobre *O conflito argelino e o anticolonialismo africano* (novembro, 1957). Ao apoiar a luta argelina e conceder sua “simpatia ativa”, as antigas colônias recém libertas, por exemplo, cumpririam um “triplo dever”: o reconhecimento da FLN como “a única organização capaz de mobilizar a Argélia”; o aceleração da “liquidação do colonialismo em escala mundial”; e a “consolidação de sua recente independência” (*Idem*, 2021a, pp. 55-56).

Como Fanon discute na *Carta à juventude africana* (maio, 1958), a libertação absoluta de um povo depende da libertação de todos os povos. No caso dos povos colonizados, politicamente considerados como “irmãos”, surgia um reconhecimento não só pela alienação que sofriam em comum, mas pela reação em lutar pela liberdade, “em cada uma das revoluções desencadeadas e levadas a cabo pelos oprimidos” (*Idem*, 1980, p. 137). Assim, argumenta que, “se as partes do Mundo em que se realizou já a existência nacional marcam passo sem superar as suas contradições, é porque precisamente toda a nova marcha para o progresso implica a libertação das colônias” como um todo (*Ibidem*, p. 138). Logo, os argelinos assumiram que era necessária a união dos povos colonizados “aos povos já soberanos para que seja válida a edificação de um humanismo com as dimensões do universo” (*Ibidem*).

Essa disputa pela solidariedade de outros movimentos africanos era dificultada pelas ações divisionistas do governo francês. Por isso, escrevia Fanon (2021a, p. 57), “o maior erro, aliás, seria apostar numa pretensa solidariedade instintiva e espontânea”, porque “o colonialismo, no que tem de mais perverso e mais condenável, consegue jogar uns contra os outros homens que têm tudo para ser solidários”. Inclusive, é parte da “habilidade tática do colonialismo” que, “a cada nova guerra nacional, e para evitar seu alastramento, os colonialistas afrouxam um pouco mais a opressão nos outros territórios” momentaneamente, também como estratégia de alienação e dominação global (*Ibidem*, pp. 56-57).

Mas os colonizados não se deveriam deixar enganar. Graças às ações de desalienação da FLN, “cada vez mais em número maior os soldados da África Negra recusam-se a lutar contra seus irmãos argelinos”, além do apoio do Magrebe, sobretudo egípcios e tunisianos (*Ibidem*). Para o exército de libertação, é importante notar, as traições não são consideradas como problema de alienação, a ser sanado com conscientização. Exemplos de elites africanas condenadas por traição, julgadas como colaboradoras dos governos coloniais, são Messali Hadj, liderança argelina residente na França, Ali Chekkal, advogado e político argelino, e Houphouët-Boigny, médico e político

costa-marfinense, este último considerado como “o espantinho do colonialismo francês” segundo Fanon (*Idem*, 1980, p. 66, 141; 2021a, p. 59).

Como foi declarado no *El Moudjahid*, “a consciência nacional não tolera essas traições exploradas, divulgadas em jornais, exibidas à opinião pública mundial” (*Idem*, 2021a, p. 59). O *Apelo aos Africanos* (setembro, 1958) feito pela FLN à África subsaariana e suas lideranças é de que não participem da política formal do colonizador como se não houvesse povos se rebelando contra esses laços que foram estabelecidos pela força, não democraticamente. Tal participação “aliena a personalidade africana” e reforça a falsa ideia de “uma mesma nação com problemas comuns” e “nacionalidade única”, comprometendo ainda mais os africanos com a colonização francesa (*Idem*, 1980, p. 160).

Ao mesmo tempo, muitos países já estavam apoiando a revolução argelina. Os artigos do jornal da FLN celebram o “imenso entusiasmo provocado nos países afro-asiáticos pela epopeia que o povo argelino está a viver” (*Ibidem*, p. 132). Em *Unidade e solidariedade efetiva são as condições da libertação africana* (janeiro, 1960), Fanon contesta a tese de que as contradições internas do colonialismo o levariam inevitavelmente à sua supressão no continente africano. O otimismo dos nacionalistas não se devia ao “espetáculo de forças da natureza tornadas finalmente benéficas aos Africanos”, tampouco “à verificação, no antigo opressor, de disposições menos inumanas e mais benevolentes”, mas ao “produto direto da ação revolucionária”, pois a libertação exige “que se atire ao trabalho” (*Ibidem*, pp. 206-207).

Portanto, da perspectiva anticolonial da qual Fanon fez parte, os africanos tinham o dever precisamente definido de lutar contra o colonialismo em seu território e apoiar diretamente as lutas de outros povos colonizados. Para ele:

Cada africano deve saber-se engajado na luta de libertação do continente e deve, de maneira muito concreta, ser capaz de responder fisicamente ao apelo deste ou daquele território. Cada partido africano deve desenvolver a consciência africana de seu povo. [...] Toda propaganda, toda palavra de ordem, todo apelo às massas deve conter com destaque uma referência à luta de libertação da África. Não é possível um argelino ser verdadeiramente argelino se não sente no mais profundo de si mesmo o drama inominável que acontece na Rodésia ou em Angola. [...] Cada africano é um soldado anticolonialista, e bem sabemos que, em determinadas circunstâncias, não temos a escolha das armas (*Ibidem*, 2021a, pp. 119-120).

Nesse processo, tanto o trabalho especificamente clínico, psicológico ou educativo de desalienação ou conscientização do colonizado quanto o trabalho de mobilização política do povo precisam ser assumidos pelos movimentos anticoloniais.

Aqui, enfim, apresentei como o problema da alienação e a tarefa de desalienação foi assumida por Fanon e pela frente de libertação da Argélia. Conforme aparece em seus textos, a

desalienação depende do engajamento e encorajamento dirigido aos negros das terras africanas e da diáspora, aos colonizados de todo o mundo, bem como aos europeus, em apelo à união das lutas de libertação globais. Tais temas da obra fanoniana estão vinculados às questões da distribuição desigual dos recursos entre metrópole e colônia e no interior da colônia; da desproporcional violência empregada pelo governo opressor para manutenção do sistema colonial; da defesa da determinação do povo argelino com a conquista da sua independência; e consequentemente da inutilidade da insistência da guerra sustentada pelo povo francês.

### Considerações finais

Tal como foi proposta por Frantz Fanon, psiquiatra e militante anticolonial, nascido martinicano e repatriado argelino, a *perspectiva acional* pode ser interpretada como uma resposta concreta ao falso universalismo de filosofias eurocêntricas. A universalização de uma condição humana digna exige ação conscientizada, moralizada e engajada das pessoas em lutas individuais e coletivas de desalienação. A partir das suas experiências militares, psiquiátricas, de militância política e produções intelectuais, Fanon foi um exemplo vivo de sua própria teoria filosófica. Para o martinicano-argelino, se a sociedade está organizada de tal maneira que causa a alienação das pessoas, isto é, a interdição da realização das suas potencialidades, então a sociedade precisa ser reorganizada, transformada desde os seus fundamentos, e isto só pode ser feito com o envolvimento direto das pessoas, além de mirar as instituições.

Desse modo, o reconhecimento da alienação colonial e o papel ativo do colonizado na sua libertação são premissas básicas da filosofia fanoniana. Ao longo da sua trajetória, Fanon formou seu pensamento a partir do *encorajamento à desalienação*, através: da conscientização dos fatores socioeconômicos do adoecimento e empobrecimento material e cultural do povo; e da participação direta do povo na sua recuperação psíquica e na luta política de sua libertação. Busquei demonstrar como a sua chamada obra política e seus trabalhos considerados de maior caráter psicológico manifestam pressupostos comuns. Segundo Gordon, “a escrita de Fanon reflete essa ‘urgência nascida da intimidade’ de quem vivenciou a negação, mas, sobretudo, optou por confrontá-la” (Gordon, 2015, p. 8 *apud* Faustino, 2015, p. 249).

Mesmo onde a autoria se estenda a um sujeito coletivo do texto, como naqueles redigidos para *El Moudjahid*, alienação e engajamento são respectivamente vinculados ao maior problema do colonialismo e sua maior solução. Por sua vez, a unidade e solidariedade dos movimentos de libertação humana seriam essenciais para a conquista da soberania de todos os povos. Afastando-se

uns mais e outros menos das suas formações profissionais de origem, os movimentos anticoloniais envolveram professores, carteiros, artistas, advogados, militares, médicos, engenheiros, agrônomos, Guerreiro Ramos foi um sociólogo, de longa carreira, e Frantz Fanon, um psiquiatra.

Muitos desses homens asiáticos, africanos e da diáspora, latino-americanos, caribenhos, compartilharam a trajetória de adentrarem círculos privilegiados para a época e utilizaram esta posição a favor da libertação nacional. Isto é, sem mencionar a imensa contribuição do movimento de mulheres do Terceiro Mundo, que participaram ativamente de diversos espaços de luta política, desde protestos de rua até na criação de organizações próprias e na participação em eventos internacionais, na audiência e no palanque, como na Conferência Internacional da Mulher de 1924, em Roma, na formação da Comissão sobre a Situação da Mulher em 1946 via Conselho Econômico e Social da ONU, na Conferência de Solidariedade dos Povos Afro-Asiáticos de 1957, no Cairo, na criação da Federação Afro-Asiática para Mulheres e a realização da Conferência das Mulheres Afro-Asiáticas, ambas em 1961, etc. (Prashad, 2007).

Por fim, assim interpreto a teoria fanoniana desde uma perspectiva humanista radical e de um caráter filosófico descritivo e normativo, atravessada por uma noção de engajamento moral e sua expressão particular na forma de um engajamento político-cultural. Dentro disto, um tópico importante para Fanon foi diferenciar as tecnologias do opressor sendo usadas para nos oprimir, como o uso da medicina nas sessões de tortura, e o seu uso para nos curar e nos libertar, por exemplo o rádio e os remédios, as vacinas, ao invés de sempre rejeitá-las como um todo.

### Referências bibliográficas

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade:** a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo.** Lisboa: Sá da Costa, 1978.

\_\_\_\_\_. **Lettre à Maurice Thorez.** Paris: L'Humanité, 2008.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** São Paulo: Ubu Editora, 2020.

\_\_\_\_\_. **O olho se afoga/ Mãos paralelas – Teatro Filosófico.** Salvador: Editora Segundo Selo, 2020a.

\_\_\_\_\_. **Alienação e liberdade:** escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020b.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da revolução africana.** Lisboa: Sá da Costa, 1980.

\_\_\_\_\_. **Por uma revolução africana:** textos políticos. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

\_\_\_\_\_. **Escritos políticos.** São Paulo: Boitempo, 2021a.

- \_\_\_\_\_. **Œuvres**. Paris: La Découverte, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Os condenados da Terra**. Civilização Brasileira, 1968.
- FAUSTINO, Deivison. O que Fanon disse, afinal? Lewis Gordon e a defesa de uma abordagem fanoniana. **Plural**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 247-253, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro**. São Paulo: Ciclo Editorial, 2018.
- \_\_\_\_\_. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. **SER Social**, Brasília, v. 20, n. 42, p. 148-163, 2018a.
- \_\_\_\_\_. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. **II Colóquio Internacional sobre Sartre: interseccionalidades na compreensão do sujeito contemporâneo (Comunicação)**, 2019. Disponível em: [https://deivisonnkosi.com.br/wp-content/uploads/2020/03/SARTRE-FANON-E-A-DIALÉTICA-DA-NEGRITUDE-FAUSTINO\\_Deivison-2020.pdf](https://deivisonnkosi.com.br/wp-content/uploads/2020/03/SARTRE-FANON-E-A-DIALÉTICA-DA-NEGRITUDE-FAUSTINO_Deivison-2020.pdf)
- \_\_\_\_\_. Notas sobre a sociogenia, o racismo e o sofrimento psicossocial no pensamento de Frantz Fanon. **Revista Eletrônica de Interações Sociais – REIS**, São Lourenço do Sul, v. 4, n. 2, p. 10-21, 2020.
- \_\_\_\_\_. A política dos “escritos políticos” de Frantz Fanon (Prefácio). In: FANON, F. **Escritos políticos**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- \_\_\_\_\_. **Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- GAUDENZI, Paula. Entrevista com Deivison Faustino realizada por Paula Gaudenzi e Wania Cidade. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 9, p. 2519-2526, 2023.
- KHALFA, Jean. Fanon, psiquiatra revolucionário (Introdução). In: FANON, F. **Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- NASCIMENTO, Rosânia. Femmes en Négritude: intelectuais negras silenciadas. **Entre-Lugar**, Dourados, v. 7, n. 13, p. 10-20, 2016.
- \_\_\_\_\_. Frantz Fanon no Brasil: Uma releitura da sua recepção pelo Pensamento Negro Feminista. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. XXVII, n. 1, p. 158-181, 2019.
- NOLASCO, Daniele; SILVA-REIS, Dennys. Sobre a não tradução de “Je suis martiniquaise” de Mayotte Capécia no Brasil. **Revista Rascunhos Culturais**, Coxim, v. 11, n. 22, p. 197-218, 2020.
- PASSOS, Rachel Gouveia. “Holocausto ou Navio Negroiro?”: inquietações para a Reforma Psiquiátrica brasileira. **Argumentum**, Vitória, v. 10, n. 3, p. 10-22, 2018.
- PRASHAD, Vijay. **The Darker Nations: A People's History of the Third World**. New York: The New Press, 2007.
- SILVA, José Victor. Nacionalismo e revolução no Terceiro Mundo: as propostas anticoloniais de Guerreiro Ramos e Frantz Fanon. **Sociologias Plurais**, Bacabal, v. 9, n. 2, 2023.

ZAHAR, Renate. **Colonialismo e alienação:** Contribuição para a teoria política de Frantz Fanon.  
Lisboa: Ulmeiro, 1976.

**A SOLIDARIEDADE A PARTIR DE ARTHUR SCHOPENHAUER<sup>1</sup>****SOLIDARITY FROM THE PERSPECTIVE OF ARTHUR SCHOPENHAUER**Luis Ignacio Moreira Lima<sup>2</sup>

**Resumo:** No presente artigo buscamos delinear e problematizar um conceito de solidariedade a partir do pensamento de Arthur Schopenhauer. Para tal movimento, partimos tanto da leitura de Vilmar Debona, como de Max Horkheimer. Desdobramos o objetivo em três momentos: (1) descrever aspectos fundamentais da sua metafísica da vontade, essa que consolida o mundo como dor e sofrimento, tanto quanto, brevemente, esboçar a sua tríplice caracterologia; (2) analisar o mistério da compaixão e as suas virtudes cardeais: a justiça e a caridade; (3) indicar e delimitar o que seria a solidariedade em tal solo filosófico, isto é, “onde” e “a partir do que” ela poderia se situar na filosofia do autor, tanto quanto sugerir, inicialmente, uma diferenciação hipotética entre solidariedade direta e indireta. Finalmente, apontamos que a solidariedade poderia operar como um dispositivo adjunto às virtudes cardeais, fazendo morada na chamada pequena ética e contribuindo, através dos artifícios da razão, na redução dos danos causados pelos sofrimentos sociais.

**Palavras-chave:** sofrimento, compaixão, solidariedade

**Abstract:** *This paper aims to outline and problematize the concept of solidarity through the lens of Arthur Schopenhauer. To this end, we draw on the works of Vilmar Debona and Max Horkheimer. The objective is unfolded in three main steps: (1) to describe fundamental aspects of Schopenhauer's metaphysics of will, which portrays the world as pain and suffering, and briefly sketch his triple characterology; (2) to analyze the mystery of compassion and his cardinal virtues: justice and charity; (3) to indicate and delimit what solidarity might represent within this philosophical framework — that is, “where” and “from what” it could be situated on the author's philosophy, while also initially proposing a hypothetical differentiation between direct and indirect solidarity. Finally, we suggest that solidarity could function as an auxiliary device to the cardinal virtues, making its household on the so-called little ethics and contributing, through the artifices of reason, to mitigating the harms caused by social suffering.*

**Keywords:** *suffering, compassion, solidarity*

---

<sup>1</sup> O presente artigo foi realizado com o apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por intermédio de bolsa PIBIC vinculada à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), sob orientação do Prof. Dr. Vilmar Debona.

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFIL/UFSC). Bacharel em Filosofia pela mesma instituição. Email: luismoreira.ad@gmail.com.

## Uma leitura herética

Poderíamos considerar a negação da vontade como o ápice da moral schopenhaueriana. Um quietismo asceta que, gradualmente, se desfaz não só de si, como do próprio mundo — tais são as indicações dadas no quarto livro do *Mundo*<sup>3</sup>. Contudo, ao debruçarmo-nos por outras obras do autor, ou até pelos meandros desse quarto livro, o vemos atribuir uma gradualidade àquilo que considera as possibilidades de agires morais, justos ou bons; gradualidade que vai do ascetismo à moral compassiva, passando pelos “desvios”<sup>4</sup> dos seus *Aforismos*<sup>5</sup>, possibilitando toda uma gramatura de ações. Tais leituras que exploram as nuances éticas de sua filosofia tem consolidado aquilo que Durante (2018) nomeou de “a esquerda schopenhaueriana”<sup>6</sup>. Essa vertente hermenêutica busca nos textos do autor:

[...] uma interpretação que acaba por privilegiar as questões sociais, fugindo ao cânone — e emergiram debates sobre aspectos mais específicos, e muitas vezes negligenciados — da filosofia schopenhaueriana, como a sua filosofia prática e aspectos pertencentes ou relacionados a ela [...] (Durante, 2018, p. 139).

Dentro de tal vertente hermenêutica, dois autores incentivaram esta pesquisa: Horkheimer (2018a; 2018b), enfatizando em suas leituras heréticas a contribuição de Schopenhauer para pensar, entre outros elementos, uma solidariedade que não justifique, de forma alguma, o sofrimento social; tanto quanto as leituras de Debona (2015; 2020; 2022) que, amplamente inspiradas por tais vertentes, nos permitem investigar os textos do autor através da divisão do que seria uma grande ética e uma pequena ética. A pequena ética, âmbito que nos interessa, se torna o polo para o qual aponta a solidariedade que buscaremos sulcar neste trabalho. A discussão ético-moral tem uma profunda importância na obra de Schopenhauer, levando-o a anunciar que não se pode evitá-las, mas que deve ser tomada “[...] como a mais séria de todas, pois concerne às ações do ser humano, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós, e a ninguém pode ser estranho ou indiferente” (Schopenhauer, 2015a, p. 313). Como também, em linhas gerais, trata-se de uma abordagem ampla

<sup>3</sup> Abreviamos o primeiro tomo da obra magna de Schopenhauer (2015a), *O mundo como Vontade e como Representação*, por o *Mundo*.

<sup>4</sup> “Não obstante, para poder abordar o tema, tive de desviar-me totalmente do ponto de vista superior, ético-metafísico, ao qual conduz a minha filosofia propriamente dita. Por conseguinte, toda a discussão aqui conduzida baseia-se, de certo modo, numa acomodação, já que permanece presa ao ponto de vista comum, empírico, cujo erro conserva.” (Schopenhauer, 2016, p. 1-2). Os “desvios” não são próprios da sua eudemonologia, mas também ocorrem, por exemplo, nas concepções sobre política e direito (Schopenhauer, 2012).

<sup>5</sup> Abreviamos por *Aforismos* os *Aforismos para a sabedoria de vida* de Schopenhauer (2016).

<sup>6</sup> Para esclarecimentos sobre tal termo ver Durante (2019).

que vai das diversas ações que afirmam a vontade, até aquelas que a negam (Cartwright, 1989, p. 56). Aquele campo que buscaremos ater-nos é o da pequena ética, campo onde operam uma afirmação da vontade de vida consciente de seus perigos. Ambos autores contribuem para uma leitura anti-quietista e anti-imobilista da filosofia schopenhaueriana, isto é, para pensar a afirmação da vontade enquanto aquela que mantém sempre em vista os seus perigos. Voltaremos a tais tópicos no decorrer do texto.

Na compaixão (*Mitleid*), descrita por Schopenhauer (2001, §16)<sup>7</sup> como o fundamento, se desvenda, para Debona (2015), duas dimensões do fazer ético-moral humano: a grande ética e a pequena ética. Em tal leitura, aquilo que configura a grande ética seria uma atividade gradual de renúncia. Renunciar-se-ia ao mundo após a nítida visão, não só da sua miséria, mas de como a nossa vontade de vida (*Wille zum Leben*) contribui para tal estado de coisas. O belicismo generalizado dos entes pela matéria, que Schopenhauer aponta em sua metafísica da vontade, ressoaria constantemente na grande vontade una que já todos somos em parcelas e, por isso, a dor que ressoa em tal grande vontade, ressoa, também, no epicentro do que somos. Na grande ética, definida sobretudo em termos de ascetismo, levar-se-ia a cabo uma renúncia à vontade de vida, desdobrando-se num quietismo cada vez mais extenso em relação às minúcias do viver. Ela seria a ética dos poucos ascetas, anacoretas e budas que, em suas solidões, chegam a um nada que os acaba por devorar. Por outro lado, teríamos a via de uma compaixão não mais imediata, mas mediada pelo intelecto. Teríamos uma pequena e laboriosa ética que, tomando os remanescentes daquele arrebatamento compassivo, os maquina pelos artifícios de uma razão prático-pragmática<sup>8</sup> a se consolidarem em ações de justiça ou caridade que vão ao encontro da redução do sofrimento alheio. A pequena ética performa uma dimensão anti-quietista da compaixão, pois se é verdade que na filosofia do autor o arrebatamento compassivo, pelo menos o primeiro arrebatamento que se dá numa pessoa, não pode ser induzido ou ensinado, uma vez ocorrido, ele pode ser, pelos artifícios dessa pequena ética cotidiana, tomado como participação ativa na supressão do sofrimento alheio (Debona, 2015, p. 53). Apontamos, neste trabalho, que essa pequena ética seria favorável à disseminação de uma atmosfera de solidariedade, operando como uma persistente atividade intramundana que buscaria amenizar as dores o máximo que se pudesse.

---

<sup>7</sup> Seria preciso, também, observar a importância atribuída por Schopenhauer à consciência moral no que diz respeito ao fundamento da moral já que, como ele mesmo anuncia, “A significação ética do agir é um fato inegável. Nós possuímos uma consciência moral, uma consciência moral em sentido estrito” (Schopenhauer, 2024, p. 20). Consciência que nos sinalizaria atos, exercidos ou sofridos, que prejudicam a vontade, isto é, os corpos.

<sup>8</sup> “A razão prática schopenhaueriana, no sentido estrito do termo, designa não apenas a capacidade humana de formular conceitos, mas de aplicar a abstração no âmbito prático das ações” (Debona, 2020, p. 211). Para Schopenhauer (2015a, p. 73), as três principais vantagens conferidas pela razão ao ser humano seriam a linguagem, a ciência e a ação planejada.

A intenção deste trabalho é apontar esse dispositivo de ação social planejada contra o sofrimento, o que nomearemos, por ora, como a hipótese da solidariedade<sup>9</sup>. Para situar a solidariedade em relação à filosofia schopenhaueriana nos parece preciso percorrer certos elementos centrais da sua filosofia, permitindo-nos situá-la da forma mais adequada possível. Assim, o primeiro tópico aponta para a relação da metafísica<sup>10</sup> da vontade com a caracterologia, buscando evidenciar a dinâmica que se dá entre as motivações (*Triebfeder*) fundamentais e os motivos<sup>11</sup>, processualidade<sup>12</sup> fundamental para a pequena ética. Num segundo momento, atemo-nos a apresentar a compaixão como a única motivação moral, impulso cotidiano que habita a condição humana e que se desdobra nas suas duas virtudes cardeais: a justiça e a caridade. Num último momento, a partir de tal cartografia da filosofia schopenhaueriana, situamos a solidariedade e tentamos apontar no que ela se apoia para justificar-se, tanto quanto o que ela poderia vir a mobilizar na sua ética. Esse percorrido, evidentemente, não esgota nenhum desses tópicos — se é que seria possível esgotá-los —, mas, antes, tenta mapear essa nova dimensão da solidariedade como campo a explorar.

## 1. Metafísica da vontade: caracterologia, motivação e motivos

A filosofia de Schopenhauer repousa sobre os fundamentos da sua metafísica da vontade, e ela é, segundo Cartwright (1989, p. 55), primariamente ética. Isso exige, de certa forma, que percorramos alguns dos seus aspectos para poder discutir aquilo que nos concerne.

Para o autor, haveria uma grande vontade, uma vontade una, que se esfacela no mundo fenomênico através do processo denominado de princípio de individuação (*principium individuationis*). Isso já nos levaria a conceber, em sua filosofia, que “[...] a multiplicidade e a separabilidade pertencem somente ao mero *fenômeno*, e é uma e a mesma essência que se apresenta

<sup>9</sup> Este trabalho é fruto do estado atual da pesquisa. Daí que nos ocupamos mais com situar a solidariedade a partir de Schopenhauer, relacionando-a com aquilo que os comentadores apontam que seriam as suas características gerais. A sua possível semântica própria, tanto quanto seus desdobramentos, só serão possíveis às custas de vindouras pesquisas e escritos. Assim, aqui se apresenta uma parte de uma pesquisa em andamento.

<sup>10</sup> “Arthur Schopenhauer foi também o pensador que insistiu na defesa de que nenhuma ética seriamente pensada poderia ser concebida sem a pressuposição de uma metafísica” (Debona, 2015, p. 36).

<sup>11</sup> Para Schopenhauer, “motivação” é um conceito diferente de “motivos”. As motivações são motivações de todas e quaisquer ações que venham à tona. Intimamente relacionadas com o caráter inteligível, são impulsivas, constitutivas e contínuas. Embora sejam predominantes no indivíduo, e cada indivíduo com a sua predominância própria, elas estão em oscilações. Já os motivos são ocasionais, são a razão suficiente que se apresenta a um caráter e faz a ação acontecer. A *Triebfeder* (motivação) se caracteriza por três domínios impulsivos principais - egoísmo, maldade e compaixão.

<sup>12</sup> Utilizamos o termo “processualidade” devido a que o próprio autor utiliza-o (Schopenhauer, 2001). Tal termo nos remete à probabilidade que se faz presente no jogo dos motivos a tentar persuadir as motivações; jogo não linear, propenso a falhas, imprevistos etc, já que, a atividade do intelecto é, na filosofia do autor, subserviente à da vontade. O processo, então, é o próprio diálogo que se dá entre ambas as condições.

em todos os viventes” (Schopenhauer, 2001, p. 217, grifos do autor). O humano também estaria situado nesse processo, sendo, assim, a vontade sua verdadeira essência (Schopenhauer, 2015b, p. 243), pois ele mesmo é, como todo o resto dos entes do mundo, uma objetividade da vontade (*Objektivität des Willens*)<sup>13</sup>. O seu organismo vem a ser a manifestação primária e imediata de tal individualização da vontade, tendo como manifestação emergente e secundária o intelecto (*Ibidem*). A predominância da vontade sobre o intelecto acaba por circunscrever-lhe limites<sup>14</sup>. Tal vontade constitutiva seria a afecção de todo esforço que nos habita, agitação que modificaria o querer e o não querer que percorreria o nosso corpo. Atos da vontade que nos tomam de forma súbita, que emergem sem prévios avisos: desejos, temores, ódios, amores; tudo o que remete ao próprio bem-estar e mal-estar, ao prazer e desprazer. A isso circunscreve-se, primordialmente, o impulso da vontade no ser humano. Esse querer fulminante que é um corpo, seria um querer sem fundamento (*grundlos*), já que a própria vontade una, o fundamento da representação, quer, mas não sabe o que quer, daí que também as suas objetividades anseiam incessantemente, oscilando entre satisfações, que levam ao tédio, ou insuficiências, que levam à dor. Assim dá-se o pandemônio schopenhaueriano, confeccionado, principalmente, às custas do egoísmo:

É o conflito da vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante. Esse conflito se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido pelo acaso e pelo erro, que se apresentam como os senhores do mundo e que, por causa de seus ardis que adquirem a aparência de intencionalidade, são personificados como destino; em parte esse sofrimento advém da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria. Em todos, o que vive e aparece é uma única e mesma vontade, cujas aparências, entretanto, combatem entre si e se entredevoram (Schopenhauer, 2015a, p. 293).

A individualidade do humano, isto é, o seu caráter inteligível, seria uma composição única do que o autor considera as três motivações fundamentais: o egoísmo, a maldade e a compaixão (Schopenhauer, 2001). Essas agitações naturais seriam reflexos de uma vontade de vida que busca conservar-se, oscilando entre o mal-estar e o bem-estar de um organismo que seria sempre a sua manifestação. Assim é que, para o autor, embora toda pessoa carregue uma mistura exata de tais

---

<sup>13</sup> Segundo Pilar López de Santa María (2009, p. 18), na introdução de *El mundo como voluntad y representación I*, Schopenhauer não “antropomorfiza” a natureza, mas naturaliza o humano, atribuindo-lhe uma identidade essencial com o resto dos entes, a saber, a vontade.

<sup>14</sup> O que não nos permite qualificar a filosofia do autor como “irracionalista”. Como veremos ao longo do trabalho, Schopenhauer delimita a razão ao que ela pode e ao que ela não pode, apontando para a sua importância fundamental dentro daquilo que lhe é possível. Uma das principais qualidades, que iremos abordar, é a de artífice de motivos, com seu caráter de persuasão e planejamento.

motivações, acarretando em uma infinidade de arranjos possíveis, o impulso do egoísmo seria aquele que predomina em tal ânsia conservativa<sup>15</sup>.

O egoísmo seria o impulso de conservação, de priorizar a si ante quaisquer outro, enxugando-lhes possibilidades de existência não com a intenção estrita de vê-los sofrer, embora sofram de uma forma ou outra em tal movimento egoísta, mas com o intuito de conservar-se. Em tais ações, o sofrimento alheio seria, muitas vezes, sequer percebido. Esse impulso para o próprio bem-estar assumiria o papel da principal motivação, tanto nos animais, como nos humanos (Schopenhauer, 2001, p. 120). Outra motivação fundamental vem a ser a maldade, consistindo numa expansividade da própria vontade de vida em direção a outro ente com o único intuito de vê-lo sofrer. Haveriam diversas gradações da maldade, indo de uma extrema crueldade, que aterroriza o viver humano, até práticas miúdas e cotidianas como, por exemplo, as difamações (*Ibidem*, p. 124). A última motivação que compõe o caráter inteligível seria a moral por excelência: a compaixão. A compaixão quer o bem-estar alheio e não duvida em tomar-lhe as dores como se fossem as suas, indo ao seu auxílio e fazendo a sua existência tão importante quanto a própria. Aí se teria uma descentralização da órbita autocentrada do egoísmo, deslocando o eixo da existência para um lugar em comum entre esse eu e não-eu.

Segundo Debona (2019, p. 59), a caracterologia schopenhaueriana, o estudo do que é peculiar à espécie humana, tanto quanto a cada indivíduo, não se esgota no caráter inteligível, pois há mais duas faces do caráter: o empírico e o adquirido. A cognoscibilidade parcial do caráter inteligível, aquilo que já se é, seria o caráter empírico que, por meio de ações<sup>16</sup>, se manifesta e dá a conhecer o seu caráter inteligível não só a si, mas também aos outros que com ele convivem. A experiência do viver, o caráter empírico, vai desvelando o caráter inteligível, e seria vivendo que descobrimos o que somos. E se na caracterologia schopenhaueriana a vontade é a parte constituinte do humano, que emerge tomando-lhe posse e exigindo-lhe ações, o intelecto vem a constituir o

---

<sup>15</sup> Aqui faz-se importante uma ressalva: Schopenhauer fala de impulsos fundamentais. O termo “impulso”, ou seus correlatos, alude a ações que emergem espontaneamente, isto é, sem qualquer premeditação da reflexividade. Isso não implica, como veremos, que já somos simplesmente isso: o intelecto cumpre a sua função na *possibilidade* de re-arranjo das direções iniciais de tais impulsos. Permite desvios e persuasões ao que se é. É em tal viés, também, que utilizamos o termo “processualidade”. E também não se pode esquecer que, embora o autor aponte para a predominância do egoísmo, a compaixão *também* é um impulso fundamental cotidiano. Vale ressaltar que as ações devem sempre ser reconduzidas a uma das motivações, embora duas delas possam agir juntas (Schopenhauer, 2001, p. 138).

<sup>16</sup> O caráter de uma pessoa se daria a conhecer, para Schopenhauer, no que ela faz. Assim é que o autor retoma a expressão escolástica *Operari sequitur esse*, cujo significado é a síntese daquilo que ele denomina caráter inteligível e empírico, a saber: as ações seguem-se do ser. O caráter adquirido viria, de certa forma, a flexibilizar a unilateralidade de tal dinâmica. Tal dar-se a conhecer no caráter empírico não passaria de recortes daquilo que se é, dado que o caráter inteligível seria a coisa em si que somos, e o empírico a sua manifestação fenomênica parcial. Assim, poder-se-ia dizer que não só não se faz possível saber a totalidade do que se é, como sempre perdura a questão: *o que pode o nosso caráter?*

humano como um artífice que se esforça por forjar motivos<sup>17</sup> para lidar com tais impulsos (Schopenhauer, 2015b, p. 255). A metáfora que o autor utiliza para explicitar a relação entre a vontade e o intelecto, entre as motivações e os motivos, “é a do forte cego que carrega nos ombros o coxo que vê” (*Ibidem*, p. 253). A vontade andaria em seu vigor, mas andaria a qualquer lugar, pois seria cega, sem fim, sem fundamentos. Restaria ao intelecto, sem poder abandonar os ombros de tal vontade, a persuasão sobre o que ela não vê, persuadi-la sobre outras possíveis direções às das suas ânsias que causam sofreres<sup>18</sup>. O nóculo de tal conflito vem a ser o eu, este ponto mediano entre uma vontade impulsiva e um intelecto consciente (Debona, 2019, p. 61).

Em tal campo conceitual se instaura o caráter adquirido, a faceta do caráter que provém do “comércio com o mundo” (Schopenhauer, 2015a, p. 350). Como nos indaga Debona (2019, p. 123): se o caráter empírico, mediante atos, nos revela o caráter inteligível que somos e que em essência não muda, o que nos resta fazer? Nos restaria aprender, mediante as planificações objetivas de uma razão prático-pragmática, a lidar com as intransigências dessa vontade que percebemos ser — tarefa que nos ocuparia um viver todo, não só podendo vir a atenuar o sofrer do nosso viver, como também dos que nos circundam, pois ser tomado recorrentemente pelos impulsos da vontade, sem quaisquer atividades do intelecto, nos levaria a atos desmedidos e nocivos (Schopenhauer, 2015b, p. 260). Essa terceira faceta do caráter possibilitaria deliberar, objetivamente, planos de ação que iriam além da mera expressão da vontade. Se não fosse possível decidir o nosso ser mais íntimo, inclinações e gostos pessoais, ao menos poderíamos direcionar, persuadir ou encaminhar tais impulsos que somos através da instrução do intelecto. Para o autor, tal persuasão é, em grande parte, uma aposta, um tentar, pois a condição subalterna do intelecto o deixa à mercê da vontade e muito bem ela pode desviá-lo, ignorá-lo ou contradizê-lo.

Assim, poderíamos dizer que a relação entre as motivações e os motivos, entre aquilo que pertence à vontade e aquilo que pertence ao intelecto, apontam para uma ética que não seria capaz de melhorar o caráter inteligível, a vontade particular que cada um é, mas que, segundo o autor, poderia vir a persuadi-la a outras ações mediante um conhecimento de circunstâncias, mediante motivos específicos (Schopenhauer, 2015b, p. 270). Os motivos seriam a única linguagem que o intelecto possui para tentar negociar com o despotismo da vontade. O caráter que se adquire durante

---

<sup>17</sup> Para Schopenhauer (2023, pp. 93-94), toda ação tem, necessariamente, um motivo, estando os sujeitos cientes ou não do mesmo.

<sup>18</sup> Para Schopenhauer (2015b), se trata de persuadi-la, induzi-la, e não de mudá-la, pois “O que se opõe ao coração [vontade], a cabeça não admite” (*Ibidem*, p. 263). Debona (2020) apropria-se de tal máxima e a modifica de uma forma fortuita a este trabalho: a cabeça se ilumina, mas o coração permanece sem melhoras.

a existência coloca em jogo, constantemente, uma razão<sup>19</sup> prática-pragmática para, mediante motivos e contra-motivos, persuadir as motivações fundamentais que nos compõem, criando, por assim dizer, atmosferas propícias para tentar desviar-nos de certas atitudes. Uma sociedade, sobre certa atmosfera de motivos justos, poderia vir a tornar-se mais justa, persuadindo seus integrantes a agir de formas justas, nas diversas gradações, tornando o viver menos sofrido. As questões expostas pela dinâmica dos motivos e das motivações, dinâmica que percorre as três faces do caráter schopenhaueriano, deixam um lastro semântico muito rico para pavimentar um caminho que buscaremos percorrer neste artigo, nos dando amparo conceitual para tratar de atmosferas solidárias que antecipem e realizem reduções de danos<sup>20</sup>.

## 2. Compaixão: o grande mistério da moral e suas virtudes cardeais

Frente às dores da existência, que estariam fundadas primordialmente na predominância de um egoísmo que leva cada pessoa a se ver como totalmente distinta de tudo ao seu redor, e que, entre o eu e o não-eu parece irromper um poço intransponível, é realmente um grande mistério (*großes Mysterium*) deste mundo que um dia qualquer, num impulso súbito, a compaixão nos tome ao defrontar-se com um sofrer alheio e que, em tal momento misterioso, se veja que o binômio entre o eu e o não-eu pertencem somente ao véu de Maya que circunscreve-nos no mundo da representação. Nos daríamos conta, então, que somos todos aquela mesma grande vontade<sup>21</sup> que, ao sofrer, faz-nos a todos sofrer juntos. Para Schopenhauer, esse misterioso processo da compaixão,

---

<sup>19</sup> A razão, para Schopenhauer, é aquilo que nos permite não só ouvir o outro, mas percebê-lo. Perceber-lhe ao outro as suas razões (Schopenhauer, 2023, p. 68). Tal comunicação se dá através de representações abstratas que forjam conceitos, esses designados e fixados em palavras. Os conceitos viriam a condicionar a linguagem, o pensamento e a consciência, levando-nos a perceber de determinada forma aquilo que se nos apresenta. Como diz-nos o autor: “[...] e por meio disso tudo condicionam também, por sua vez, a memória clara, a prudência, a precaução, a intenção, a cooperação planejada de muitos, o Estado, a indústria, as artes, as ciências, as religiões e as filosofias [...]” (*Ibidem*). Os conceitos, em tal movimento, são considerados motivos que agem sobre as vontades dos envolvidos. Tal maleabilidade, a de poder ver-se condicionado por conceitos da razão, é o que, para o autor, lhe atribuiria certa liberdade ao humano em relação ao animal: “[...] isto lhe confere uma liberdade relativa, nomeadamente em comparação ao animal. Pois o ser humano não é determinado, como o animal, pelo entorno intuitivo, presente, mas por seus pensamentos extraídos de experiências anteriores ou recebidos por meio de instrução” (Schopenhauer, 2023, p. 69). Os conceitos, atuando como motivos sobre as vontades, são como “fios mais finos e invisíveis”. Faz-se importante, também, ressaltar os perigos da razão, aos quais o autor nos alerta: “Racional e vicioso podem muito bem ser combinados; e, de fato, somente por sua combinação são possíveis crimes grandes e de longo alcance.” (*Ibidem*, p. 71). Assim, os motivos podem sugestionar tanto atmosferas favoráveis ao bom convívio e à redução de danos, como a projetos desenfreadamente egoístas e maldosos.

<sup>20</sup> Como diz-nos Debona (2015, p. 47): “Um ‘reservatório de experiências’, advindo tanto de experiências de vida quanto de conhecimentos teóricos, poderia sugerir motivos ao caráter, com o que seria possível notar uma espécie de ‘ética sugestiva’ que orientaria a exposição dos caracteres imutáveis em uma diversidade de circunstâncias”.

<sup>21</sup> Para Cartwright (2008, p. 304), seria possível manter a sua moral da compaixão sem tal fundamento metafísico. Recorrendo, assim, ao que ele considera uma defesa da compaixão schopenhaueriana a partir de leituras sociobiológicas (*sociobiology*) e/ou teorias evolucionárias (*evolutionary theory*).

uma vez ocorrido, nos marcaria por toda a vida, tornando-nos suscetíveis aos motivos compassivos, permitindo-lhe tal sugestão ao intelecto.

A compaixão é, então, a única motivação genuinamente moral. Os requisitos schopenhauerianos para que uma ação seja moral são bem rigorosos, dado que muitas seriam as ações que, mesmo se mostrando justas e boas, acabariam sendo fruto de motivos egoístas. E qualquer que venha a ser a mancha egoísta que paira numa ação, isto é, que remeta ao nosso próprio bem e não ao do outro, viria a esvaziar o genuíno valor moral das ações (Schopenhauer, 2001, p. 129). Contudo, haveriam pessoas que muitas vezes são justas com o único propósito de combater uma injustiça que assola ao outro<sup>22</sup>; pessoas cujos motivos seriam propriamente desinteressados. Nas palavras do autor:

[...] que não buscam incondicionalmente a própria vantagem, mas que também consideram os direitos dos outros e que, por deveres reciprocamente aceitos, vigiam não apenas para que seja *dado* ao outro o que é dele, mas também para que este *receba* aquilo que é seu, pois essas pessoas lealmente não querem que aquele que trata com elas fique para trás (Schopenhauer, 2001, p. 130 grifos do autor).

Poder-se-ia dizer, então, que em tais ações compassivas aquilo que efetua a diástole do coração seria a necessidade alheia, e se em tal diástole há um diagnóstico desse sofrimento, um percebê-lo que viria a expandir o nosso coração numa potência de ação, seria na subsequente sístole que se efetuariam atos genuinamente morais, indo de encontro a tais injustiças. É como se o próprio mundo tivesse gestado um escasso, mas forte remédio para as suas dores crônicas. As características próprias das ações morais são a exclusão de qualquer motivo de interesse próprio<sup>23</sup>, o “aplausos da consciência” como sentimento íntimo que advém após tal feito moral genuíno e, finalmente, o reconhecimento daqueles que o testemunham como condição acidental, mas verificativa de tal ato moral (*Ibidem*, p. 131).

Para o autor, a compaixão não só é o fundamento das ações morais genuínas, como também da ética que delas se estende (Schopenhauer, 2001, p. 132). Ela constituiria a natureza humana, tanto quanto as motivações antimorais (egoísmo e maldade), fazendo-se valer em todos os povos e

---

<sup>22</sup> Segundo Cartwright (2008, p. 296), é a imediata participação no sofrimento do outro que conforma o núcleo da compaixão na filosofia schopenhaueriana.

<sup>23</sup> Para além dessas condições que constituem o valor moral genuíno de uma ação, há uma gradação ética de ações que conformam atmosferas *em direção* a tal compaixão originária, daí que os motivos não morais que compõem uma ação lhe diminuem seu valor moral, assim como motivos mais justos e bons, aproximam o ato à compaixão genuína: “[...] Por isso a descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o *diminuiria*” (Schopenhauer, 2001, p. 131, grifo nosso). Dado que o jogo dos motivos se dá pelo conhecimento, não poderíamos falar de uma compaixão espontânea e moralmente genuína, mas, antes, de motivos interessados acessórios que buscam re-lembrar os lastros semânticos de tal experiência compassiva genuína, levando-nos, por aproximação, a colocar o outro como motivo do nosso agir. Um egoísmo esclarecido, uma redução de danos, assim acreditamos, também estariam em tal esteira, como aponta Durante (2024).

tempos. Nesse sentido, todo e qualquer lastro egoísta, pelo fato de ter a si próprio como medida da ação, careceria de valor moral<sup>24</sup>. Assim é que uma ação (ou omissão) compassiva é aquela que faz algo aos outros, considerando suas necessidades como, imediatamente, seu motivo. Teríamos, no processo moral schopenhaueriano, um deslocamento do eu ao outro, descentrando a órbita egoísta, o que leva o agente a conceber, não mais ele mesmo, mas o outro como o seu motivo. Em alguns casos, tal processo implica que o próprio bem-estar do agente seja menosprezado (*Ibidem*, p. 135). Daí que deslocar o eu, em tal compassividade, seria também descentralizar-lhe as mesquinhas auto conservativas, seus excessos e luxos, sua ânsia de vontade de vida, que transborda de si em violência aos outros. Essa identificação com o outro utiliza como meio o conhecimento que tenho dele (*Ibidem*, p. 136). Aquela súbita intuição compassiva se ramificaria, descentralizando-se do seu ímpeto inicial, em motivos de conhecimento capazes de produzir ações cotidianas de compaixão. Em suma, o processo da compaixão seria de um potente caráter combativo contra o sofrimento social, dado que ele se daria nos seguintes termos:

[...] a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda a justiça livre e de toda a caridade genuína (Schopenhauer, 2001, p. 136 grifos do autor).

Aquilo que se configura como o motivo específico da compaixão é a positividade do sofrimento alheio. As dores são imediatas, ao passo que a felicidade ou o bem-estar não são mais que as ausências de tais agonias da carne, carências suprimidas ou dores aquietadas. Daí que “só o sofrimento, a falta, o perigo e o desamparo do outro despertam diretamente nossa participação” (*Ibidem*, p. 139), chegando a diversos extremos: desde o santo que recusa o viver, pois nota que cada ato da vontade de vida implica sofrimento generalizado<sup>25</sup>, até àquela pessoa que se sacrifica em prol do auxílio ante um sofrer iminente de outro. Mas, se há tais ápices compassivos, existiria também a regularidade compassiva que se desdobra no cotidiano, uma “zona obscura” que paira entre os extremos do ascetismo e da sabedoria de vida, que compõe as pessoas a todo momento, em todas as esquinas da cidade, nos tantos momentos de seus dias. As ações éticas que se erigem,

---

<sup>24</sup> Mesmo as ações boas e corriqueiras, por assim dizer, se almejam algum bem longínquo para si, se buscam fama, simpatias ou respeitos dos que contemplam o feito, seriam esvaziadas de valor moral, pois estariam centradas na recompensa do agente e não na necessidade do passivo, do outro ou da outra (Schopenhauer, 2001, p. 134).

<sup>25</sup> Para Cartwright (2008), tal solução ascética seria, em linhas gerais, egoísta; e se não egoísta, ao menos autocentrada e individualista a um ponto que em nada cooperaria contra a redução do sofrimento. Ela teria aquele conhecimento imediato do sofrimento no mundo, e de todos os males que a vontade engendra, mas, mesmo assim, optaria por ausentar-se numa negação da própria vida que, para o comentador, em nada interfere na dor alheia que dispara a compaixão. Assim, o comentador sugere a necessidade de uma solidariedade que permanece na afirmação da vontade, no mundo, lidando com os sofreres e, dentro do possível, exaurindo-os.

cotidianamente, a partir do lastro de suscetibilidade a motivos compassivos que remanesce, permitindo que com tal linguagem se forje, por exemplo, instituições como o Estado e suas leis, ações sociais, prudências, precauções, cooperação planejada de muitos, etc. (Schopenhauer, 2023, p. 68).

Nesse sentido, o próprio autor aponta que se dependermos da imediatividade da compaixão para cada injustiça que a solicita, estaríamos, na maior parte das vezes, atrasados (Schopenhauer, 2001, p. 143). Tendo feito sofrer e/ou tendo sofrido, a máxima da compaixão torna-se, como já apontado, um conhecimento adquirido de uma vez por todas<sup>26</sup>; tal determinação total se dá pela fixação que a reflexão racional elabora de observar os direitos de todos, de evitar ofensas a tais direitos, de evitar ser a causa do sofrimento alheio e “de não lançar sobre os outros, por meio da violência ou da astúcia, a carga e o sofrimento da vida que as circunstâncias impõem a cada um” (*Ibidem*, pp. 143-144), enfim, não dobrar o sofrimento alheio. Mesmo que a ação da motivação independa do conhecimento, o mesmo seria imprescindível para um viver ético, pois em tais motivos abstratos se fixa, como reservatório de conceitos, aquele impulso originário e natural que vem a ser a compaixão - e em tal dinâmica possível é que jaz a pequena ética<sup>27</sup>. Schopenhauer sintetiza tal relação moral entre vontade e intelecto em sua icônica metáfora fisiológica: “a vesícula é necessária como reservatório do produto do fígado e em muitos casos semelhantes” (*Ibidem*, p. 144)<sup>28</sup>. Sem essas cristalizações de motivos abstratos, que tecem uma atmosfera que nos incitaria a certos atos premeditados, nos veríamos à mercê das motivações antimorais; manter-se em tal processo, confeccionar constantemente a atmosfera solidária através dos resquícios mnemônicos das poucas vezes que a motivação compassiva nos arrebatou o espírito, seria uma tarefa que exigiria *autodomínio* (*Ibidem*), podendo-se dizer, então, que uma pequena ética apoiada numa razão prático-pragmática não pode prescindir de algum tipo de esclarecimento e autonomia<sup>29</sup>, exigindo,

---

<sup>26</sup> “Noutros termos, o que foi conhecido intuitivamente, *in concreto*, a razão permite que se conheça abstrata e universalmente” (Schopenhauer, 2015a, p. 62 grifos do autor).

<sup>27</sup> “Já a pequena ética poderia ser identificada principalmente na medida em que, centrada na ideia de ‘melhoria’ do intelecto e no papel deste mesmo intelecto como ‘sugestionador’ de motivos às ações, reconhecesse o lado ativo e ‘sugestionável’ da própria compaixão” (Debona, 2015, p. 38-9).

<sup>28</sup> Segundo a tese de Debona (2020), a pequena ética schopenhaueriana seria, apoiada em tal metáfora, a vesícula biliar da moral: “Diria respeito ao âmbito dos princípios, das reflexões e do conhecimento abstrato, estes que representariam o ‘depósito’ da moralidade, tal como a vesícula é o depósito da bile do fígado. O intelecto e as abstrações não deixariam os caracteres em suas disposições naturais à mercê de motivos” (Debona, 2020, p. 265).

<sup>29</sup> Em *Educação após Auschwitz*, T.W. Adorno (2022) retoma uma educação que vá além da frieza frente a dor alheia, frieza que, entre outros fatores, teria permitido as atrocidades nazistas. Tal incapacidade de se identificar com o outro ou a outra foi, para o autor, “a condição psicológica mais importante para tornar possível algo como Auschwitz em meio a pessoas mais ou menos civilizadas e inofensivas” (*Ibidem*, p. 145). Assim, para o autor, seria preciso retomar a percepção compassiva dos outros, tanto quanto difundir um esclarecimento racional muito similar ao que aqui consideramos como uma razão prático-pragmática que, se não é capaz de dissolver por completo os mecanismos

para tais condições, uma educação pública em sentido amplo, isto é, tanto nas instituições públicas, como no convívio diário.

Quando falamos de atmosfera<sup>30</sup> apontamos para uma certa condição de oxigênio, para dizer metaforicamente, que permita aos motivos compassivos sobreviverem numa sociedade. Como extensão de tais motivos compassivos, faz-se possível, assim acreditamos, confeccionar e manter uma atmosfera de solidariedade cotidiana. E quanto mais coesos e elaborados tais motivos compassivos, mais fértil poderia vir a ser a vida no interior de tal atmosfera. A atmosfera compassiva não irromperia pronta, ela precisaria, como as coisas do mundo, de ser feita. Ela se apropriaria dos impulsos esporádicos da compaixão e, a partir desses lastros semânticos compassivos, que permanecem em nossa consciência, em nossa memória, e até em nossa imaginação, se poria a erigir, detalhe a detalhe, tentar a tentar, a *condição*<sup>31</sup> da sua atmosfera. Se é certo que não haveria atmosfera solidária sem o núcleo da motivação compassiva, é certo também que somente tais impulsos não seriam capazes de sistematizar uma atmosfera: seria das mãos do artesanato de uma razão prático-pragmática<sup>32</sup> que se confeccionariam as condições de possibilidade das reduções de danos, podendo ser fixadas em máximas reticulares que permitem, por exemplo, articular leis, tanto quanto operar na situacionalidade das práticas cotidianas.

## 2.1 As virtudes cardeais: a justiça e a caridade

A máxima latina: *Neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*, sentença que pode ser traduzida por “Não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quanto puderes!” (Schopenhauer apud Debona, 2015, p. 37), sintetiza a moral schopenhaueriana. A mesma contém duas sentenças das quais, respectivamente, o filósofo da compaixão deriva as suas virtudes cardeais: a justiça e a caridade, virtudes que se estendem a partir da motivação da compaixão, fonte de todas as virtudes, buscando combater os meandros cotidianos do sofrimento social.

---

inconscientes que nos predispõe às violências, ao menos tornaria possível um fortalecimento pré-consciente de determinadas instâncias de resistência, “ajudando a criar um clima desfavorável ao extremismo” (*Ibidem*, p. 147).

<sup>30</sup> No início da segunda metade do século XVII, acreditava-se que as exalações “de todas as partes de todos os tipos de corpos” (*from every part of all sorts of bodies*) da terra constituíam a atmosfera (Martin, 2015, p. 51). Se lá a composição da atmosfera era fruto dos processos físico-químicos, aqui a atmosfera solidária derivaria dos atos humanos. Para ver a rica trajetória do conceito de “atmosfera”, ver Martin (2015).

<sup>31</sup> Condição que pode oscilar, levando-nos ao credo de que não basta confeccionar atmosferas solidárias, mas é preciso, também, um exercício de manutenção das mesmas.

<sup>32</sup> “Todavia, não se deve negar que, na observância de uma vida virtuosa, o emprego da razão é necessário, *embora ela não seja a fonte da virtude*, mas sua função é subordinada, ou seja, manter as decisões tomadas, providenciar máximas para resistência contra fraquezas do momento e para conservação da conduta” (Schopenhauer, 2015a, p. 68 grifo nosso).

A justiça<sup>33</sup> seria o primeiro grau de efetividade pelo qual o sofrimento do outro se tornaria o meu motivo, buscando repelir os impulsos egoístas ou maldosos que poderiam causar-lhe sofrimento. Para Schopenhauer, a justiça seria a virtude que busca, primordialmente, não ferir (Schopenhauer, 2001, p. 141). Nesse sentido, o seu caráter de ação é negativo e antecipatório. Seus motivos de negação são motivos de detenção:

[...] me deterá onde e quando eu possa empregar o sofrimento alheio para alcançar meus fins: tanto faz que este sofrimento sobrevenha instantaneamente ou um pouco mais tarde, direta ou indiretamente, mediado por um termo médio. Consequentemente, agredirei tão pouco a propriedade quanto a pessoa do outro, tão pouco causar-lhe-ei sofrimento, seja espiritual, seja corporal, e portanto não me absterei apenas de toda ofensa física, mas também de, por via espiritual, causar-lhe dor, através de humilhação, inquietação, desgosto ou calúnia (*Ibidem*, p. 143).

A justiça interfere nas ações dos indivíduos através de princípios<sup>34</sup> que operam, para o autor, como um potencial repertório de negação a possíveis atos antimorais. E quando os princípios do repertório se esvaziam, é preciso forjar novos motivos compassivos, isto é, motivos que viriam a lembrar, ao que se precipita a cometer injustiças, do sofrimento que daí advém, persuadindo-o a retomar caminhos justos. Isso nos leva a enfatizar que, pela sua própria condição de virtude cardeal, ela é um dispositivo adjunto da única motivação moral schopenhaueriana, que é a compaixão. Assim é que, seja para re-afirmar-se, estabilizar-se ou recuperar-se, sempre lhe seria possível, aos motivos justos, enfatizar sua menção em argumentos compassivos, sendo a compaixão aquela que lhe propicia a própria vida à justiça, já que, não havendo a mesma, não haveria justiça ou caridade, pois, na filosofia do autor, “também a justiça como uma virtude genuína e livre tem, certamente, por menos que pareça ao primeiro olhar, sua origem na compaixão” (*Ibidem*, p. 146).

O Estado seria a extensão mais sólida de tal virtude. Contudo, ele não cumpriria funções de uma instituição moral ou quaisquer outros “projetos jesuíticos”<sup>35</sup>, como diz Schopenhauer, mas, antes, se dedicaria a manter a vigência do lema da justiça schopenhaueriana: não prejudiques a

---

<sup>33</sup> Aqui fala-se de justiça no sentido de virtude cardeal, dadas as diversas semânticas da justiça em Schopenhauer: “[...] o conceito de *Gerechtigkeit*, o qual traduzimos por justiça, é empregado pelo filósofo Arthur Schopenhauer em três sentidos diversos ao longo de sua obra, a saber, o termo é empregado como uma virtude cardinal (*freiwillige Gerechtigkeit*), como justiça temporal (*zeitliche Gerechtigkeit*) e como justiça eterna (*ewige Gerechtigkeit*)” (Durante, 2021, p. 2). E mais: “A justiça temporal tem sua sede no Estado, e a doutrina do Estado, enquanto conjunto dos dispositivos institucionais e normativos de combate e tentativa de prevenção de atos injustos, refere-se à pura doutrina do direito, ao direito moral, que tem no justo e no injusto por natureza seu padrão objetivo de medida; e o justo e o injusto referem-se aos limites da afirmação da vontade para vida. Essa forma de conceber o Estado faz com que essa instituição não possua nenhum status moralizador ou função ética” (*Ibidem*, p. 4).

<sup>34</sup> Para Cartwright (2008, p. 306 e nota de rodapé 24), tais princípios que retomam o justo seria um dos pontos que permitiriam, na filosofia de Schopenhauer, discutir uma teoria normativa que direcionasse os produtos da motivação compassiva.

<sup>35</sup> Para Schopenhauer, torcer o Estado numa instituição de moralidade seria, entre outras coisas, consolidá-lo como uma máquina religiosa e tal caminho seria o que levou, outrora, a inquisições e guerras santas (Schopenhauer, 2001, p. 147).

ninguém, não tires de ninguém aquilo que é seu (*Ibidem*, p. 147). Tal instituição defenderia os indivíduos das violências dentro do seu próprio território, tanto quanto de outros Estados. Se, como veremos, a caridade vem a ser aquela virtude que nos mobiliza ao encontro de um sofrer que se impregna num corpo, a justiça é aquela que mantém o campo social fértil, isto é, repleto de potências que amenizam as dores do mundo. De certa forma tem-se que o Estado, como materialização da virtude da justiça, antecipa, prevê, conserva. Se sua função primordial é a de salvaguardar o social do sofrimento, haveria certas ações que, na sua própria ausência, fariam com que os indivíduos sofram. Assim é que, se pensarmos no dever do Estado de prover, por exemplo, uma estrutura de saneamento básico, que a população venha a padecer de tal estrutura seria já um ato de injustiça. Contra tais exemplos, nos quais a mera omissão implica em injustiça, o autor diz-nos que o Estado deve erguer o seu baluarte como lei positiva, tendo como objetivo que ninguém sofra (*Ibidem*, p. 149). A concepção schopenhaueriana de dever, que sustentaria o Estado e outros acordos, seria a de um contrato bilateral explícito que sustenta uma obrigação e um privilégio entre as partes, levando a que ferir tal cumprimento seria já instaurar uma injustiça. Daí que, sendo o saneamento básico um direito constitucional, contratual, a sua ausência representaria uma injustiça, pois todo dever não concretizado é uma injustiça ao sofredor<sup>36</sup>.

Haveria outros tipos de injustiças que seriam não menos nocivas para a sociedade, entre elas, a via de exemplo da dinâmica entre a motivação e os motivos, podemos ressaltar a astúcia. Para o autor, a mentira é o instrumento utilizado pela astúcia para persuadir alguém a realizar o que tal indivíduo, sem tal atmosfera de motivos astuciosos, não se veria impulsionado a realizar. Dado que a lei da motivação postula que, quando se quer o feito em questão, ele é irresistível, ao vir a ser persuadida pelos motivos mentirosos da astúcia, se dá que há uma “coerção por meio da motivação” (*Ibidem*, p. 153) — e o que nomeamos persuasão, nesse exemplo, é exatamente o já apontado processo de persuadir a motivação com motivos. Assim ter-se-ia que a possibilidade de persuasão das motivações pelos motivos dá-se tanto para potencializá-las, como para limitá-las. Para além das especificidades da mentira e dos seus percalços no viver social, temos que tal exemplo não só demonstra como o autor está a operar constantemente com a dinâmica da motivação e dos motivos, da vontade e do intelecto, como também elucida-nos o vindouro uso da mesma como fundamento

---

<sup>36</sup> O autor divide as injustiças em duas perspectivas de análise, os qualitativos e quantitativos. Para Schopenhauer, qualquer dano a outrem é qualitativamente igual, mas quantitativamente há diferenças. Assim, como lucidamente nos diz: “[...] quem, estando próximo de morrer de fome, rouba um pão comete um ato injusto, mas quão pequena é sua injustiça diante da de um rico que, de alguma maneira, priva um pobre de sua última propriedade.” (Schopenhauer, 2001, p. 150). Já, no que diz respeito ao dever, ele se torna uma obrigação contraída e, no caso de um governo não cumpri-las, isso já representa, para o autor, uma negligência do dever entre o “príncipe e o povo” (*Ibidem*, p. 152), levando a uma falta, uma injustiça.

da pequena ética, sendo esse o solo crucial das solidariedades, nos permitindo apontar que se existe qualquer discussão ética na filosofia de Schopenhauer, é porque há tal possibilidade de persuasão. Possibilidade de que se siga outro rumo para além do vórtice do egoísmo, já que se toda motivação tem a sua possível atmosfera de motivos que a excitam e guiam, haveria também contra-motivos que *tendenciam* outras excitabilidades em direção a outras motivações, podendo vir a mudar o curso das ações e das disposições. Nessas atmosferas e contra-atmosferas de motivos, tornar-se-ia possível às vontades tomarem rumos justos, pensados e diversos daqueles pré-fixados pelos seus caracteres inteligíveis.

A segunda virtude cardeal, a caridade, seria o grau mais alto da compaixão e não só me impediria de fazer a outra sofrer, como me levaria a ajudá-la. Ela é prioritariamente positiva, indicando a necessidade de ajudar a todos tanto quanto se puder. E se a justiça seria a virtude cardeal mais predominante, no seu combate incessante ao egoísmo a caridade se mostra um pouco mais rara, embora não deixe de existir “prática e faticamente em todos os tempos” (Schopenhauer, 2001, p. 159). A sua ação não se circunscreve somente àqueles que nos são queridos. Ela deve operar indiscriminadamente com aquele que sofre ante nós (Cartwright, 2008, p. 305), seja conhecido, desconhecido ou, até mesmo como pregado pelo cristianismo, àqueles que são “inimigos”. Já que fazer-lhe bem somente aos que se quer bem talvez seja a mais simplória tarefa humana e em nada atinge a complexidade do sofrimento social.

A caridade transformaria o sofrimento alheio em meu próprio<sup>37</sup>: daí que o processo da compaixão “não apenas me impede de causar dano a outrem, mas também me impele a ajudá-lo” (Schopenhauer, 2001, p. 160); revelando outra potência ética-moral da filosofia schopenhaueriana: ser movido a tomar o sofrimento do outro como nosso e a auxiliá-lo de forma efetiva. Podendo inculcar em algum grau de sacrifício das “minhas forças corporais ou espirituais, da minha propriedade, da minha saúde, da minha liberdade e, até mesmo, da minha vida” (*Ibidem*). A máxima da caridade é *omnes, quantum potes, iuva*, a saber, “ajuda a todos quanto puderes”. Contudo, efetuar um ato de auxílio almejando a admiração da plateia, a salvação em outro mundo ou acreditando que tal ajuda aos outros irá retornar em dobro ao próprio agente, não é aquilo que o autor considera como caridade. Para Schopenhauer, a caridade é “o puramente *objetivo*, em que ajudo o outro para tirá-lo de sua necessidade e dificuldade e por querer sabê-lo livre de seu sofrimento - e nada além disso!” (*Ibidem*, p. 161 grifos do autor). Portanto, na maior parte das vezes a caridade aconteceria em sigilo, pois o único que a motiva é a necessidade alheia, e não os recorrentes méritos que se

---

<sup>37</sup> Para uma discussão de tal condição, com suas ambiguidades e ganhos, ver Cartwright (2008).

autodenominam méritos<sup>38</sup>. O objetivo da caridade seria reduzir de forma ativa e efetiva o sofrimento alheio, e somente isso.

A processualidade da caridade, suprimindo a distância entre o eu e não-eu, me permitiria ver com precisão a necessidade do outro que me toma como se fosse minha. Esse sofrer com ele, através da mediação do intelecto (*Ibidem*, p. 163), já seria um diagnóstico do sofrimento que habita o mundo, especificamente naquela pessoa. Tal movimento seria cotidiano, isto é, “todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho” (*Ibidem*). Essa difusão das experiências caridosas em todos os integrantes do cotidiano nos permitiria pensar, dentro da filosofia do autor, o estabelecimento de uma referencialidade à vivência difundida, o estabelecimento duma estrutura organizada de discurso que viria a bombardear motivos em prol de ações que efetivamente diminuam o sofrimento social. O que se aposta aqui é que na base de um discurso social seria mais viável para o reduzir do sofrer que se fale e se efetue auxílios, e não escárnios, escrutínios e outras disposições nocivas. Tal atmosfera solidária seria aquela que, de uma forma ou outra, nos lembraria dos sofreres alheios e nos impeliria a ações de redução de danos.

### 3. A hipótese da solidariedade

Como nos lembra Hayashi (2018, p. 261), a compaixão schopenhaueriana não é o produto de qualquer doutrina ética, pois, em sua condição de motivação fundamental, ela já seria parte do que o autor concebe como a natureza humana. Assim, aquilo que se racionaliza seriam as suas formas possíveis, seus desdobramentos empíricos. Kossler (2024, p. 10) também aponta que haveria em Schopenhauer uma “[...] importante função de uma disposição de ânimo ética (*sittliche Gesinnung*), pelo qual a vida em comum na sociedade é possível não apenas sob a permanente coerção externa, mas é regrada por uma convicção subjetiva adquirida pela educação e pelo costume”, inicialmente nos parece que a solidariedade, como buscaremos delinear, inclui-se em tal disposição de ânimo ética, sendo uma das suas formas possíveis.

Para tal feito tomamos como referência o já apontado por Max Horkheimer, pioneiro em conceber, a partir da moral da compaixão, uma solidariedade laica. Fundamentalmente, o autor destaca dimensões sociais e mesmo políticas, como aquelas das relações diplomáticas entre países,

---

<sup>38</sup> Para além de uma ação moral genuína, é possível pensar na filosofia do autor uma atividade que, mesmo com remanescentes egoístas, coaduna com a redução do sofrimento social, compondo, assim, uma das gradações éticas em direção ao núcleo compassivo, como apontamos acima. É o caso do egoísmo esclarecido. Um egoísta persuadido de que, auxiliando os outros, ganhará algo para si. Assim, é possível pensar na redução de danos sociais mesmo na ausência de ações dignamente morais. Ver Durante (2024).

o sofrimento de alguém ou até mesmo a condição geral de desamparo do humano. Tal solidariedade careceria de uma justificativa metafísica (“o enganoso fundo dourado”), teológica, punição ou recompensa daquele ou daquela que se compadece. Frente às crueldades, essa solidariedade não buscaria justificá-las à luz de alguma engenharia social, e muito menos as aceitaria numa resignação teológica, se trataria de uma solidariedade cuja posição se dá de tal forma que, enquanto houver miséria e fome na Terra, para aquele que as percebe, não haveria sossego (Horkheimer, 2018a, p. 200). Dadas as condições pandemônicas do existir, tal solidariedade se configuraria como uma incessante atividade ou como diz-nos o autor: “[...] os que demonstram empatia não conseguem se furtar à luta contra o terror até o fim de suas vidas” (*Ibidem*)<sup>39</sup>. O desamparo geral da humanidade, junto à injustificabilidade de qualquer sofrimento que acomete os outros, seriam os motivos fundamentais da sua solidariedade. Se trataria de uma resistência cotidiana, de uma solidariedade que se, por acaso, não se faz capaz de avançar em relação à redução do sofrimento social, certamente estanca os pés e se recusa a retroceder. Ou, apontando um dos traços fundamentais da sua solidariedade compassiva, insiste Horkheimer:

Quanto mais sublime, quanto menos cristalizado é um caráter, tanto mais indiferente é para ele a proximidade ou a distância em relação ao próprio eu, tanto menos ele diferencia entre aquilo que é o mais distante e o que é o mais próximo ao trabalhar em ambos, trabalho que ele não é capaz de abandonar, ainda que se iguale ao de Sísifo. Ficar ao lado daquilo que é temporal, contra aquilo que é impiedosamente eterno, é o que significa moral no sentido schopenhaueriano (*Ibidem*, p. 205).

Essa solidariedade de fundo schopenhaueriano seria não só laica, mas austera, pois tal esforço em prol do auxílio do outro não prometeria nenhuma recompensa ou alívio, além de, possivelmente, livrar o outro da dor que o acomete. Seria possível combater, por exemplo, nacionalismos virulentos, tão impregnantes da época de Horkheimer (e que nos assolam novamente), contra os quais as teorias de justiças transcendentais, segundo o autor, não conseguiriam êxito, mas turvariam o olhar de tal prática solidária<sup>40</sup>.

Adjunto ao movimento de Horkheimer, localizamos a solidariedade como submersa naquilo que Debona (2020) concebe como pequena ética. A pequena ética seria propriamente a sua morada. É que a justiça e a caridade estariam ainda muito atreladas à grande ética. Elas ainda teriam que cumprir o papel da transição, ficando em parte dentro da grande ética e em parte na pequena ética.

---

<sup>39</sup> Nos textos em questão de Horkheimer parece haver um sinônimo entre os termos “empatia” e “solidariedade”, seria vindouro buscar discernir o que é próprio a cada termo nas próximas investigações.

<sup>40</sup> Como diz-nos Ramos (2008, p. 101): “Essa experiência do pessimismo não contradiz a convicção no caráter socialmente condicionado do bem-estar humano, pois também o sofrimento é causado por relações sociais e como tal deve ser combatido. Nesse sentido, o pessimismo também se compreende como socialmente condicionado, pois diz respeito a uma sociedade em que a solidariedade com aqueles que ela exclui, com os pobres e injustiçados, é negada: o pessimismo é, portanto, negação da solidariedade negada”.

Assim, a solidariedade, essa forma possível da compaixão, ao nascer, faz o mesmo que as virtudes cardeais fizeram migrando ao território contíguo daqueles de suas progenitoras, pois se as virtudes cardeais surgem da processualidade da compaixão, e dela jamais se libertam, mesmo atadas conseguem esticar um pouco tais limites, abrindo concessões às confecções de motivos prático-pragmáticos, possibilitando as atmosferas<sup>41</sup>. É tal exemplo migratório, ou de desvio, como diria o próprio Schopenhauer (2016, pp. 1-2), que a solidariedade mimetiza. Ela estaria inteiramente na pequena ética, e se é parente distante da compaixão, pois tudo emana de tal núcleo, dá-se que só se lembra de seus parentescos nos eventuais contatos com a justiça e a caridade genuína. É que a solidariedade já não opera em momentos imaculadamente compassivos, nessa metade de grande ética que ainda reluz nas virtudes cardeais ela é, antes, uma incansável recolhedora de destroços, lastros, restos, de tais momentos deslumbrantes e, como que analisando-os, encaixando-os aqui e ali, vendo o que serve e o que não, olha as urgências de seu tempo e os resquícios que tem a disposição para acomodar os dias àquilo que se lhe mostra mais vindouro. É assim que reconstrói imagens-motivos que, mesmo no abandono das virtudes cardeais, mantêm-nos contra o sofrer e a favor de certos princípios. Ela seria, portanto, uma artesã incansável de atmosferas e contra-atmosferas que anseiam pela redução de danos.

Cartwright (2008, p. 305) aponta para outra condição importante de uma solidariedade schopenhaueriana: a prática solidária confecciona, em sua atividade, um âmbito de hospitalidade. Ela construiria, gesto a gesto, uma comunidade, evitando o “isolamento moral” (*Ibidem*) daqueles que se soterram em seus egoísmos ou mantêm vínculos somente a vias de deferir violências. Para além dessa exclusão, propiciada pelas ações antimorais, Cartwright aponta que tal solidariedade nos salvaguarda de sermos estrangeiros em nossos próprios dias, mantendo uma concepção generalizada de auxílio mútuo entre as pessoas, evitando que o mundo se conforme, e solidifique, às formas da hostilidade. Tal boa disposição solidária, se por um lado mantêm-se nas vias do combate horkheimeriano às injustiças, por outro se dedica a um processo de manutenção das relações interpessoais que constituem os dias, podendo<sup>42</sup> vir a tornar o cotidiano um âmbito de hospitalidade.

---

<sup>41</sup> Na leitura de Hayashi (2018), poderíamos dizer que a compaixão, como mistério e motivação, estaria situada no âmbito transcendental, ao passo que as suas formas derivadas, a justiça, a caridade e, aqui, a solidariedade, estariam na operatividade empírica.

<sup>42</sup> Faz-se importante, ao pensar desdobramentos éticos a partir da filosofia de Schopenhauer, manter em vista sempre a *possibilidade* dos feitos, devido a que o autor concebe a dimensão humana como uma complexidade composta por diversos elementos que impediram uma visão linear e progressiva ao que consideraríamos uma boa ventura do mundo. Se trataria, antes, de uma atividade incessante. Ramos (2008, p. 104) aponta tal espírito na leitura horkheimeriana de Schopenhauer, e que aqui nos serve de ilustração: “É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra qualquer espécie de idealismo, na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas, ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura

### 3.1 Breves considerações sobre uma possível bifurcação da solidariedade

Poderíamos definir a solidariedade schopenhaueriana como um já dispor-se aos outros, que mantêm um espaço que lhes pertence em nós, dilatando o espaço público numa hospitalidade permanente que considera os outros em cada detalhe que compõe as nossas cotidianidades. Espaço que se (re)faz em argumentos abstratos, mapeando possíveis sofreres a advir de certos feitos ou nos mantendo preparados, numa atmosfera de motivos solidários, para flexibilizar o egoísmo que, insistentemente, nos acompanha nos dias. Seria uma constante observância do que se faz e do que se diz; das próprias ações, tanto quanto da dos outros. Seja tendo-os conhecido, sabendo-lhes os rostos e os detalhes dos sofrimentos, seja num sentimento mais amplo que, de antemão, se predisporia a ir de encontro aos sofreres que vierem a eclodir. Tal solidariedade cotidiana, munida de motivos elaborados e revisados<sup>43</sup>, nos artificios da razão prática-pragmática schopenhaueriana, desprezaria qualquer tipo de privilégio de identificação, amizade ou confiança para mostrar-se em ação: ao contrário, seria um ir ao encontro a qualquer outra, pelo viés compassivo da indistinção de quem ou como a gente ajuda. Seria uma predisposição para diagnosticar as efetividades do sofrimento social no epicentro dos dias, isto é, desde uma pessoa que cai na rua, até um bairro que precisa de saneamento básico ou uma cidade com alto índice de desigualdade social e pobreza etc. É uma predisposição, planejada e ampla, de ir ao encontro do outro para amenizar-lhe os sofrimentos. Um estar pronto a consolar, apoiar, auxiliar, defender e acompanhar aquele que sofre, tanto quanto vigiar a si mesmo para não fazer os outros sofrerem.

Contudo, tal predisposição solidária não existiria sem um diagnóstico pessimista. Só se é solidário em relação a algum sofrimento já diagnosticado<sup>44</sup>, mapeado, descrito. A solidariedade

---

e a morte. Estabelece-se então a tarefa da filosofia, de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento, pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim”.

<sup>43</sup> Uma das características de uma prática artesanal é a ocasionalidade de seu feito. A singularidade de cada produção, daí que, o âmbito da solidariedade, exige uma constante produção, manutenção e revisão dos princípios prático-pragmáticos que pautam suas ações, movimento incessante que não faz mais do que acompanhar e tentar lidar com o sofrimento do mundo que está, não diferente, a transmutar.

<sup>44</sup> Como o faz o próprio Schopenhauer em diversos momentos: “Pobreza e escravidão são portanto apenas duas formas, pode-se mesmo dizer dois nomes, da mesma coisa cuja essência consiste em que as forças de um homem são empregadas em grande parte não para ele mesmo, mas para outros; do que resulta para ele em parte sobrecarga de trabalho, em parte escassa satisfação de suas necessidades. Pois a natureza deu ao homem apenas a força necessária para adquirir seu sustento da terra através de um uso moderado dela, não a deu em grande excesso. Se uma porção considerável do gênero humano é desincumbida do fardo comum da manutenção física da existência, então a parte restante será excessivamente sobrecarregada e estará na miséria. Daí surge primeiramente aquele mal que, ora com o nome de escravidão, ora de proletariado, afligiu a maior parte do gênero humano. Porém, a causa mais remota deste mal é o luxo. Para que uma minoria possa ter o dispensável, supérfluo e coisas refinadas, e mesmo satisfazer necessidades artificiais, uma grande parte das forças humanas existentes deve ser empregada na produção dessas coisas e alijada da produção do que é necessário e indispensável. Ao invés de construir cabanas para si próprios, milhares constroem mansões para poucos; ao invés de tecer malhas grosseiras para si próprios e para os seus, eles tecem malhas finas ou de

seria o ir ao encontro, mediante ações, de tal diagnóstico. Esse é, por assim dizer, o motivo pelo qual se é solidário. O pessimismo, em tal caso, é pessimismo a partir de um certo ponto de vista, seja metafísico, sociológico, econômico, político, entre outros; é um pessimismo que deriva de determinadas configurações de sofrimento as quais, pelas vias de nenhuma justificativa, podem ser ignoradas, transmutadas em discursos otimistas ou silenciadas. Seria preciso diagnosticá-las e incorporar o pessimismo que ousa ir ao encontro das suas particularidades, afinal, quem diagnosticaria uma miséria em ares otimistas? Tal atitude comportaria, de certa forma, uma cumplicidade. A solidariedade schopenhaueriana precisaria de tal diagnóstico para poder descrever o sofrer em suas “circunstâncias e relações” (Schopenhauer, 2015b, p. 261) e, em tal nítido circunscrever das dores, tornar-se-ia possível mobilizar a razão prático-pragmática para ir ao auxílio, formulando, em motivos abstratos, os contornos do sofrimento em questão. As dores do mundo voltariam sobre nós como diagnósticos do intolerável. É porque há dor que há diagnóstico, e porque se fala de um diagnóstico de tal dor, se fala de um diagnóstico pessimista, isto é, que não a mascara em justificativas, mas que, se às vezes se livra da dor ou às vezes não, em todos esses contatos persiste a evidenciá-la como o injustificável sofrimento que é.

Se da compaixão se bifurcam as virtudes cardeais da justiça e da caridade, sugerimos que das mesmas haveria mais uma ramificação: a da solidariedade indireta e direta<sup>45</sup>. Daí que as concebemos como dispositivos auxiliares, operantes, profundamente mundanos, que buscariam manter a coerência daquilo que compõem as esferas negativas e positivas das virtudes cardeais. A direta operaria como um dispositivo de redução de danos associado à caridade na sua positividade de ir ao encontro das especificidades do sofrimento que se apresenta em nosso cotidiano<sup>46</sup>. Nesse viés, ela é direta, pois se ocupa do sofrer em suas condições *hit et nunc*, em seus detalhes. A solidariedade direta, metaforicamente, seria como um sapateiro que, analisando um pé específico, faz-lhe um sapato nas medidas mais exatas que pode. Sapato excelente para aquele pé, mas somente para aquele pé. Já a solidariedade indireta se adjunta como dispositivo de ação à justiça schopenhaueriana e, se é indireta, é porque não está relacionada à singularidade de algum sofrer em suas condições específicas, mas, antes, opera combatendo condições genéricas de sofrimento.

---

seda, ou mesmo rendas para os ricos e confeccionam milhares de objetos de luxo para entreter os ricos [...]. Ademais, muitos são retirados da agricultura para servir à construção de barcos e à navegação para a importação de açúcar, café, chá etc. A produção dessas coisas supérfluas se torna então a causa da miséria de milhões de escravos negros que são violentamente arrancados de sua terra natal para produzir com seu suor e seu martírio aqueles objetos de prazer” (Schopenhauer, 2010, p. 90-91 apud Debona, 2015, p. 53).

<sup>45</sup> Se a justiça e a caridade são as virtudes cardeais da compaixão, a solidariedade indireta e direta são as virtudes teologais dessas virtudes cardeais. Auxiliares das auxiliares, isto é, dispositivos da linha de frente, e por isso não tão reluzentes ou perceptíveis, contra o sofrimento social.

<sup>46</sup> Isso não o reduz a uma concepção que aborda somente o sofrimento singular, pois os sofreres de uma cidade, de um país, que se vivem diariamente, também os compõem.

Condições genéricas que foram extraídas das experiências de sofrimento, tanto quanto dos exercícios da imaginação que buscam antecipar os possíveis sofrimentos que nos podem vir a acometer. A solidariedade indireta se dá como os sapatos de uma loja: servem a muitos, mas não servem, exatamente bem, a cada um deles. É a face da solidariedade que parte do pressuposto de que, se o mundo é dor e sofrimento, e se o humano sofre aos montes nas ânsias de seus egoísmos, seria possível pensar em condições sociais específicas que aliviaríamos as dores, até mesmo solucionando algumas, interpessoais que constituem os dias, *podendo*<sup>47</sup> vir a tornar o cotidiano um âmbito de hospitalidade.

#### 4. Considerações finais

Apontamos que uma máxima fundamental da solidariedade schopenhaueriana possa ser a inaceitabilidade e injustificabilidade do sofrimento social, almejando não só reduzi-lo, mas, sempre que possível, exauri-lo. Em suma, acreditamos que seja impossível falar de como a solidariedade se dá na filosofia do autor sem remontar à sua caracterologia e, conseqüentemente, à sua metafísica da vontade. A partir de tais fundamentos é que se faria possível esclarecer a dinâmica entre as motivações e os motivos, entre a vontade e o intelecto; binômios que para o autor jazem latentes no ser humano. É em tal reduto que se apresenta a pequena ética e, na mesma, conforma morada a solidariedade. Esse seria um possível itinerário do conceito a ser levado adiante em vindouros estudos. Teríamos, também, que se a grande ética prefigura um fim, um quietismo que anseia o nada, a pequena ética, em contrapartida, assume um incessante fardo, o de lidar com a vontade de vida, e seria nessa atividade que reside a sua grandiosidade e consistência.

“[...] a pequena ética poderia ser considerada como algo de objetivamente possível. Tratar-se-ia, afinal de contas, de uma dimensão da ética que não visaria a produção ou a fundamentação de virtudes, mas que se limitaria ao âmbito da práxis de vida e à esfera da legalidade” (Debona, 2015, p. 53-4).

---

<sup>47</sup> Faz-se importante, ao pensar desdobramentos éticos a partir da filosofia de Schopenhauer, manter em vista sempre a *possibilidade* dos feitos, devido a que o autor concebe a dimensão humana como uma complexidade composta por diversos elementos que impediram uma visão linear e progressiva ao que consideraríamos uma boa ventura do mundo. Se trataria, antes, de uma atividade incessante. Ramos (2008, p. 104) aponta tal espírito na leitura horkheimeriana de Schopenhauer, e que aqui nos serve de ilustração: “É assim que Horkheimer, em especial a partir dos anos 60, insiste, contra Hegel e contra qualquer espécie de idealismo, na inadequação essencial entre o conceito e seu objeto. O espírito deve cobrar consciência de que o mundo vive dominado pela contradição e pela dor, mas, ao chegar a esse ponto, deve sucumbir, e não erigir-se em sistema de pensamento capaz de salvar a positividade do absoluto, nele incluindo a tortura e a morte. Estabelece-se então a tarefa da filosofia, de dar voz ao sofrimento, e a recusa de conciliar a dor com qualquer falsa totalidade. A filosofia deve expressar, portanto, uma experiência, e essa experiência é a do sofrimento, pois somente a contemplação do mal pode fundar a solidariedade e o impulso de pôr-lhe fim”.

As solidariedades se ocupariam de forjar motivos, de uma construção artesanal das atmosferas de persuasão que permitem reduzir o sofrimento social, mantendo-se fiel à leitura de Horkheimer que, assim se poderia dizer, inicia tal campo de estudos. Nela operaria uma razão prático-pragmática que sugere a educação como fonte de motivos, os quais formam tais atmosferas de redução de danos e incitam à solidariedade, resgatando a importância da educação, nos diversos sentidos que a compõem, para um vindouro desenvolvimento social (Debona, 2020, p. 211). Caberia buscar compreender quais as particularidades de uma educação solidária em tais moldes. E se por um lado a solidariedade poderia forjar motivos que abordam a singularidade de um sofrer, por outro poderia lidar com motivos mais genéricos. Em suma, o que nos parece ser essencial à solidariedade é que a mesma seria uma morada do outro e da outra em nós. Morada já sempre acompanhada de uma atenção justa e caridosa, em termos schopenhauerianos.

Enfatizamos também que o movimento que se perfaz neste artigo é “a partir” de Schopenhauer, e não “em” Schopenhauer. Isso se deve a que o autor não tratou, especificamente, da solidariedade. Contudo, o movimento de buscar as formas que emanam da compaixão, dessa fonte das virtudes, ocupa comentadores e comentadoras que buscam forjar conceitos inspirados por certos fundamentos da filosofia schopenhaueriana. Em tal movimento buscamos inserir-nos<sup>48</sup>.

Finalmente, consideramos que a solidariedade não só habita nos dias, mas, muito importante, habita as suas atualidades: a linha de frente. Se há dores, há solidariedades; há possíveis ações de redução de danos: essa é a máxima que deve guiar o desdobramento dessa hipótese.

### Referências bibliográficas

ADORNO, T. W. Educação após Auschwitz. Em: ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. São Paulo: Paz e Terra, 2022.

CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. Florianópolis: Editora UFSC, 2023.

CARTWRIGHT, D. Schopenhauer as Moral Philosopher: Towards the Actuality of his Ethics. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 1989.

CARTWRIGHT, D. Compassion and Solidarity with Sufferers: The Metaphysics of Mitleid. **European Journal of Philosophy**, v. 16, n. 2, p. 292–310, 2008.

---

<sup>48</sup> Janaway (1989, p. 12) sugere que não seria adequado conceber a filosofia de Schopenhauer como um sistema monofásico e estável. As questões em sua filosofia tenderiam a diversas fases, exigindo ao leitor que observe o balanceamento de tensões que jaz entre as diferentes perspectivas que o autor toma. Esse viés de análise da sua filosofia nos permite conceber alguns de seus tópicos como um campo de disputas hermenêuticas, de re-interpretações, atualizações, dissidências; tanto quanto permite percursos hermenêuticos específicos que coloquem outras questões a partir do seu pensamento.

- DEBONA, V. A Grande e a Pequena Ética de Schopenhauer. **Revista ethic@** - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 14, n.1, p.36-56, 2015.
- DEBONA, V. **Schopenhauer**. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.
- DEBONA, V. **A outra face do pessimismo**. Caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.
- DEBONA, V. Schopenhauer's great and small ethics: on the mysteriousness, (im)mediacy, and (un)sociability of moral action. **Schopenhauer-Jahrbuch**, 2022.
- DURANTE, F. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 1, 137–147, 2018.
- DURANTE, F. Esquerda e direita na interpretação da filosofia Schopenhaueriana: Aspectos introdutórios para dissolução de eventuais mal-entendidos. In: BAVARESCO, A. et al (Org.). **Hegel e Schopenhauer**. São Paulo: ANPOF, p. 62-70, 2019.
- DURANTE, F. Justiça, Punição e Vinganças na Filosofia de Arthur Schopenhauer. **Voluntas**, Santa Maria, v. 12, n. 04, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378665932>. Acesso em: 17 fev. 2024.
- DURANTE, F. Por uma pedagogia do egoísmo ou sobre as limitações do conceito de compaixão na filosofia prática de Arthur Schopenhauer. **Voluntas**, Santa Maria, v. 15, n. 1, p. 01-13, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688447>. Acesso em: 17 fev. 2024
- FERREIRA, T.; DEBONA, V. Schopenhauer e a fome. **Voluntas**, Santa Maria, v. 14, n. 1, p. 1-24, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378686368>. Acesso em: 17 fev. 2024.
- HAYASHI, Y. A estrutura da Ética da Compaixão de Schopenhauer em relação à Filosofia Transcendental. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 30, n. 49, 2018.
- HORKHEIMER, M. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 2, pp. 190-208, 2018a.
- HORKHEIMER, M. Schopenhauer e a sociedade. Trad. Thiago Souza Salvio. **Voluntas**, Santa Maria, v. 9, n. 2, pp. 180-189, 2018b.
- JANAWAY, C. **Self and the World in Schopenhauer's Philosophy**. New York: Oxford University Press, 1989.
- KOSSLER, M. Abelhas ou Porcos-Espinhos? Hegel e Schopenhauer sobre Direito e Estado. **Voluntas**, Santa Maria, v. 15, n. 1, p. 01-14, 2024.
- MARTIN, C. The invention of atmosphere. **Studies in History and Philosophy of Science**, v. 52, p. 44-54, 2015.
- RAMOS, F. C. Horkheimer leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, v. 12, p. 99-113, 2008.
- RUGGIERI, D. The metaphysics of conflict: some reflections on Schopenhauer's politics. **Voluntas**, v. 7, n. 1, p. 140–154, 2016.

- SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOPENHAUER, A. **El mundo como voluntad y representación I**. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Editora Hedra, 2012.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, Iº tomo**. 2.ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.
- SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, IIº tomo**. 2.ed. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015b.
- SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- SCHOPENHAUER, A. **Tratado sobre o fundamento da moral**. Tradução de Milton Camargo Mota. Rio de Janeiro: Vozes, 2023.
- SCHOPENHAUER, A. **Metafísica dos costumes**. Tradução de Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Editora Unesp, 2024.

## **DIREITOS SOCIAIS E EMANCIPAÇÃO: UMA ANÁLISE DA POTENCIALIDADE DOS DIREITOS SOCIAIS NA TRANSFORMAÇÃO DA SOCIABILIDADE**

**SOCIAL RIGHTS AND EMANCIPATION: AN ANALYSIS OF THE POTENTIAL OF SOCIAL RIGHTS IN THE TRANSFORMATION OF THE SOCIABILITY**

Valentina Moreira<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente artigo explora a relação entre o conceito de emancipação e o potencial dos direitos sociais no processo emancipatório, visando contribuir para os debates contemporâneos sobre direitos e liberdade dentro de uma perspectiva socialista. A pesquisa utilizou revisão bibliográfica para analisar o potencial disruptivo dos direitos sociais da ordem capitalista e seu papel em promover uma sociedade integradora, constituída sobre as bases da solidariedade. A partir da temática dos direitos nos escritos do jovem Marx, bem como de interpretações supervenientes de teóricos do direito e da filosofia contemporânea que vêm se valendo dos textos do autor para pensar no conceito de emancipação dentro do marco marxiano, trata-se aqui de investigar em que medida os direitos sociais são capazes de conceder materialidade a esse conceito, superando, assim, a tendência desintegradora da sociedade civil. Desse modo, o trabalho apontou a relevância dessa categoria de direitos para o processo de reconhecimento da dimensão complementar dos carecimentos, pressuposto na noção de emancipação, indicando a necessidade de que sejam interpretados para além da semântica dos direitos subjetivos.

**Palavras-chave:** direitos sociais, emancipação, Karl Marx

**Abstract:** *This article explores the relation between the concept of emancipation and the potential of social rights for the emancipatory process, aiming to contribute to contemporary debates on rights and freedom within a socialist perspective. The research employs a bibliographic review to analyze the disruptive potential of social rights against the capitalist order and their role in promoting an integrative society based on solidarity. Departing from the theme of rights in the writings of the young Marx, as well as subsequent interpretations by contemporary theorists in law and philosophy who have used Marx's texts to reflect on the evolving concept of emancipation within the Marxian framework, this article investigates to what extent social rights are capable of granting materiality to this concept, thus overcoming the disintegrative tendency of civil society. Therefore, the study highlighted the relevance of this category of rights to the process of recognizing the complementary dimension of needs which is presupposed in the notion of emancipation, indicating the necessity of interpreting them beyond the semantics of subjective rights.*

**Keywords:** *social rights, emancipation, Karl Marx*

---

<sup>1</sup> Graduanda em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Email: valmoreira27@hotmail.com.

## 1. Introdução

No seu escrito *Sobre a Questão Judaica*, Marx (2010) apresenta de forma seminal um esforço em elaborar um conceito abrangente de emancipação humana, apontando a insuficiência dos *droits de l'homme et du citoyen* para a construção da liberdade na era moderna, bem como o papel de tais direitos incorporados pela Revolução Francesa na configuração da sociedade civil. O texto é uma reação à publicação de *A capacidade dos judeus e cristãos atuais tornarem-se livres* de Bruno Bauer (1843), em que é apontada a incoerência da crítica dos judeus ao Estado cristão em razão da necessidade da renúncia religiosa do próprio indivíduo para que se pense no alcance da liberdade no período pós-feudal. Ora, diferentemente de Bauer, que identifica a contradição da modernidade na relação entre Estado político e religião, a resposta de Marx aponta a relação entre sociedade civil e Estado político como verdadeira contradição moderna, a qual tem seu desdobramento na formação da vida dupla do ser humano enquanto ostenta a condição de membro da sociedade civil concomitantemente à de cidadão. Ao reconhecer as bases abstratas sobre as quais se constitui a noção de membro da comunidade política, isto é, distante da percepção do homem real *bourgeois*, sustenta a insuficiência da emancipação política e propõe uma emancipação humana. Essa nova emancipação envolve um outro sentido de liberdade, que se efetiva a partir da consciência dos sujeitos acerca da dinâmica da sociabilidade, movimento pelo qual a satisfação dos carecimentos deixa de ser pautada pelo egoísmo, uma vez que passam a ser apreendidos como sociais e complementares<sup>2</sup>. É por meio do processo de uma nova apreensão dos carecimentos que é viabilizada a superação da contradição assinalada pelo autor.

A partir de tais constatações, o presente trabalho analisa o modo como o jovem Marx compreende os direitos na era moderna, propondo uma reflexão acerca do papel dos direitos sociais na busca da emancipação traçada no espectro marxiano. Pretende-se, pela tematização dessa categoria específica de direitos, contribuir ao debate de autores contemporâneos da filosofia política e da filosofia do direito (Atria, 2005, 2015; Honneth, 2009, 2014, 2017; Menke, 2019) que vêm se valendo das obras de Marx para pensar a relação entre direito e emancipação, mas por vezes não reconhecem o caráter emancipatório dos direitos sociais e seu potencial de introduzirem uma nova normatividade na lógica dos direitos.

---

<sup>2</sup> Honneth (2017) descreve um modelo semelhante de emancipação a partir do conceito de liberdade social, que será explorado ao longo deste artigo. Segundo o autor, a emancipação para os socialistas pressupõe a passagem para uma ordem social que interliga liberdade e solidariedade, na qual o caráter cooperativo dos carecimentos é alicerçado no interesse pela autorrealização dos demais.

A construção argumentativa teve como fio condutor a seguinte pergunta norteadora: em que medida os direitos sociais podem conceder materialidade ao conceito de emancipação? Ainda, em função da erosão dessa gama de direitos nos últimos anos por meio de políticas de austeridade fiscal e ao se apresentarem na forma financeirizada, buscou-se compreender a relação entre os direitos sociais e a noção de cidadania nos nossos tempos.

Para responder a tais questionamentos, a metodologia adotada foi a revisão bibliográfica de escritos marxianos e de produções modernas sobre direitos sociais desenvolvidas por filósofos do direito, sociólogos e autores influenciados pela tradição da Teoria Crítica. Assim, o potencial dos direitos sociais ao se mostrarem disruptivos da ordem capitalista ao mesmo tempo que podem conferir passagem para uma ordem social que supera a dinâmica desintegradora da sociedade moderna<sup>3</sup>; e a necessidade de serem lidos para além da chave liberal dos direitos subjetivos foram os pontos basilares para a elaboração da resposta à pergunta central que me propus responder aqui.

O presente artigo será dividido em três partes: na primeira, reconstitui-se a argumentação e diagnóstico de Marx em *Sobre a Questão Judaica*, elaborando como o autor percebe a emancipação política, a instrumentalização dos *droits de l'homme* e dos *droits du citoyen* e, finalmente, como define a emancipação de fato. Na sequência, analisa-se como o conceito de emancipação vem sendo mobilizado dentro do escopo marxiano, fazendo uso, principalmente, dos textos de Honneth sobre a liberdade social a fim de que seja compreendida a sua amplitude. Por fim, analisa-se a potencialidade dos direitos sociais na construção de uma perspectiva emancipatória. Para tal, recorre-se, principalmente, a teses interpretativas de autores contemporâneos, as quais indicam que o desenvolvimento dessa categoria de direitos não resulta somente na mediação entre autointeresse e interesse comunitário, mas viabiliza relações em que os sujeitos se reconheçam como portadores de carecimento complementares<sup>4</sup> – característica intrínseca à noção de emancipação abordada neste trabalho.

## **2. A insuficiência da emancipação política: o homem autointeressado como pressuposto do Estado moderno e a instrumentalização dos *droits de l'homme et du citoyen***

---

<sup>3</sup> Este caráter ambivalente dos direitos sociais já pode ser vislumbrado quando Marx analisa a expressão material do direito ao trabalho na instauração dos Ateliers Nacionais em *Luta de Classes na França* (2012).

<sup>4</sup> Para mitigar a abstração desse processo intersubjetivo, pode-se pensar nas relações de amor e de amizade como exemplos de liberdade social pela lente da filosofia hegeliana, pois pressupõem o reconhecimento da complementaridade e da dependência no sistema de carecimentos. Para mais, ver Honneth (2014), capítulo 3, em *Freedom's Right*.

A argumentação construída em *Sobre a Questão Judaica* tem como ponto de partida a discussão travada em face de Bruno Bauer sobre onde reside a verdadeira contradição da modernidade. Enquanto Bauer a localiza na relação entre Estado e religião, Marx sustenta que "a contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma parte da contradição secular universal entre Estado político e sociedade civil" (Marx, 2010, p. 46). Isso porque, para o autor, surgem diversas determinações do ser humano enquanto membro da sociedade civil na passagem para a era moderna. Esse processo se desenvolve pelo deslocamento de questões anteriormente políticas para a esfera privada, havendo a dispersão do espírito político existente na pretérita sociedade feudal na medida em que o Estado político real se constitui enquanto agente universal e núcleo da vida comunitária. Pontua, assim, que "a realização plena do idealismo<sup>5</sup> do Estado representou concomitantemente a realização plena do materialismo da sociedade civil" (Marx, 2010, p. 52), visto que a universalidade estatal se consolidou sobre a base de elementos particulares.

A partir da análise de trechos das Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1791 e 1793, bem como das Constituições norte-americanas da Pensilvânia e de New-Hampshire, Marx ainda disserta sobre como a contradição entre Estado e sociedade civil se expressa na dupla faceta dos direitos humanos<sup>6</sup>, os quais se desdobram em *droits du citoyen* e *droits de l'homme*. Inicialmente, refere que há uma evidente cisão entre a vida do membro do corpo político e a do membro da sociedade civil, sendo este último considerado *homem natural* apresentado enquanto pressuposto basilar nas redações sobre os direitos humanos proclamados pelos Estados modernos.

Esse cenário é desenhado ao passo que os direitos à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, todos vinculados à ideia do homem autointeressado, são apontados como naturais e imprescritíveis, havendo uma tentativa de representá-los como pré-políticos. Aqui, nota-se a percepção do Estado moderno como uma associação artificialmente criada com o principal objetivo de proteger o membro da sociedade civil — *bourgeois* que sobrepõe interesses privados aos gerais — dos demais membros da comunidade e do próprio Estado a partir da garantia de seus direitos (Atria, 2005). Todavia, essa pretensa naturalidade do indivíduo portador dos posteriormente nomeados direitos de primeira geração e a caracterização da esfera da sociedade civil como segunda

---

<sup>5</sup> O "idealismo" referido por Marx neste trecho não corresponde ao idealismo alemão sobre o qual o autor travou diálogos críticos em outras obras. Aqui, o termo remete ao ideal do Estado moderno e suas pretensões normativas formuladas no período da Revolução de 1789, uma vez que há um descolamento entre os *droits de l'homme et du citoyen* e a verdadeira dinâmica da sociedade civil.

<sup>6</sup> A utilização do termo "direitos humanos" está presente na tradução em português escolhida como base do presente trabalho, bem como nas traduções consultadas na língua inglesa (*human rights*). Contudo, cabe mencionar que nas versões francesas do texto o termo equivalente utilizado é "droits de l'homme et du citoyen".

natureza do homem são, na verdade, uma construção política (Menke, 2019). Dessa forma, os *droits du citoyen* se mostram subordinados aos direitos declarados naturais, degradando a comunidade política a um instrumento de preservação dos *droits de l'homme* (Waldron, 1987).

Ademais, os conceitos cristalizados pela Revolução Francesa nos indicam a sobreposição do indivíduo autointeressado à noção de membro de uma coletividade política. A ideia basilar da liberdade na modernidade se mostra intrinsecamente relacionada ao conceito de humano enquanto *bourgeois*, uma vez que toma a existência do outro como limite para o exercício da vontade individual<sup>7</sup>. Essa concepção de “ser livre” difere daquela pensada a partir da cooperação não coercitiva entre sujeitos e da possibilidade de complementaridade de carecimentos por meio de relações intersubjetivas. Contrariamente, ela é caracterizada pela separação entre o ser humano e seus pares, sendo a liberdade lida em caráter negativo, recolhida em si mesma. O resultado é a prevalência da vida privada sobre a comunitária. Assim, o indivíduo livre concebido pelo liberalismo é guiado por seus interesses egoísticos, não havendo passagem da compreensão desse sujeito enquanto *ente genérico*. Além disso, segundo Marx, a aplicação prática do conceito de liberdade se manifesta pela formulação do direito à propriedade privada, sendo igualmente instrumentalizados pelo modelo liberal os direitos à segurança e à igualdade, que acaba reduzida ao seu aspecto formal.

No mesmo sentido, o olhar universalizante do Estado político, expresso pelo princípio da igualdade formal entre os membros da comunidade, desconsidera as diferenças reais – a exemplo da distinção de condições materiais entre classes sociais –, tratando-as como apolíticas. Desse modo, não só deixa de anular os privilégios, mas também os suspende e os dissolve na sociedade civil, permitindo que essa esfera atue à sua maneira, ditando suas próprias regras ao desvincular-se da política e, conseqüentemente, da esfera pública (Marx; Engels, 2003). Assim, a declaração dos direitos na modernidade emancipa a sociedade civil da política por meio da emancipação política, de modo que “a normatividade dos direitos burgueses consiste na criação de facticidade pré e extra-normativa”<sup>8</sup> (Menke, 2019, p. 105, tradução nossa).

Em contraposição a Bauer, que defendia a necessidade de abdicação da religião do indivíduo para superação da contradição da modernidade, Marx argumenta que a prática religiosa do homem privado em nada interfere na emancipação política. O jovem autor justifica sua tese sustentando que a religião se desloca para a esfera privada nesse período histórico, tornando-se apenas mais um dos

---

<sup>7</sup> Em *Sobre a Questão Judaica* (2010, p.48), Marx faz remissão à Declaração dos direitos humanos de 1791 para demonstrar sua posição, onde a liberdade é definida da seguinte forma: “a liberdade consiste em poder fazer tudo aquilo que não prejudique o outro” “La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui” (tradução nossa).

<sup>8</sup> “The normativity of bourgeois rights consists in the creation of pre- and extra-normative facticity.”

inúmeros particularismos do *Bürger* enquanto *bourgeois*. Isso porque os direitos concedidos pelo Estado moderno, por sua vez, “não liberam o homem da religião, mas apenas lhe outorgam a liberdade religiosa, não o liberam da propriedade, mas apenas lhe conferem a liberdade da propriedade” (Marx; Engels, 2003, p. 133). De tal sorte, Marx expõe os limites da emancipação política ao passo que traça sua crítica ao Estado político em sua forma plena, uma vez que este produz a coexistência de múltiplos particularismos, tornando o Estado um meio para a realização de fins privados. Logo, nega que a realização de tal emancipação seja capaz de abolir as determinações ao permitir que todos atuem na esfera política, independentemente da posição e origem social ocupada na sociedade civil, pois, ainda que no plano estatal o homem se mostre livre de limitações que anteriormente permeavam a esfera pública, na sociedade civil os sujeitos permanecem marcados por elas, impossibilitando que se compreendam como *ente genérico*.

Marx, assim, propõe um novo horizonte emancipatório, no qual finalmente os homens possam se perceber enquanto partes de um mesmo gênero por meio da recuperação do cidadão abstrato pelo homem real. A titulada *emancipação humana* é definida pelo autor como o momento em que o indivíduo real terá “reconhecido e organizado suas ‘forces propres’ [forças próprias] como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política” (Marx, 2010, p. 54).

### **3. Emancipação e construção de uma nova sociabilidade**

A emancipação real traçada na obra marxiana se relaciona com o reconhecimento recíproco de carecimentos e a consciência de sua natureza social e complementar, meio pelo qual a sociabilidade gradativamente se transforma. Em escritos posteriores, Marx (2016) identificará na produção verdadeiramente humana, fundada na cooperação mútua, o caminho para a materialização de um projeto emancipatório. Implica-se nesse movimento a pretensão de que o carecimento de um indivíduo e sua fruição estejam associados ao de outro de forma complementar, o que ocorreria por meio do processo de reconhecimento mútuo em que se percebem como sujeitos determinados por carecimentos sociais.

Em *Excertos do Livro de James Mill ‘Éléments d’économie politique’*, o ponto central reside na necessidade de superação de uma sociabilidade fundada sobre o pressuposto da propriedade privada por uma alternativa que reconheça os indivíduos como portadores de carecimentos complementares. Nas relações de produção capitalistas, os indivíduos trocam seus produtos de forma indireta em um mercado anonimizado, de modo que o câmbio de mercadorias se demonstra

enquanto relação abstrata entre propriedades privadas e não um movimento social (Marx, 2016). Assim, mostra-se como desdobramento imanente das relações desenvolvidas no capitalismo não só a ocultação da dependência entre membros de uma comunidade para que tenham seus carecimentos satisfeitos, mas a redução de uns aos outros à condição de comerciantes. Ante a ausência de mediação entre autointeresse e interesse comunitário, as motivações dos integrantes desse sistema socioeconômico revelam-se regidas pelo interesse egocêntrico, ainda que as necessidades do outro venham a ser satisfeitas de modo subjacente.

Por outro lado, a produção caracterizada como verdadeiramente humana permitiria a afirmação dos sujeitos para eles mesmos e para os demais. O movimento descrito por Marx se relaciona com a lógica do reconhecimento recíproco. Para sua efetivação, é pressuposta a objetificação da particularidade do indivíduo em sua produção, resultando na externalização de sua essência; a consciência de satisfazer o carecimento do outro que utiliza o produto, atendendo uma carência humana e sendo mediador entre ele e o gênero; e a confirmação mútua dos sujeitos ao se reconhecerem como necessários uns para os outros, confirmando enquanto ente genérico por sua atividade individual (Marx, 2016). Entretanto, pode-se refletir com maior amplitude acerca da dinâmica dos carecimentos, não reduzindo-a somente ao espectro da atividade produtiva.

Honneth (2017) identifica já nos comentários sobre a obra de James Mill as linhas gerais do conceito de liberdade social no projeto socialista descrito por Marx, que apresenta uma primeira tentativa de associar a realização da liberdade individual ao pressuposto de uma sociabilidade baseada na solidariedade. A partir dessa interpretação, sugere que a emancipação para Marx compreende a ideia de uma ordem social em que

cada um entenda os objetivos que pretende atingir simultaneamente como condição da realização dos objetivos do outro, portanto, se as intenções individuais estiverem interligadas de forma tão clara que nós só possamos realizá-las se formos conscientes da nossa interdependência, num ato recíproco. (Honneth, 2017, p. 35).

Para o teórico crítico, Marx traça um modelo em que os membros da comunidade se reconheceriam em seu carecimento individual, agindo não somente com seus pares, como para eles. É a partir da apreensão da interdependência entre os humanos que se possibilita uma alteração na sociabilidade, de modo que a liberdade individual passa a ser concebida como liberdade social e não negativa.

Segundo Busch (2018), os modelos de emancipação propostos pelo jovem Marx e por Honneth apresentam como principal ponto de interseção a identificação do conceito de liberdade como uma relação inerentemente intersubjetiva, a qual depende da identificação mútua entre os indivíduos como parte de uma coletividade, bem como de uma cooperação não coercitiva fundada

no genuíno interesse pelo bem-estar dos demais. Ambos reconhecem que essa preocupação recíproca com a autorrealização dos membros de uma comunidade por razões não instrumentais só pode ser assegurada pela existência de instituições sociais. Honneth concede expressivo enfoque no papel de tais instituições, já previstas na filosofia hegeliana, para que seja desenvolvido o reconhecimento necessário capaz de efetivar a noção de *estar consigo mesmo no outro*. Isso porque pensa que somente é possível o reconhecimento entre sujeitos por meio de relações alicerçadas em práticas institucionalizadas — “somente aí pode considerar os objetivos do outro como condição para a realização dos seus próprios objetivos”<sup>9</sup> (Honneth, 2014, p. 45, tradução nossa). Dessa maneira, sustenta que a liberdade social só pode ser alcançada se encontradas na realidade objetiva as pré-condições para atingir fins autodeterminados, os quais devem ser necessariamente complementares. Compreende-se, ademais, que a formulação de tais carecimentos e a construção de instituições sociais é um processo que se retroalimenta, sendo por meio dessa engrenagem que os indivíduos se veem como membros autoconscientes de uma comunidade livre.

Todavia, em contraposição a Marx, o autor denota relevância à linguagem dos direitos na busca pela emancipação ao percebê-los enquanto meio de autorreflexão, uma vez que “eles oferecem aos humanos espaços legalmente protegidos que podem ser usados para ‘reflexão ética’ e ‘reconexão’ com práticas da liberdade social”<sup>10</sup> (Honneth, *apud* Busch, 2018, p. 115 tradução nossa). Por outro lado, compartilha a crítica quanto à problemática dos indivíduos se portarem primeiramente enquanto portadores de direitos protegidos dos demais. De qualquer sorte, percebe na esfera jurídica um meio para o desenvolvimento do reconhecimento, atribuindo relevância à luta social por permitir a ampliação tanto do conteúdo material como do alcance social do *status* de uma pessoa de direito. Nesse processo, o sujeito é capaz de se considerar

como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo (Honneth, 2009, p. 197).

Nesse sentido, incorpora-se à noção de emancipação, já prevista no horizonte marxiano, a relevância de instituições sociais para seu alcance, bem como o potencial da linguagem dos direitos. A fim de conferir materialidade ao projeto de construção de uma sociabilidade marcada pela solidariedade, os direitos sociais apontam-se como um caminho para esse processo emancipatório.

---

<sup>9</sup> “Only then can it regard the aims of the other as the condition for the realization of its own aims.”

<sup>10</sup> “They give humans legally protected spaces which can be used for ‘ethical reflection’ and ‘re-connection’ with practices of social freedom.”

#### 4. A potencialidade dos direitos sociais

Conforme percebido em *Sobre a Questão Judaica*, Marx assinala que os *droits de l'homme et du citoyen* não são capazes de atuar na construção de um projeto verdadeiramente emancipatório ao passo que tomam o indivíduo egoístico como homem empírico e o cidadão como homem abstrato, considerando os direitos de primeira geração como naturais. A tentativa de compreendê-los como pré-políticos em conteúdo e apolíticos em forma subverte o propósito da associação comunitária, que passa a ter como função substancial a preservação dos interesses do *bourgeois*. A elaboração e a fruição desses direitos supostamente naturais, portanto, parecem não transmutar para o plano coletivo, inviabilizando a compreensão do homem enquanto parte de uma comunidade que o transcende. Todavia, pouco havia se avançado na elaboração dos direitos sociais à época do escrito, subsistindo apenas formulações incipientes. Embora a corrente marxista atribua ao campo jurídico uma posição secundária no processo de emancipação, Marx (2012) já identifica em *Lutas de Classe na França de 1848 a 1850* a reivindicação do direito ao trabalho como uma primeira fórmula que sintetizava as pretensões revolucionárias do proletariado, haja vista que “por trás do direito ao trabalho, há o poder sobre o capital, a apropriação dos meios de produção, sua subordinação à classe operária associada, isto é, a supressão do trabalho assalariado, do capital e de suas relações recíprocas”<sup>11</sup> (Donzelot, 1994, p. 48, tradução nossa).

Com o posterior desenvolvimento dos direitos sociais, tornou-se possível analisá-los sob uma nova lente, a qual se distancia da leitura traçada pelo jovem Marx acerca da natureza dos direitos na modernidade. “A emergência da própria ideia de direitos sociais só pode ser entendida como uma crítica à ideia liberal de direitos individuais (naturais), precisamente porque eles são indiferentes à cooperação”<sup>12</sup> (Atria, 2015, p. 602, tradução nossa). Já nas primeiras análises sobre a formação específica do *social law*, identificou-se que sua origem remete à organização de comunidades locais e associações, mostrando-se inclusive na contramão da concepção dos direitos civis no que concerne ao campo econômico — a exemplo da tensão entre o princípio liberal do livre contrato e a demanda do direito ao trabalho (Marshall, 1992).

Além disso, embora nas manifestações embrionárias aparentassem estar descolados da noção de cidadania — como no sistema britânico do *Poor Law*, que se mostrava como alternativa aos beneficiários que já não gozavam de direitos civis e políticos —, os direitos sociais passaram a

<sup>11</sup> “Derrière le droit au travail, il y a le pouvoir sur le capital, l'appropriation des moyens de production, leur subordination à la classe ouvrière associée, c'est-à-dire la suppression du salariat, du capital et de leurs rapports réciproques.”

<sup>12</sup> “The emergence of the very idea of social rights can only be understood as a critique of the liberal idea of individual (natural) rights, precisely because they are indifferent to cooperation.”

estar intimamente ligados a esse conceito a partir do século XX, sendo frequentemente considerados condição necessária para sua realização<sup>13</sup>. Isso porque desempenham um papel integrador ao reduzirem desigualdades e propiciarem a vivência de experiências comuns na sociedade. Há, portanto, uma notável relação entre a materialização de uma perspectiva emancipatória e o direito social, uma vez que se demonstra um mecanismo propulsor do achatamento da desigualdade, “pois quanto mais desigualdade houver, mais divisões encontraremos em coisas como padrões de consumo e estilo de vida e, de certo modo, menos compreensíveis os cidadãos serão uns para os outros”<sup>14</sup> (Waldron, 1993, p. 285-286 tradução nossa). A compreensão entre cidadãos mencionada por Waldron relaciona-se com a articulação de carecimentos pressuposta no reconhecimento recíproco e dialoga com a noção de cidadania, que, por sua vez, requer um vínculo fundado no senso de pertencimento a uma comunidade de posse comum (Marshall, 1992).

Ainda que o tópico da desigualdade possa remeter à primeira vista a questões financeiras, é necessário que os direitos sociais não se restrinjam a programas de renda. O compartilhamento de uma base cultural comum e de experiências é o fator que permite que sejam apontados como um caminho para a emancipação. Assim, apresentam-se como instituições sociais que possibilitam que os sujeitos reconheçam a si mesmos e aos demais enquanto membros de uma comunidade, percurso pelo qual vão percebendo sua interdependência, reconhecendo e fortalecendo a dinâmica complementar do sistema de carecimentos.

Entretanto, essa dimensão dos direitos sociais só é possível quando não são lidos pela chave liberal dos direitos subjetivos, que consideram em sua essência pessoas autointeressadas. Conforme mencionado, na formação histórica do Estado moderno, os direitos representaram meios de defesa do indivíduo frente à comunidade, sendo percebidos inclusive como núcleo de legitimidade da associação humana. Contudo, a noção dos demais enquanto limite ou mesmo ameaça à esfera privada vai de encontro com a concepção socialista de sociedade —

a comunidade é valiosa porque permite a seus membros relacionar-se respondendo à razão, e não a suas inclinações; [...], porque dentro dela podem atuar não já tendo em vista exclusivamente seu auto-interesse, mas sobre a base da solidariedade (Atria, 2005, p. 12).

Dessa forma, os direitos sociais, ao sinalizar na progressão da história a busca pelo bem-estar comum de uma sociedade, expandindo o conceito de cidadania e sendo construídos por

---

<sup>13</sup> O autor brasileiro José Murilo de Carvalho (2001) defende a possibilidade de existência dos direitos sociais sem a consolidação dos direitos civis e políticos, contudo, reconhece a arbitrariedade de seu conteúdo e abrangência nessa hipótese.

<sup>14</sup> “For the more inequality there is, the more cleavages we will find in things like consumption patterns and life-style, and, in a sense, the less comprehensible citizens are likely to be to one another.”

meio da associação comunitária, não podem ser reduzidos à forma de demandas privadas. A fruição e a formulação dessa categoria de direitos devem ter em vista os interesses da coletividade para que correspondam a uma nova normatividade. Caso contrário, expressam uma negação da comunidade, tendo em vista que haveria uma repetição da lógica de exigibilidade entre credor e devedor, em que a pretensão do demandante se restringe à obtenção de seu pedido, ainda que seu interesse esteja em desacordo com o dos demais (Atria, 2005). Desse modo, o *social law* apenas exerce seu potencial emancipatório quando é delineado a partir do compartilhamento de experiências pela luta social por direitos e é coletivamente fruído.

Nessa linha, o acadêmico Fernando Atria defende que a solidariedade intrínseca ao projeto socialista não pode ter expressão enquanto direito subjetivo, vez que a exigibilidade deste surge da obrigação do devedor mediada pela vontade do credor, pautada na lógica do conflito jurídico. Essa interpretação implica na compreensão de que a forma dos direitos também é permeada pela ideologia burguesa, pois

ela pressupõe que o potencial para conflito entre os indivíduos na sociedade será sempre tão expressivo que cada pessoa precisa de alguma garantia coercitivamente mantida de que os atos dos outros não colocarão em perigo a busca e a realização de seus interesses<sup>15</sup> (Waldron, 1987, p. 126, tradução nossa).

Todavia, a superação da sociabilidade imanente ao capitalismo prevê uma comunidade em que as pessoas se importem com os demais, reconhecendo os carecimentos alheios e a necessidade do outro para que seus próprios sejam satisfeitos. “Os direitos sociais surgem, portanto, como uma maneira de afirmar — em termos de justiça — a importância de entender a realização humana como recíproca e não apenas individual”<sup>16</sup> (Atria, 2015, p. 602, tradução nossa).

Cabe mencionar que, apesar das limitações do plano do direito, o fato de Marx acreditar que os *droits du citoyen* eram uma ilusão sob a égide do capitalismo não implica, necessariamente, pensar que a linguagem dos direitos não seria relevante na constituição de uma sociedade socialista (Waldron, 1987). “A ideia comunitária não é traduzível para a língua dos direitos, mas é a linguagem escolhida para formular este ideal” (Atria, 2005, p. 15). Portanto, inserir essa linguagem no projeto emancipatório parece coerente quando apreendida em seu aspecto político e não reduzida ao jurídico, isto é, o direito social pode ser percebido como compromisso comunitário para o ideal de cidadania ao invés de uma demanda primordialmente passível de exigência. Quanto à sua

---

<sup>15</sup> “It presupposes that the potential for conflict between individuals in the society will always be so great that each person needs some coercively maintained guarantee that the acts of others will not imperil the pursuit and fulfillment of her interests.”

<sup>16</sup> “Social rights arise, therefore, as a way of affirming – in terms of justice – the importance of understanding human self-realization as reciprocal rather than individual.”

exigibilidade, esta segue limitada pelos mecanismos judiciais, havendo restrições ao campo de ação do juiz para atendê-los quando acionados. Assim, constata-se que os seres humanos não podem ser primariamente concebidos em termos jurídicos no projeto socialista, haja vista que tal modelo social prevê laços intersubjetivos em que os envolvidos se importem e se complementem uns com as outras – noção contrária à ideia de ler os direitos enquanto meios de defesa e reduzi-los a reivindicação privadas.

## 5. Considerações finais

Foi identificado que a concepção de emancipação no jovem Marx aponta incompatibilidades na relação entre direito e liberdade ao pensar sobre os *droits de l'homme et du citoyen*. O conteúdo das Declarações de Direitos na modernidade representa para o autor uma desvinculação da sociedade civil da política, permitindo que ela atue à sua maneira e conceba o indivíduo autointeressado como homem natural. Assim, ao tratar as diferenças materiais como pré-políticas, a emancipação política apresenta um descolamento da noção de *citoyen* da verdadeira dinâmica da sociedade civil, não sendo capaz de abolir os inúmeros particularismos dos membros dessa esfera. Logo, nega que a realização de tal liberdade seja capaz de abolir as determinações do homem moderno, apontando a emancipação humana como alternativa capaz de fazer com que o ser humano se entenda enquanto *ente genérico*. Nesse horizonte, os sujeitos passam a perceber sua interdependência para a satisfação de seus carecimentos.

O próprio conceito de emancipação traçado pelo jovem Marx ganha novas características sob a forma da liberdade social proposta por Honneth. É enfatizado o papel das instituições sociais, as quais dão materialidade à concepção de liberdade, sendo os direitos sociais manifestações dessas instituições que se mostram capazes de oferecer concretude ao ideal proposto de liberdade. Conforme previamente observado, a potencialidade do *social law* já pode ser vislumbrada, em certa medida, em *Lutas de Classe na França* (2012), quando Marx se refere à demanda do direito ao trabalho. Essa potencialidade é ampliada conforme o desenvolvimento histórico dessa categoria de direitos.

Nesse sentido, por meio da análise do caráter integrador dos direitos sociais, nota-se que ocupam um importante papel na realização da emancipação, pois possibilitam o compartilhamento de experiências — seja no processo de luta social no qual são formulados e reivindicados os direitos, seja em sua fruição. Assim, os direitos sociais viabilizam que os sujeitos se percebam como parte de uma comunidade e reconheçam uns aos outros, apreendendo a interdependência entre

eles, o que permite uma transformação na sociabilidade. O resultado dessa mudança são relações que deixam de ser pautadas por interesses egoísticos ao passo que os carecimentos são apreendidos enquanto sociais, havendo a consciência da necessidade do outro para que os seus objetivos sejam satisfeitos e vice-versa. Por fim, pontua-se que para atuarem na construção de um horizonte emancipatório, os direitos sociais não devem ser reduzidos à semântica dos direitos subjetivos, visto que o modelo de comunidade inerente à liberdade visada pressupõe indivíduos que atuem guiados pela solidariedade e não pelo autointeresse.

### Referências bibliográficas

- ATRIA, Fernando. Existem direitos sociais?. In: **Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul**, Porto Alegre, v. 1, n. 56, p. 09-48, 2005.
- \_\_\_\_\_. Social rights, social contract, socialism. **Social & Legal Studies**, v. 24, n. 4, p. 598-613, 2015. DOI: 10.1177/0964663915617860. Acesso em: 15 fev. 2024.
- BUSCH, Hans-Christoph. How Do Rights Affect Our Freedom? On Some Differences Between Hegel and Marx – and Why They Shed Light on Honneth’s Social Philosophy. In: KANDIYALI, J. **Reassessing Marx's Social and Political Philosophy: Freedom, Recognition and Human Flourishing**. New York: Routledge, 2018, p. 102-119.
- CARVALHO, José Murilo de. **Cidadania no Brasil: o longo caminho**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DONZELOT, Jacques. **L'invention du social: essai sur le déclin des passions politiques**. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life**. Cambridge: Polity Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. **A ideia de socialismo**. Lisboa: Edições 70, 2017.
- MARSHALL, Thomas Humphrey. Citizenship and social class. In: MARSHALL, T. H.; BOTTOMORE, T. **Citizenship and social class**. Londres: Pluto Press, 1992.
- MARX, K.; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, [1843] 2010.
- \_\_\_\_\_. **Lutas de Classes na França de 1848 a 1850**. São Paulo: Boitempo, [1850] 2012.
- \_\_\_\_\_. Excertos do livro de James Mill "Éléments d'économie politique". **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, v. 21, n. 1, p. 147-161, 2016. DOI: 10.11606/issn.2318-9800.v21i1p147-161. Acesso em: 17 jan. 2023.

MENKE, Christoph. "Democratic Citizenship and Subjective Rights: Marx's Riddle". *In*: BEAUD, O; COLLIOT-THÉLÈNE, C; KERVÉGAN, J-F. (Orgs.). **Droits subjectifs et citoyenneté**. Paris: Classiques Garnier, 2019. p. 97-107.

WALDRON, Jeremy. **Liberal Rights: Collected Papers, 1981-1991**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. **'Nonsense Upon Splits': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**. Londres: Methuen & Co, 1987.

## NORMATIVENESS OF COERCION IN THE KANTIAN LEGAL SYSTEM IN THREE STEPS

NORMATIVIDADE DA COERÇÃO NO SISTEMA JURÍDICO KANTIANO

Indalécio Robson Rocha<sup>1</sup>

**Abstract:** The purpose of this paper is to argue about how legal deduction based on freedom can promote the normativity of right. Without being able to offer a definitive answer, the debate on the distinction between ethics and right is used as a strategy to address the arguments in favor of a strong and unconditional normativity of right. In this context, it is argued that Kantian right is derived from practical freedom and is a subspecies of morality, from which derives its unconditional normative force. This connection can be made from the objective practical reality of right, through which is perceptible a singular and unconditional legal-normative externality, which should not be reduced to the factual reality of positive right. The consequence of these arguments is that, for legal coercion to be normatively consistent, it must be based on legal reasons, that is, argumentative evidence that can be fundamentally traced back to practical freedom. In the end, a validation procedure of coercion is presented in three steps, clarifying how it would be possible to identify the unconditionality of the right normativity in the legal Kantian system.

**Keywords:** deduction, unconditionality, normativity, coercion, procedure

**Resumo:** *O objetivo deste artigo consiste em argumentar sobre como a dedução jurídica baseada na liberdade pode promover a normatividade do direito. Sem poder oferecer uma resposta definitiva, aproveita-se o debate sobre a distinção entre ética e direito como estratégia para endereçar os argumentos em favor de uma forte e incondicional força normativa do direito. Neste contexto, sustenta-se que o direito kantiano é derivado da liberdade prática e é uma subespécie da moral, da qual provém sua força normativa incondicional. Essa conexão pode ser realizada a partir da realidade prática objetiva do direito, pela qual é perceptível uma externalidade jurídico-normativa singular, incondicional, que não deve ser reduzida à realidade fática do direito positivo. A consequência desses argumentos é que, para que a coerção jurídica seja normativamente consistente, deve ser baseada em razões jurídicas, isto é, provas argumentativas que possam ser reconduzidas fundamentalmente à liberdade prática. Ao final, é apresentado um procedimento de validação da coerção em três etapas, esclarecendo como seria possível identificar a incondicionalidade da normatividade do direito no sistema jurídico kantiano.*

---

<sup>1</sup> Bachelor of Law School from the Catholic University of Santa Catarina in Joinville/Brazil. Lawyer. PhD student and Master of Philosophy at the Federal University of Paraná (UFPR), Brazil, with a research stay (*sanduíche*) at the University of Vechta, Germany (*Universität Vechta*), in 2023. Currently pursuing a regular PhD in Philosophy at the University of Vechta, Germany, under a double supervision arrangement with UFPR, Brazil (*cotutela e dupla diplomação*). This study was financed by the CNPq, National Council for Scientific and Technological Development - Brazil, in Vechta/Germany. Portions of this work were presented and discussed at the “Philosophical Doctoral Seminar” (*Programm Doktorandenkolloquium*) during the summer term of 2023 at University of Vechta. I am grateful for the valuable feedback provided by Professor Jean-Christophe Merle (*Universität Vechta*). E-mail: indaleciorobson.rocha@gmail.com.

*Palavras-chave: dedução, incondicionalidade, normatividade, coerção, procedimento*

## 1. Relation between moral, ethics and right

Distinction between ethics and right is important for any philosophy of right. It emerges as an essential question for philosophy in general, but it is especially decisive for the modern philosophical tradition that has dealt with the theme of justice as a norm for human maxims and actions. Since ethics also has human actions as an object, if the differentiating criteria are absent or are obscure, there are great chances to argue legal notions from ethical notions and vice versa.

What type of action should be imposed by legal coercion? Would it be appropriate to subject a person to a lawsuit that he/she would be forced to donate part of his/her properties to the poor? It seems that this would be a mistake and would place ethics and right on the same level of justification and application and, consequently, of imputability. Such a concern did not escape Kant. As he warned, a misinterpretation that places right and ethics “in the same class [...] must not happen” (MS 6:220)<sup>2</sup>. Therefore, legal and ethical justifications and applications must be differentiated. Reserving the peculiarities of each commentator and interpreter, according to Lopes (2021, p. 14, p. 47 and p. 71) the Kantian debate on the distinction between ethics and right can be summarized in two big positions.

The first position defends the thesis of the independence of right in relation to morality. The categorical imperative would have connection only with the doctrine of virtue and not with the doctrine of right. This position presents two main arguments. The first is that because the categorical imperative is an *a priori* synthetic proposition, it would be incorrect to derive the principle of right from it, an analytic proposition to coercion. As it is sufficient in itself, an analytic proposition would not require another concept to explain it (KrV B10). The logical principles of identity and non-contradiction between the subject (right) and the predicate (coercion) of the concept would determine its logical validity. In other words, it would not be necessary to leave the coercive principle of right itself to find its foundation in the categorical imperative. Hence, it may be called the *argument of analyticity*. The second, which is naturally related to the first, is that in addition to the epistemological aspect of the quality of the propositions, the characteristic of the externality of the right would be another factor that would prevent that derivation. The externality of right would coincide with the acceptance that the motive for action may be other than the duty itself, an operationalization that would be impossible from the categorical imperative.

---

<sup>2</sup> All English translations of Kant's texts used in this paper are from The Cambridge Edition of The Work Of Immanuel Kant in Translation series, although original German and other translations were also used in comparison when one makes necessary. Quotations follow the Akademie Ausgabe's edition. All translations of other texts from other languages into English were made by the author.

For this reason, Kant would have dispensed universality in legal maxims, which would reveal the independence of the legal system in comparison to the moral system derived from the categorical imperative. This position is strongly based on a supposed non-universalizable quality of the legal maxim, a characteristic that gives the legal system a factual epistemological status, namely, positive right. For these reasons, it can be called the *argument of the maxim*.

Ultimately, the interpretation identifies right as positive and coercive right, which can even establish which actions are considered licit or illicit, but never prescribe to the agent how his/her choice (*Willkür*) will be determined. That is why manifestations about a possible morality about right would result from ethics. However, Kant's legal incursions at the *a priori* level would denote possible moral rights without the effectiveness of legal coercion. Authors such as Solari (1949), Ebbinghaus (1968), Kersting (1984), Bobbio (1992), Willaschek (1997, 2002, 2009 and 2012), Kaufmann (1997), Pogge (1998, 2002), Wood (2002), Ripstein (2004, 2008, 2009a and 2009b), Geismann (2010), Faggion (2014) and Baiasu (2016) represent this position.

Prominently, Solari, Ebbinghaus, Pogge and Faggion argue in this direction. Faggion (2014, p. 286) states that “the concept of “outer freedom”, by being negative and external, should be considered an empirical concept”. To Faggion (2014, p. 286), “even the concept of “internal freedom” [...] can perfectly be taken as requiring a merely empirical capacity: the capacity to be persuaded to do or dissuaded from doing, *i.e.*, a capacity for choice of means, and not of final ends”. Pogge (2002, p. 139-140) emphasizes the distribution of external freedom by the “Pareto efficiency” “instantiated” in positive right as a description of what “right is”. Ebbinghaus (1968, p. 114) considers the “experience” as the exclusive source of “legal theory”. Finally, Solari (1949, p. 213 ff.) reduces the *a priori* to the mere condition of possibility of legal experience – and not assessment or correction – for a science of coercive positive right. The identification of the legal system with positive (strict) right as a means of coercing other subjects becomes evident in such approaches. In other words, its normativity would be only strict empirical universality.

Although the defense of the independence of right in relation to morality shows concerns about the role of the State in the sphere of individual freedom of the citizen, it brings with it weaknesses. It presents difficulties in articulating an *a priori* (unconditional) right even when Kant intended for this purpose several pages of what Willaschek (1997, p. 220) called the “official view” of the *The Metaphysics of Morals*, subdividing it into two doctrines: of right and of ethics. For that position, Kant would have failed on this point. There would not effectively be a subdivision of morality into right and ethics, because the legal system would constitute itself independently,

according to its own rules. The legal-moral *a priori* could not be considered a criterion for evaluating positive right as a systematic element of the doctrine of right.

The second position sustains the distinction of right specifically in relation to ethics, but considers it as a subspecies of morality. Ethics and right derive from the same normative source, namely morality, whose maximum principle is based on practical freedom, the categorical imperative and the moral law. There is a conceptual distinction concerning the relation between gender and species, but the nature of normative force is the same. Although interpreters such as Willaschek (1997, 2002, 2009 and 2012) and Nance (2012) acknowledge that there is textual evidence for both groups of commentators and interpreters to substantiate their views, it is undisputed that Kant's initial textual position in the *The Metaphysics of Morals* was make such a link. There are several clear and direct passages in this broad sense<sup>3</sup>, which positions the debate in the hermeneutic rather than exegetical field, that is, whether Kant would have been successful in his initial project of doctrine of morals or not. Following Willaschek's (1997) and Wood's (2002) interpretation at the point, Nance (2012, p. 545) notes that "Kant does not provide an explicit deduction linking the categorical imperative to the universal principle of right". While this is a fact, this position argues that it is not sufficient evidence for the breakdown of right's connection with morality.

As a result, the legal system must bind itself to morality in order to be systematically consistent with practical philosophy as a whole. Morality is considered a criterion for evaluating right as part of the doctrine of right. Its relation is established directly with the scope, limits, purposes, and conditions of the exercise of legal freedom. An immediate implication of a legal *a priori* is the binding of agents to unconditional practical necessity, whose normative force is empirically purified. Gregor (1963), Ludwig (1988, 2002), Mulholland (1990), Rosen (1993), Terra (1995), Habermas (1997), Höffe (1996, 1998), Guyer (1996, 2000, 2002, 2005, 2016), Beckenkamp (2003, 2009, 2018), Almeida (2006), Flikschuh (2007), Tonetto (2010), Nance (2012), Martins (2012), Zöllner (2013), Calovi (2013), Trevisan (2014), Klein (2014), Merle (2014), Horn (2016), Torres (2018) and Durão (2020), represent this position.

Without being able to offer a definitive answer regarding the debate and not being this the objective of this paper, one tries to understand its nuances and identify what possible contributions can be made to a notion of redistributive justice based on the Kantian system. In this sense, specifically, Guyer (2002) offers important arguments that summarize the panoramic view of the

---

<sup>3</sup> MS 6:205; 207; 214; 215; 218, especially the footnote; 219; 220; 221; 222; 225; 226; 227; 228; 239-240; 252.

second group, especially against the argument of analyticity<sup>4</sup>. Because arguments are relevant insofar as they contribute to the purposes of this paper, their nuances will be better explored in the following topics. Thus, the focus here will be examining reasons contrary to the argument of analyticity, relegating the examination of the argument of the maxim to another moment.

Therefore, the involved problem in the hypothesis of freedom not being the foundation of right will be exposed (topic 2). The relation between deduction and the reality of right will be presented as a decisive moment of its normativity (topic 3). Successively, a circular procedural approach will be suggested to the real legitimation of coercion (topic 4), finally showing how the unconditionality of right could be important to redistributive topics.

## 2. Freedom reality and right

Guyer presents important contrary points to the argument of analyticity. Its fragility lies in the strictly logical interpretation of the relation between analytical and synthetic propositions. For him, it is not enough to assess that the right cannot be derived from the categorical imperative exclusively from general logic. In addition to being logically consistent, it needs to be convincing from a practical point of view, that is, reasons can be given why it is possible to obey the right. The analytic procedure “must not go so far that in the end the object itself disappears” (Log 9:64).

This does not seem to be possible with the general logic because *per se*, it abstracts from the objects of knowledge to deal only with the forms of thought. Thus, from a practical point of view, there is a relation between offering reasons, convincing and referring to objects, whether *a priori* or *a posteriori*. As Guyer (2002, p. 26) observes, “Kant himself does not assume that the logical character of analytic judgments relieves us from all further obligation to justify them”. Even though a practical justification procedure can make use of aspects of general logic, the establishment of the normative force of legal binding of the agent must refer to objects. The fact that the principle of right can also be logically proved by the principle of noncontradiction or of identity, does not follow that it is exclusively analytical or that it should not be known by relating it to more fundamental principles or concepts, whether analytical or synthetic.

The analysis of the relation between right and morality is not an easy task, especially due to all the complexity involved in the *Doctrine of Right*. Kant's movements involve various types of arguments, from practical analytical propositions (e.g., principle of right, MS 6:230, § C) to

---

<sup>4</sup> Although they argue in favor of the connection between right and morality, Flikschuh (2007) and Tonetto (2010) are exceptions to such a panoramic view, as they do not agree with Guyer's (2002) approach contrary to the argument of analyticity.

theoretical ones (e.g., empirical possession, MS 6:250), in argumentative movements that sometimes are related (e.g., postulate of practical reason, synthetic principle of acquired rights, MS 6:246, § 2, in relation to the principle of right), sometimes they are contrasted (legal possession, MS 6:249, § 6, in contrast to empirical possession). *The Metaphysics of Morals* erects a system of propositions of the most varied types, with diverse criteria and contexts.

At all these times, the concept of practical moral freedom is presupposed by Kant (MS 6:214). Therefore, it implies its property of being an unconditioned cause for human action, substantiating the agent's exercise of freedom. From this broad moral notion of practical freedom, can be derived the notions of legal freedom (MS 6:237) and inner freedom (MS 6:407), subdivisions of the entire doctrine of morals. While both lead back to the practical moral freedom, right belongs to the domain of morality. The hard core lies in *how* to relate right to morality in this presented structure, whose strictly logical reading seems not to be enough.

As practical moral freedom is a reality for the agent (KpV 5:30-32; MS 6:252) through his/her conscience (MS 6:221), right must necessarily be grounded in it. If it is not connected to this original source of freedom, from which ethics also comes, then it cannot be considered legitimate from a practical point of view. Since right is not connected with practical moral freedom, there would be a big problem in affirming the possibility of legal imputation based on a law of freedom. Unlike ethical actions, legal actions would not be expressions of the agent's exercise of freedom.

If the action does not express the individual's freedom, how can we justify that the agent ought have acted in accordance with the right? If he/she does not act, why ought he/she to be held accountable? How can you justify that it is rational to impute him/her for his/her action, since pure practical reason would only determine choice from an ethical and not a legal point of view? If it is not possible to minimally answer such questions, positive right will be reduced to a mere technique of social control, empirically conditioned, contradictory to the aforementioned broad notion of freedom. So what evidence can be offered to justify that the right is binding from a morally broad perspective?

### **3. Deduction as a means of proof of the reality of the right**

A beginning of proof is identified when Kant uses the expression postulate (MS 6:231). Against Willaschek (1997, p. 220, 2010, p. 68, footnote 9), Guyer (2002, p. 27) observes that by “calling a principle of right a postulate, Kant may mean to suggest something about *how* such proposition must be proved, but not that it cannot be proved”. In Kant's oscillation between

denominations of principle and postulate, there is evidence of an attempt to emphasize a possibility of proof of binding to right. Evidently, this proof cannot be the same required by the probative perspective of theoretical philosophy since the argumentative level of right here is the practical one.

Guyer's interpretation presents the connection between right and morality by resorting to proof of the objective reality of right. In this way, its foundation and proof based on practical freedom require a transcendental deduction. The classic excerpt from the first *Critique* quoted below is important for the notions of transcendental deduction and practical objective reality:

Jurists, when they speak of entitlements and claims, distinguish in a legal matter between the questions about what is lawful (*quid juris*) and that which concerns the fact (*quid facti*), and since they demand proof of both, they call the first, that which is to establish the entitlement or the legal claim, the **deduction**. We make use of a multitude of empirical concepts without objection from anyone, and take ourselves to be justified in granting them a sense and a supposed signification even without any deduction, because we always have experience ready at hand to prove their objective reality. But there are also concepts that have been usurped, such as **fortune** and **fate**, which circulate with almost universal indulgence, but that are occasionally called upon to establish their claim by the question *quid juris*, and then there is not a little embarrassment about their deduction because one can adduce no clear legal ground for an entitlement to their use either from experience or from reason (KrV B116-17).

This passage is especially important when relating transcendental deduction to a justification procedure, whereby one requests the normative legal foundation of a concept rather than being satisfied with mere factual explanations. “Fortune” and “fate” are not merely empirical concepts and therefore must necessarily be normatively evaluated from the point of view of freedom, the cornerstone of the practical system. The principle of right presupposes freedom as its foundation and from this assumption other deductions are possible. Because agents have freedom, they can be held responsible for their actions, as long as this bond can be justified. This means that the mere statement of brute facts without a normative moral assessment – more specifically legal – does not produce what Kant calls “objective (rightfully-practical) reality” (MS 6:251). This is because “an act of freedom cannot (like a natural effect) be deduced and explained in accordance with the natural law of the connection of effects with their causes, all of which are appearances” (MS 6:431).

A traffic accident can be considered a brute fact by the simple description of a driver colliding with another, but this does not mechanically result in the exercise of his/her freedom. If from this fact it is possible to deduce some “imputability”, both ethical and legal, to reach “legitimacy” (KrV B117), such a conclusion must be presented through normative deductions about the interpretation of the case. Otherwise, the brute fact will not have “practical objective reality”,

but only an “objective reality”, which could simply be called theoretical. Consequently, an imputation based solely on such theoretical grounds would be illegitimate. Hence Guyer (2002, p. 30) consistently argue that

[...] claims of right, as opposed to mere descriptions of fact, can never establish their objective reality by a direct appeal to experience. While particular claims of right are not the same as principles of right, of course, surely this suggests that, if principles of right are to be shown to have binding force for us, which can hardly be shown by an appeal to experience, the concepts on which they are based must have their objective reality established by some form of deduction.

Certainly experience is important because it limits knowledge. Any type of knowledge, whether practical or theoretical, is conditioned to the forms of human representation of understanding, through which the diverse will be synthesized producing an object. In its most general meaning, Kant understands by synthesis “the action of putting different representations together with each other and comprehending their manifoldness in one cognition” (KrV B103). “Only the spontaneity of our thought requires that this manifold first be gone through, taken up, and combined in a certain way in order for a cognition to be made out of it” (KrV B102). Synthesis is presupposed in the procedure of transcendental deduction of any proposition, analytic or synthetic. Regardless of the type of proof offered, whether *a priori* or *a posteriori*, analytic or synthetic, the deduction of the proposition resorts to synthesis.

Therefore, the proof of practical objective reality depends on a synthesis of representations, whose notion already presupposes an analysis. Every “combination, whether we are conscious of it or not, whether it is a combination of the manifold of intuition or of several concepts, and in the first case either of sensible or non-sensible intuition, is an action of the understanding [...]” (KrV B130). An act “executed [...] only by the subject itself” (KrV B130). This “action must originally be unitary and equally valid for all combinations, and that dissolution (**analysis**), that seems to be its opposite, in fact always presupposes it” (KrV B130).

From the conceived synthesis and analysis, it is possible to project the right from the perspective of objective practical reality, in addition to a merely logical one. On the one hand, analysis alone is not enough, since “prior to all analysis of our representations, these must first be given, and no concept can arise analytically as far as the **content is concerned**” (KrV B103). From a logical perspective, it is possible that only by analysis, a concept is consistent in itself by the analytic relation of subject and predicate. On the other hand, this does not derive the legitimacy (content) of its application considering experience, even if anticipating it in *a priori* terms (KrV B84). For practical purposes, this legitimacy must be normative, an expression of how the world ought to be. In this sense, the principle of right may be analytically consistent with coercion, but

without deduction as proof of its objective reality it would be arbitrary. To claim that the right is analytic of coercion is both logically correct and practically insufficient. This is especially important for right when one thinks that its definition and application must be legitimate.

In other words, reality is previously represented through the synthesis of the diverse, which can be “raw and confused and, thus in need of analysis” (KrV 103). As in the example of the traffic accident, a first immediate representation is the “raw” fact of the crash. However, the measurement of the exercise of freedom in the context is not immediately obvious or can even be “raw” and “confusing”, requiring due “analyses”, *e.g.*, by a police or judicial legal instruction. Conceptually, legal coercion is a possibility, but its “competence” or “authorization” (MS 231-32, § D and § E) will be legitimized only after the establishment of its objective reality based on freedom. Otherwise, it will be arbitrary, as a State that intends to control the private freedom of the citizen – as such the point of the defense of the independence of right.

Although the sense or meaning of objective legal-practical reality does not derive from experience, it is certainly based on legal praxis. It applies “to cases that come up in experience” (MS 6:205) from representations. Evidently, the receptivity of the traffic accident is initially perceived from a theoretical perspective. A cause and effect are immediately identified between the crash of the car (cause) and the deformation of the other vehicle (effect). However, whether there is an originating cause based on freedom (a “special kind” of “cause”, *cf.* GMS 4:446) that could have determined that brute fact is not immediately obvious. The transcendental deduction needs to start from the human cognition of the principle of causality, which initially resorts to theoretical cognition. However, for practical purposes, it does not end there.

Although difficult and not much investigated by commentators<sup>5</sup>, distinguishing between theoretical and practical cognition is necessary, after all it constitutes one of the fundamental topics about the possibility of practical objective reality. Only by considering it, is it possible for it to be conceived. Given the present exposition, the distinction will be based on the type of proof required in both types of cognition, a strategy that Guyer (2002, p. 33) also uses.

Unlike a proof of general logic that abstracts from every object of knowledge, theoretical and practical cognitions require the corresponding object. Theoretical cognition requires the proof of the features of the object concept in experience, then that the absence of correspondence between the proposition and the object results in an absence of knowledge. However, practical cognition requires a different kind of correspondence. The quality of the justification is evaluated by the

---

<sup>5</sup> This fact is recognized by Willaschek and Watkins (2020, p. 3196) and Kain (2010, p. 211).

deductions made from the concept or principle for purposes of legitimation in the practical use of reason. Willaschek (2002, p. 78-79) suggests the denomination of insights for the “theoretical cognition [...] of practical rules”, just as Kant (MS 6:218) also speaks of “practical rules”<sup>6</sup>, and Guyer (2002, p. 33) points out that the form of practical laws and what they reveal are “matter for *practical* cognition rather than *theoretical* cognition”.

As adduced by Kant, it is a question of knowing what exists (to be) and what should exist (ought to be) (KrV B661). In the first case, scientific instruments can provide evidence of the object in question in the experience. In the second case, one can consider the type of proof as an argumentative structure that involves several argumentative elements, including theoretical ones, in a deduction strongly based on freedom (moral, and legal) or on pure practical reason itself. Although theoretical elements are included in the deduction process, for legitimation purposes, they cannot be considered more relevant than freedom, once there is a priority of practical reason over theoretical reason (KpV 5:121).

While theoretical cognition starts from the “evidence of experience” (MS 6:215) to know the object, practical cognition takes the opposite movement. It postulates (KrV B661) and departs from *a priori* principles for determining the object (MS 6:215). Determination of the object initially occurs through the *a priori* cognition of how the object must exist to apply it to experience, formatting and adapting it *a posteriori*, without waiting for its complete realization in reality, but only an “approximate to it” (MS 6:205).

#### **4. Coercion and objective practical reality**

How then to relate this approach of objective practical reality with legal coercion? Based on the arguments presented, the normativity of legal coercion will depend on the proof of its practical reality. Guyer's (2002) arguments allow for establishing a strong connection between practical freedom and the principle of right at a metaphysical level, justifying the unconditional normativity of right. However, it seems possible to advance the arguments for justifying the principle to the other levels of coercion, for example, based on the legal acts of a Republic.

That broad sense of deduction presented above will be necessary for the conception and application of coercion, at least to be considered legitimate. This is not the same as saying that the mere possibility of coercion is not enough to characterize a first step in preserving legal freedom. Indeed, Kant claims that right “can locate the concept of right directly in the possibility of

---

<sup>6</sup> Kant also refers to duties as possible objects of practical-theoretical knowledge in MS 6:218.

connecting universal reciprocal coercion with the freedom of everyone” (MS 6:232). It should be noted that it only says that “the concept” can be “located directly” by this analytical evaluation – not its content.

By the “principle of its being possible to use external constraint that can coexist with the freedom of everyone in accordance with universal laws” that it will be possible to “determine his choice” in “accordance” with the “everyone’s consciousness of obligation in accordance with a law” even if not “may” nor “cannot” “appealed to [it] as an incentive” (MS 6:232). The possibility and determination of choice seem to be two distinct moments. Mere possibility is a ground of determination of choice sufficient to right without, however, actually determining it immediately. The transition from possibility to its application (determination) is not automatic and requires justifications at whatever level is thinking about coercion<sup>7</sup>. The classic creditor example offered by Kant remains instructive today:

Thus when it is said that a creditor has a right to require his debtor to pay his debt, this does not mean that he can remind the debtor that his reason itself puts him under obligation to perform this; it means, instead, that coercion which constrains everyone to pay his debts can coexist with the freedom of everyone, including that of debtors, in accordance with a universal external law (MS 6:232).

With this excerpt, it is perceptible that the basis of subjective right (imposition of a duty to the other) lies in the presupposition of conscience that the other has about his/her duties, although the creditor cannot access it. This step of coercion is rightly attributed to the mark of mere “possibility”. However, the application of coercion is not mechanical and will depend on deductions that can establish the relation between the not fulfilling of duty by the debtor and the right of the creditor to charge it. That is, the creditor must demonstrate that it has the “right to require” the payment of the debt since the mere fact that the debtor does not make the payment does not automatically result in his/her responsibility. In this sense, the creditor must, *e.g.*, adduce mainly positive legal reasons; must demonstrate that it constituted a contract and that the legal system allowed it to perfect such a deal. Having done this, it will certainly be conceivable a violation of freedom, whose beginning occurs in the experience, but needs to be normatively validated, either initially by the positivation of coercion (legislative), or in its use by the creditor in the protest of the debtor's name (following executive rules), or in its coercive application (judiciary). In other words, the creditor needs to demonstrate that the delay is illegal (delinquency) for coercion to be employed.

---

<sup>7</sup> At least, these levels can be identified in the state of nature, by self-defense and in the civil state, in its institutional positivation by the legislative power, its use and specification by the executive, its application by the judiciary or by others legal professionals and, privately, by citizens, through contracts.

This step of coercion could be attributed the label of “reality”, whose arguments of the creditor will aim to demonstrate its “practical objectivity”. Hence, the “practical objective reality” in the scope of right. In this operation, the creditor will not need to question the agent's internal motivations for the default, nor explain his/her own motivations for the debt collection, but certainly must demonstrate that the default occurred based on the freedom of the debtor. Likewise, it will always be up to the recipient of coercion to be able to state their reasons, which are also based on freedom, an essential equation for the balanced use of coercion. That is why, in order not to be arbitrary and illegitimate, in an executive judicial process it will always be possible for the debtor to present his/her defense reasons for the default as due process of law and, thus, contribute to the definitions of the reality of the case.

It may be conceivable, for example, that the debt was only unpaid because the debtor did not have the opportunity to pay it on time, which is a defense argument. If this is proven, any default must not be charged from the debtor, even if the principal obligation does, because this manifestation of prior freedom was not affected by the supervening fact. Therefore, the contractual benefits and considerations already established by the agents from their private contractual freedom – that is, when they closed the contract – must be applicable by the judiciary by syllogism – not allowing forced collections by the unilateral choice of the creditor. This will result in the necessary collection of the main obligation based on the freedom of the parties, but any coercion must be defined and applied regarding reparation or punitive damages consequences, such arrears.

This statement raises an important topic and subject in several current discussions about what is actually called “legal post-positivism” or “neoconstitutionalism” and can increase the example of the creditor. The use of the Brazilian Civil Code here is pertinent. Article 396 stipulates that “if there is no fact or omission attributable to the debtor, he/she does not incur in arrears”. This is the exact legal positivation of what was said above based on the *Doctrine of Right*. However, Article 397 defines that the “default of the obligation, positive and liquid, at its end, constitutes the debtor in arrears by operation of law”. In other words, if someone assumed a positive and liquid debt, to be paid on a certain day, the simple act of not paying it would be enough to constitute in arrears. Article 397 is inconsistent with what has been asserted based on the Doctrine of Right. The question now is whether any judge could mischaracterize the arrears by appealing to the “proof of objective reality” of default. In general, it is anticipated that the answer can only be negative. As said, the process of legal justification involves theoretical elements, even if evaluated from the point of view of freedom. In this sense, the legislator, armed with data from the experience of a given

society, can adapt positive right through legal fiction, *e.g.*, based on prudence, which best preserves freedom in that society.

This can be identified in the Brazilian Civil Code. It is fully conceivable that a positive and liquid debt to be paid on a certain day may not be paid as a result of a fact or omission not attributable to the debtor, pursuant to the diction of Article 396. Assuming that it is an elderly person who does not know the technological means of payment and who needs to go to a bank to make the payment if there is any kidnapping on the way that prevents him/her from paying the debt, it would not be fair to attribute responsibility to him/her by arrears. Nonetheless, Article 397 of the Brazilian Civil Code does not provide such a hypothesis of exclusion of imputability and the elderly will remain responsible for the default in the debt<sup>8</sup>.

However, certainly, the degree of justice present in decisions of this type can always be the object of contestation. On the one hand, the example illustrates the difficulties inherent to the relation between normativity and facticity in right. On the other hand, it helps to exemplify the role of normative justification of coercion. Even when the legislator itself provides that coercive hypothesis on article 397 of the Brazilian Civil Code, the criterion of freedom makes it possible to criticize the legal provision from an unconditional practical point of view, making it possible to rethink it. Unconditionally, the rational imperative operating on the point would be its exclusion from the Civil Code, although the material issue of default should be previously addressed and dealt with at the state level. This would be an example of reform based on the “practical reality” of right.

Even in the face of such difficulties, it would be hard to defend that it would be possible for the creditor to interfere directly with the debtor's property by their own will to charge, without the necessary intervention of an impartial third party (judge) legitimized to execute the coercion; nor that it would be forbidden to the debtor to exercise due process of law, presenting his/her version of the reality of the facts (access to the judiciary) as a practical reality. Both assertions are only possible if thought for the balance of preserving freedom by the equation of the law of coercion from a real and practical point of view, that is, for the collection to be legitimate. In this case, a certain kind of procedure with real elements will be requested for legitimate coercion. The sore point demonstrates that the mere logical possibility of coercion is not enough to define its practical objective reality and, therefore, obtain legitimacy, regardless of the level at which it is considered (legislative, executive, judiciary, business, etc.).

---

<sup>8</sup> The establishment of this legal provision by the legislator may result from an assumption of general prudence (*e.g.*, negative effects of the incentive to delinquency), by which it is presumed that, strictly, the default of a positive and liquid obligation with a certain term will always result from the freedom of the agent. As a matter of sovereignty and obedience to the positive right, legal fiction in general must be observed, especially due to the primacy of the legislative over the judiciary.

The notion of freedom is very important at this point when related to practical cognition, especially from a legal perspective. As a postulate, agents must start from the principle of right as the basis of a deduction for the application of coercion that must be precisely *analogous* to mathematics, although this precision must be gradually contextualized, *e.g.*, precision levels of legislations, execution orders, sentences (verdicts), negotiations, etc. This is possible from the establishment of objective reality, especially because mathematical precision will be applied to empirical elements, *e.g.*, quantity and quality of coercive impositions (*e.g.*, of arrears).

Kant corroborates the assertion when he says that strict right must have such precision: “the doctrine of right wants to be sure that *what belongs* to each has been determined (with mathematical exactitude)” (MS 6:233). In this sense, the determination of “each one's own can” only be carried out *a posteriori*, with an *a priori* legitimation. For this, a real demonstration of the exercise of freedom that violated the right of the other is required. Mathematical exactitude is, in this aspect, the most concrete possible latitudinal determination of the legal duty, even starting from those levels that can be previously specified, *e.g.*, legislative, executive, judiciary, business, etc. until come to back practical freedom.

The essential is that the deduction of coercion based on freedom is the mark for attributing legitimacy to right, for which it can be called “legal coercion”. At this point, with reason, right and coercion “mean the same thing” (MS 6:232, § E), when *properly* justified. Otherwise, it will be nothing more than an illicit example, that is, an *illegitimate* and *unjust (facti) coercion*.

By all these parameters in perspective, the relation between right and coercion could be represented by what will be called here a *circular procedural approach*, that already is considered systematically in the Kantian legal philosophy. What will be done here is just an explanation about that. For its exposition, different moments of the *Doctrine of Right* will be used. The approach consists of, at least, the following steps: initial, intermediate, and final.

### **a) Concept of right: right = coercion. Initial step**

Initially, this formula represents a logical-conceptual analyticity. Through it, it can be stated that “right is coercion” based on what Kant calls the “possibility of connecting universal reciprocal coercion” (MS 6:232). It is claimed that

[t]his proposition says, in effect, that right need not be conceived (emphasis add) as made up of two elements, namely an obligation in accordance with a law and an authorization of him who by his choice puts another under obligation to coerce him to fulfill it. Instead, one can locate the *concept of right*

*directly in the possibility* (emphasis added) of connecting universal reciprocal coercion with the freedom of everyone (MS 6:232).

In terms of *conception* (and this word is important), its possibility means that the predicate “coercion” is intrinsic to the subject “right”. It must be *conceivable* at the same time as a determination of the will of others. Apparently, this is an *a priori* statement – prior to experience –, unconditionally and apparently without content, that is, merely logical.

However, this absence of content is only apparent. If this conceptual analyticity were devoid of any content, the arguments presented earlier based on Guyer (2002) would be inconsistent with the systematization outlined here. The argument of analyticity would prevail. When Guyer (2002) presents the deduction of the principle of right based on freedom, it seems to be identifiable that even for the mere conceptual possibility of right there must be an objective content. It is known in advance that reciprocal human actions (direct and indirect) interfere with the freedom of others. For example, innate common possession and unsociable sociability are minimal descriptive conditions that expose the interferences of human actions with freedom. Human subjective conditions are accepted for the establishment of the principle of right in an imperative way (MS 6:231), ordering non-interference with the freedom of others. Therefore, the initially logical-conceptual possibility receives a content.

Nevertheless, this content is *a priori*. It is the *a priori* assumption that agents know their legal duties in relation to others, possible only through the categorical imperative (*ratio cognoscendi* of freedom). Subjective elements such as factual reciprocity of actions, common possession, and human anthropology make it possible to understand the legal duties arising from humanity itself. Although, as it is *a priori*, its representations may still be obscure and need proper analyses, requiring the real specifications of its representation.

It is acceptable that the agent is aware that *harming* the other is wrong, even though there are difficulties in clearly defining what this may mean in the experience. Kant recognizes this when he addresses the subjective ground of the right of necessity (MS 6:235), where the agent's justification (self-preservation) for his/her action is not legally legitimate. Even with the notion that he/she should follow the duty of not harming the other, the agent still commits a harm against his/her partner – killing him/her for the sake of his/her own preservation<sup>9</sup>. The right of necessity reveals an *a priori* content that indicates to the agent that his/her conduct is legally wrong from the point of view of reason.

---

<sup>9</sup> This is the classic example of castaways of a shipwreck who have to fight for a single plank to stay afloat and survive at sea. One of them kills the other to survive

Because it is wrong, it must be judged as *culpable* (MS 6:236). Therefore, there is the *possibility* of attribution of responsibility and the agent could still be punished for his/her action. At this point, the *possibility* is a keyword in the face of the argument of analyticity. When evaluating the factual context of the case, the court could conclude both by the *application* and by the *non-application of coercion*, precisely due to the atypical factual situation in which the agent found himself/herself. As Kant says, the "judicial verdict" was "uncertain" (MS 6:236). Although the agent knew that harming his/her partner was wrong, the initial *a priori* bond would not have enough force to analytically justify the coercion. Since there is no objective foundation of reason to exempt him/her from his/her responsibility, what will exempt him/her from coercion is "*impunity subjective*" (MS 6:235). That *a priori* knowledge that the agent knew did not have sufficient normative force to determine the coercion on him/her.

Although the example reveals an initially weak normative force, this minimal *a priori* knowledge of legal duties would hardly be denied. It is through the *a priori* affirmation of the second duty of right (*neminem laede*, MS 6:236) that the obligation to enter the civil state arises. It seems to be precisely through the mere idea of violation of this duty that the greatest injustice arises in wanting to remain in the state of nature (MS 6:307). Its recognition moves the entire Doctrine of Right.

In spite of that, the *a priori* aspect of legal philosophy is not enough to deal with real legal problems. Nor does Kantian philosophy claim to be self-sufficient in this way. Especially in an analytical perspective, thus Kant says, "all analytic definitions are to be held to be uncertain" (Log 9:142). Even in the elaboration of an analytic concept "one can never be certain here whether the analysis has been complete" (Log 9:145). This is a first step towards legitimizing knowledge of the right, but it should consider experience in order to identify legal problems and address them with legitimacy. It is precisely in this that resides the whole issue of the tension between the innate right and the acquired rights (MS 6:257); equally, this is the political problem of unilateral legal decisions of choice in the state of nature (*beati possidentes*) (MS 6:264). In both cases, the *a priori* dimension of legal philosophy requires a further step towards experience, returning to the *a priori* after the normative evaluation of the empirical dimension. The peremptoriness of property rights implicated by the civil state – a synthetic *a priori* proposition – is an example that the initial *a priori* normative force is not sufficient by itself to legitimize actions initially permitted by it.

In other words, the *a priori* is sufficient to initially link the agent's responsibility to the coercive right, but it is only after the actual processing of the a posteriori content that there will be the legitimacy of the coercion and strong validation of that initial weak link. In these terms, saying

*a priori* that “right is coercion” is correct, having a background of objective legitimacy, but it will need to be procedurally validated from reality. It should be noted that the *a priori* analytical quality of the right is not denied, nor is it defended that it is not binding. The point is the force it has, which is sufficient to assert an initial level of bind, but insufficient to characterize the legitimacy of the agent's complete determination. This leads to the second moment.

### **b) Effective legal reality: violation of freedom → coercive right. Intermediate step**

Instead of expressing this formula in affirmative terms, it would be better to represent it through a question: “Is there a violated right?”. In other words, was there a nonfulfillment of duty that legitimized the victim to exercise his/her right, which is *a priori* coercive? Having sufficient reasons to consider the theoretical reality as legally effective, certainly based on the freedom of agents, it is possible to move from the initial possibility to the actual exposition of coercive right. Rather than the coercive right being considered only from an *a priori* point of view and immediately applicable, the legal reality of the conditions for the application of the right needs to be established.

In this step, the theoretical conditions for the universalization of legal normativity will be established. In other words, by accepting the contingency of reality, there will be an influx of theoretical aspects of right, which must be permanently evaluated through the unconditionality of freedom<sup>10</sup>. This seems to be the "concordance" or "consistence" (cf. KrV B186) between the law of freedom and the coercion mentioned by Kant:

The law of a reciprocal coercion necessarily in accord (emphasis add) with the freedom of everyone under the principle of universal freedom is, as it were, the *construction* of that concept, that is, the presentation of it in pure intuition *a priori*, by analogy with presenting the possibility of bodies moving freely under the law of the *equality of action and reaction*. In pure mathematics we cannot derive the properties of its objects immediately from concepts but can discover them only by constructing concepts. Similarly, it is not so much the concept of right as rather a fully reciprocal and equal coercion brought under a universal law and *consistent* (emphasis added) with it, that makes the presentation of that concept possible (MS 6:233).

Kant distinguishes between the *concept* of right, – what can be indicated as being the initial possibility of right – from its *presentation*. Presentation of that concept requires *pure intuitions*

---

<sup>10</sup> In discussing the factual closure of humanity on Earth's surface, Pinzani (2022, p. 205) highlights that “no matter how metaphysical [pure] the principles of law may be, they cannot neglect this empirical fact”. Pinzani repeatedly emphasizes that, for Kant, human experience is an essential condition for the application of “rational right”. Kant already elucidated this aspect in his *Doctrine of Right* in MS 6:205 and ss., but Pinzani goes further, clarifying and deepening this idea, albeit in a preliminary manner, remaining in the initial step of coercion proposed before. This article expands this aspect of the Kantian doctrine, detailing the application of legal coercion with the greatest possible concreteness.

(space and time) and to make his point, Kant resorts to the analogy of the physical law of the equality of action and reaction. Through this analogy, it is demonstrated that the possibility of coercion – *a priori* – does not have conditions to measure the quantity and quality that will represent the coercion of the right. The spheres of freedom resulting from that analogy demand the objectivity of reality.

That is why “reason has taken care to furnish the understanding as far as possible with a priori intuitions for constructing the concept of right” (MS 6:233). Only after verifying the theoretical conditions for the violation of freedom in space and time, that is, the practical-theoretical establishment of the condition for applying coercion, will the analytical formula of coercive right receive a practical-normative content *a posteriori*. That initial *a priori* content will now receive an *a posteriori* specification with empirical contours relatively established – such as *beati possidentes*. Here a particular claim of right may be offered by experience, though does not yet have the unconditional force of reason, but a mere expectation about this force. Such a claim can come from legislation, court decisions, decrees, contracts, or merely *a priori* notions, such as the claims of fundamental rights that, in a Kantian language, can appeal to *a priori* objects as a basis (common possession, general will, humanity itself, kingdom of ends, etc.).

However, the claim will not necessarily correspond to the final coercive right – just like the problem of the quantity and quality of *beati possidentes*. As the exercise of a right always takes place in relation to the other, the recipient has the right to the due process of law – just like the role of the universal will for peremptoriness of property. For this reason, the calibration of the result of the analogy of the physical right of action and reaction, which accepts the contingency of reality, can result in coercion that is not exactly what was initially claimed. This is either from legislations, verdicts, decrees, contracts, or, precisely to the point, from a merely *a priori* perspective.

This seems to be the result of the “construction of the concept of right” that will allow its “presentation” subject to and “consistent” to the universal law, that is, freedom. Once the process of legal justification is passed and the theoretical conditions for application are established, the “coercion necessarily in accord (to the concept of right)” will allow affirming the necessary application of the right. That is the necessary application of coercion. Hence, there will be the necessary objectivity of legitimation, reciprocal, egalitarian, and proportional. Therefore, the right remains coercion, even if the general *a priori* level of this statement needs to be specified in order for it to be legitimately applicable, that is, to bind the agent from a real point of view.

**c) Legal necessity: violation of right → coercive right = objective basis. Final step**

After the real claim step, there will be an “objective basis” for “exercising the right (before reason and before a court)” (MS 6:236). But this basis needs to be validated from a practical point of view. As Kant says when dealing with the right of necessity and the problem of the subjectivity of the agent, what “someone by himself recognizes on good grounds as right will not be confirmed by a court” (MS 6:236). What the agent thought by himself/herself as something unjust, can be obtained “indulgence” before the court. This is precisely the adequacy of reality to the competence or normative authorization derived from the justification of coercion, for what a person thinks of as his/her right may not necessarily correspond to what is objectively a right. As the claim of “his/her right” is nothing more than the imposition of the “duty” that the other ought to have already fulfilled, the procedural aspect involving reality is essential for the right of coercion to legitimize this claim.

Returning to the *Doctrine of Right* example, the creditor can claim a charge of USD 15,000.00, to be paid through *animals*. *A priori*, coercion would be imposed by stating the following: “You must have observed your duties in not harming me, which are represented in quantity X and quality Y and, for not having observed them, you will be obliged by the authority to fulfill them”. It is important to note the *indetermination* of what could represent the boundaries of the duties of not harming the other. The argument of analyticity proposes that the second part of the statement (coercion/predicate) would derive intrinsically from the first (right/subject). This is correct if, on an *a priori* level, considers that the agent's right means, at the same time, the forced execution of something *still undefined*. At the *a priori* level, the statement seems legitimate – remembering that there is an initially legitimizing *a priori* content –, but from the real point of view it does not yet. How to charge someone without knowing *exactly* what to charge? There is a legitimate initial claim at a certain level, but it still needs to be better instructed in another.

In the *individual* view of the creditor, the undefined quantity and quality of what would objectively represent his/her right should coincide with that initial claim of USD 15,000.00, in *animals*. It is to say: “You must have observed your duties not to harm me, which are now represented in a charge of USD 15,000.00, through *animals* and, because you have not observed them, you will be obliged by the authority to fulfill them”. However, for its legitimation, when passing through the procedural aspect that involves reality, the structure *can* receive contents *a posteriori* identical or different from what was initially claimed. Accepting the contingency of reality there is always the possibility that the constitution of the contract was wrong, the values

were incorrectly noted, the arrears were not constituted, and so on, all real factors that imply the boundaries of coercion or even its very existence. If there is no validation of the initial claim, it will be the same as saying that the “private horizon” of unilateral choice, that is “particular and conditioned” (Log 9:41), is absolutely right, which is not immediately obvious.

In this sense, the objective validation of the claim cannot result from a unilateral and private will. It must be guided by a will strong enough to endow coercion with legitimacy, that is, by practical reason. And for that, the participation of the recipient of the coercion is required, who will be able to defend himself/herself by demonstrating the deficiencies of the unilateral will – and even being able to demonstrate its total wrongness. Their participation at this point resembles the necessary validation of the *beati possidentes* by the universal will, which also represents the notion of the other in the political process of defining property. Having verified the conditions for the application of coercion and the participation of the recipient, correcting mistakes of the unilateral choice, the statement could be: “You must have observed your duties in not harming me, which are now represented in an indemnity of *USD 10,000.00* to be paid in *cash* and, for not having observed them, will be obliged by the authority to fulfill them”. Although the right was confirmed, the quantity was reduced by *USD 5,000.00* and the quality was changed to cash. It could even be proven the creditor was totally wrong by zeroing out those claims as such:  $X = 0$   $Y = 0$ .

We return to the conceptual equation *a priori*: “right is coercion”. One notes that the definition of right is still the same. But now the statement is provided with an objective basis established from practical and theoretical elements that must normatively adjust reality. So, right is coercion represented in the exact contents processed based on a universal law of freedom. No more, no less. In this sense, the contract, the decree, the judicial decision (sentence/verdict), and the legislation have already gone through a process of legal justification in their own levels of processing (negotiable, executive, judicial, legislative, etc.) and have an objective basis.

The final step takes a universal normativity that comes from the initial step and is weighted to the theoretical-practical condition of the intermediate step, all this based on freedom. If the ponderation meets the initial step, then that particular result is as universal as the first step. Therefore, the *a priori* conclusion is discernible through the procedure, not as a singular case, but as contained in the universal under a certain condition. In other words, evaluating the singular result as contained in the universal. That is, namely, everything is contained in a universal and is determinable according to universal rules, and is precisely comprehended in the principle of *rationality* or *necessity* (*principium rationalitatis sive necessitatis*, Log 9:120). Legal coercion is that which has been subsumed to the universal, determined by rationality and therefore producing

rationality. Especially in comparison to its uses, that “are to be assessed as like universal one” (Log 9:103). They certainly started with *a priori* comparatively *weak* claims, but after their later specifications, at the end of the procedural approach, they bring with them the final result with a *strong* normativity. In other words, this is the category of “legal necessity”. With that, it is possible to identify levels of bonds – and, by consequence, levels of determination of choice until it is a complete one in a more concrete way.

This can be exposed analytically, although the final result seems to come from an *a priori* synthetic proposition. The process that endowed the initial claim of right with an *a posteriori* content starts with *a priori* impulse and ends with the unconditional assertion of that right, which “the proof [...] can afterwards be adduced, in a practical respect, in *analytically* way” (MS 6:255, emphasis added). After the approach, when the agent claims to “have a right”, he/she is saying that he/she has the authorization or competence to charge the duty of the other to pay him the USD 10,000.00, in cash. In this case, the creditor's right (subject) means the same as, *e.g.*, the coercion of judicial blocking of the debtor's bank accounts (predicate) to pay the debt. After the validation of its content by the universal law of freedom, the claim whose predicate was previously undefined, is now determined. It is to consider that the creditor, when claiming his/her right, already had in mind (was *conceivable*, MS 6:232) the claim of the judicial blocking of the debtor's bank accounts, but now, with *much more reason* and *clarity*. In other terms, it was implicit. Occurs the development of the undefined content of the predicate of the concept, with all its consequences. That was impossible to anticipate in *a priori* terms, it is clear now (KrV B209; Log 9:111). This is because now it has an objective base of reason, different from the merely subjective one thought individually, even from an initial *a priori* perspective.

The final step of coercion resembles the move made by Kant to define properties justified by a *synthetic a priori* proposition (civil State) (MS 6:250). Its circularity also resembles the *circular* procedure of original land acquisition (apprehension, declaration, and appropriation, MS 6:258-9). In both cases, claims begin *a priori*, receive initially relative material content – “with a view” to the civil State (MS 6:264) –, but to be defined (peremptoriness), it is necessary a new unconditionally force *a priori* in a kind of review of their content. There is a collective universal force operating after its normative validation.

Legal necessity represents the unconditionality of pure practical reason *determination* and it must be fulfilled regardless of any empirical motivation of the agent. That is to say, legal coercion must be applied regardless of the empirical aspects involved in its execution, the particular motivations of the agent, or the purity of intention. In a parallel, it would be equivalent to the

assertion of the boundaries of *legal possession* (here, of course, coercion) by “*leaving out* empirical conditions, as it is justified in doing by the law of freedom” (MS 6:255). Its legitimation derived from theoretical conditions validated by universal freedom that now has unconditional force. The “practical-theoretical” objective basis of coercion now was established both for the judicial collection of the creditor in the example provided before and for other forms of addressing coercion (legislation, decrees, contracts, etc.).

This justifies why compliance with coercion must not be restricted by material aspects such as economic reasons – *e.g.*, the alleged “reserve of the possible” in which Brazilian State action for social rights already established in legislation is weakened for economic reasons. It also explains why there is so much illegitimacy in a State that, in general, is not successful in enforcing its legislation, such as the Brazilian State. For example, item VII of Article 153 of the Brazilian Federal Constitution stipulates that it is the responsibility of the Federal Union to “institute taxes on” “large fortunes [wealthy], under the terms of a complementary law”. In other words, it is determining the State to coercively tax the wealthy through another law, which is naturally reflected in the efficiency of social rights. However, more than thirty-five years after the enactment of the Brazilian Constitution of 1988, the aforementioned complementary law that would regulate tax collection has never been enacted by Congress. If one does not focus on the ideological issues involved in this type of topic, the main arguments for non-regulation are based on economic reasons, such as the economic instability coming from the possible flight of capital abroad. By the circular procedural approach presented here, for economic reasons, there is a violation of the unconditional legal necessity already inscribed by the constitutional legislative process.

Since the laws (or decrees, judgments, contracts, etc.) carry with them their objective basis, their non-compliance, regardless of the reasons, entails a violation of the unconditionality of the law. This reveals that legal efficiency is connected with the legitimacy of a State. Against Ripstein (2008, p. 228; see also 2009a, p. 168-169), it is not mere “mechanical vocabulary”. If the legal justification procedure starts with the conceptual and *a priori* statement that the right is coercion (initial step), after identifying the violation of the right as a theoretical condition for its application (intermediate step), normatively ratifying that right is coercion (final step), the non-execution of coercion is the same as the non-fulfillment of the right in its most *fundamental* aspect. In other terms, on a *a priori* level. In this sense, the high-income concentration of the great fortunes (wealthy), which intensifies Brazilian social and economic inequality, is a systematic harm to the freedom of the poor, whose constitutional solution, even if partial, would reside in the regulation of those taxes.

## 5. What could mean the externality of right?

State inertia only allows the systemic framework of violation of freedom to perpetuate itself. In this way, legal inefficiency translates into low levels of preservation of legal freedom and directly violates the concept of right. Therefore, it translates into theoretical reasons that substantially affect practical reason, which is inconsistent with the primacy of practical reason over theoretical reason. An efficient right is not merely a matter of legal technique, but also has a direct relation with the levels of legitimacy and justice of a State. If this is so, the efficiency of right cannot be considered something merely empirical. Hence, a normative approach is required, especially to the assessment of the reality, more precisely about what could be called the *externality of right*. This is exceptionally important for the intermediate step of coercion which, as far as can be seen, plays a fundamental role in a possible legal and rational determination of choice (*Willkür*), implicating the argument of the maxim. Unfortunately, for obvious reasons we will need to see this at another moment.

## Bibliographical references

- ALMEIDA, Guido Antonio de. Sobre o princípio e a lei universal do direito em Kant. **Kriterion**, [S.l.], Belo Horizonte, nº 114, p. 209-222, Dez. 2006. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2006000200002>. Available at: <https://www.scielo.br/j/kr/a/S77PPJMK4xcfZJzNh35s8nJ/?lang=p>. Access on: 03 Set. 2023.
- BAIASU, Sorin. Kant's Justification of Welfare. **Diametros**, [S.l.], v. 1, no. 39, p. 1-28, Mar. 2014. DOI: <https://doi.org/10.13153/diam.39.2014.563>. Available at: <https://diametros.uj.edu.pl/diametros/article/view/563>. Access on: 28 Aug. 2023.
- \_\_\_\_\_. Right's Complex Relation to Ethics in Kant: The Limits of Independentism. **Kant-Studien**, [S.l.], v. 107, no. 1, pp. 2-33, 2016. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant-2016-0002>. Available at: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant-2016-0002/html>. Access on: 03 Set. 2023.
- BECKENKAMP, Joãozinho. O Direito como Exterioridade da Legislação Prática da Razão em Kant. **Ethic@**, v.2, no. 2 pp. 151-171, Florianópolis, 2003. Available at: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14615>. Access on: 03 Set. 2023.
- \_\_\_\_\_. O significado prático de termos modais na filosofia moral kantiana. **Studia Kantiana**, [S.l.], v.16, no. 2, pp. 57-67, Ago. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/sk.v16i2.89792>. Available at: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/89792/48513>. Access on: 02 Set. 2023.

- \_\_\_\_\_. Sobre a moralidade do direito em Kant. **Ethic@**, [S.l.], v.8, no. 1, pp. 63-83, Florianópolis, 2009. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2009v8n1p63>. Available at: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2009v8n1p63>. Access on: 02 Set. 2023.
- BERND, Ludwig. **Kants Rechtslehre: Kant-Forschungen II**. Hamburg: Meiner, 1988.
- \_\_\_\_\_. Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant's Doctrine of Right. In: TIMMONS, Mark. **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. New York, NY: Oxford University Press, 2002.
- BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Translation by Alfredo Fait. 2nd edition. Brasília: Publisher University of Brasília, 1992.
- BYRD, B. Sharon.; HRUSCHKA, Joachim. **Kant's Doctrine of Right. A Commentary**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- CALOVI, Gustavo Ellwanger. O conflito entre liberdades e a fundação de um corpo jurídico comum no pensamento político de Kant. **Controvérsia**, [S.l.], v. 9, no. 3, pp. 116-124, Set-Dez. São Leopoldo, 2013.
- CORTINA, Adela. **Aporofobia, a aversão ao pobre: um desafio para a democracia**. Translation by Daniel Fabre. São Paulo, SP: Contracorrente, 2020.
- DAVIES, Luke J. Kant on Welfare: Five Unsuccessful Defences. **Kantian Review**, [S.l.], v. 25, no. 1, pp. 1-25, Kantian Review, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1017/S136941541900044X>. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review/article/abs/kant-on-welfare-five-unsuccessful-defences/99EB7AF406F9287AA6A1F875B8B8FB20>. Access on: 29 Aug. 2023.
- DURÃO, Aylton Barbieri. O problema dos direitos humanos em Kant. **Griot: Revista de Filosofia**, [S. l.], v. 20, no. 1, pp. 303-313, 2020. DOI: <https://doi.org/10.31977/grifri.v20i1.1375>. Available at: <https://www3.ufrb.edu.br/seer/index.php/griot/article/view/1375>. Access on: 3 Set. 2023.
- EBBINGHAUS, Julius. **Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden**. Darmstadt: 1968.
- FAGGION, Andrea. Arguments against Redistributive Justice based on Kant's Doctrine of Private Right. **Kantovskij Sbornik**, [S.l.], no. 34, pp. 49-56, 2015. DOI: 10.5922/0207-6918-2015-3-ENG-4. Available at: [https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/8f7/Faggion\\_49-56.pdf](https://journals.kantiana.ru/upload/iblock/8f7/Faggion_49-56.pdf). Access on: 28 Aug. 2023.
- \_\_\_\_\_. Kantian Right and Poverty Relief. **Ethic@**, [S.l.], v.13, no. 2, pp. 283-302, 2014. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2014v13n2p283>. Available at: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2014v13n2p283>. Access on: 29 Aug. 2023.
- FLIKSCHUH, Katrin. Kant's Indemonstrable Postulate of Right: Response to Paul Guyer. **Kantian Review**, [S.l.], v. 12, no. 1, pp. 1-39, 2007. DOI: <https://doi.org/10.1017/S1369415400000790>. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/kantian-review/article/abs/kants-indemonstrable>

-postulate-of-right-a-response-to-paul-guyer/DF4135B305F8F32F4FFBA5F68DE530BD>  
. Access on: 03 Set. 2023.

GEISMANN, Georg. Kant und kein Ende. Band 2. **Studien zur Rechtsphilosophie**. Würzburg, 2010.

GILABERT, Pablo. Kant and the Claims of the Poor. **Philosophy and Phenomenological Research, [S.l.]**, v. 43, no. 2, pp. 382-418, Sep. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00374.x>. Available at: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1933-1592.2010.00374>>. Access on: 29 Aug. 2023.

GREGOR, Mary J. **Laws of Freedom: a study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten**. New York, NY: Barnes & Nobles Inc., 1963.

GUYER, Paul. Autonomia e responsabilidade na filosofia política de Kant. In: BORGES, Maria de Lourdes; HECK, José. **Kant: liberdade e natureza**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

\_\_\_\_\_. **Kant and the experience of freedom. Essays on aesthetics and morality**. Cambridge, UK: University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Kant on Freedom, Right, and Happiness**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Kant's Deductions of the Principles of Right. In: TIMMONS, Mark. **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. New York, NY: Oxford University Press, 2002.

HASAN, Rafeeq. Freedom and poverty in the Kantian state. **European Journal Philosophy, [S.l.]**, v. 26, no. 3, pp. 1-21. DOI: <https://doi.org/10.1111/ejop.12331>. Available at: <<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ejop.12331#pane-pcw-related>>. Access on: 03 Set. 2023.

HÖFFE, Otfried. **Categorical Principles of Right: A Counterpoint of Modernity**. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. O Imperativo Categórico do direito: uma interpretação da “Introdução à Doutrina do Direito”. **Studia Kantiana, [S.l.]**, v.1, n. 01, pp. 203-236, 1998. Available at: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/download/91458/49579>>. Access on: 29 dec. 2023.

HOLTMAN, Sarah Williams. Kantian Justice and Poverty Relief. **Kant-Studien, [S.l.]**, v. 95, n. 1, pp. 86-106, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1515/kant.2004.008>. Available at: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant.2004.008/html>>. Access on: 29 Aut. 2023.

\_\_\_\_\_. Justice, Welfare and the Kantian State. From the book *Kant und die Berliner Aufklärung*, edited by Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann and Ralph Schumacher, Berlin, Boston: **De Gruyter, [S.l.]**, 2014, pp. 152-160. DOI <https://doi.org/10.1515/9783110874129.2134>. Available at: <<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110874129.2134/html>>. Access on: 29 Aug. 2023.

HORN, Christoph. Kant's Political Philosophy as a Theory of Non-Ideal Normativity. **De Gruyter, Kant-Studien, [S.l.]**, v. 1, n. 107, pp. 89–110, 2016. DOI:

<https://doi.org/10.1515/kant-2016-0005>. Available at:  
<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant-2016-0005/html>. Access on: 29 dec. 2023.

KAIN, Patrick. Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason. In: LIPSCOMB, Benjamin; KRUEGER, James. **Kant's Moral Metaphysics: God, Freedom, and Immortality**. De Gruyter, Kant-Studien, [S.l.], chapter 8, pp. 211-230. 2010. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110220049.4.211>. Available at: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110220049.4.211/html>. Access on: 29 dec. 2023.

KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**. Translated and edited by Paul Guyer and Allen W. Wood. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant in Translation. UK: Cambridge University Press, 1998.

\_\_\_\_\_. **Critique of the Power of Judgment**. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant in Translation. UK: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. **Practical Philosophy**. Translated and Edited by Mary J. Gregor. General Introduction by Allen Wood. The Cambridge Edition of The Works Of Immanuel Kant in Translation series. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. **Lógica**. Translated from original establish by Gottlob Benjamin Jäsche by Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Tempo Brasileiro, 1992.

\_\_\_\_\_. **Lectures on logic**. Translated and edited by J. Michael Young. The Cambridge Edition of The Works Of Immanuel Kant in Translation series. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1992.

KAUFMANN, Mathias. The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic?. **Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Right and Ethics**, [S.l.], vol. 5, pp. 73-84, 1997. Available at: <https://www.jstor.org/stable/43593588>. Access on: 29 dec. 2023.

KERSTING, Wolfgang. Kant's Concept of the State. In: WILLIAMS, Howard. **Essays on Kant's Political Philosophy**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Wohlgeordnete Freiheit. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

KLEIN, Joel. A relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. **Manuscrito – Rev. Int. Fil.**, [S.l.], Campinas, v. 37, n. 1, pp. 165-221, Jan-Jun. 2014. Available at: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8641968>. Access on: 29 dec. 2023.

LEBAR, Mark. Kant on Welfare. **Canadian Journal of Philosophy**, [S.l.], v. 29, no. 2, pp. 225-249, 1999. DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.1999.10717512>. Available at: <https://www.cambridge.org/core/journals/canadian-journal-of-philosophy/article/abs/kant-on-welfare/1789E979A54F23B6D429B38BC34AE9B3>. Access on: 29 Aug. 2023.

LINDEN, Harry van den. **Kantian Ethics and Socialism**. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, 1988.

- LOPES, Egyle Hannah do Nascimento. **A relação entre direito e moral no âmbito da fundamentação do direito kantiano**. Dissertation (master's degree in philosophy). Department of Human Science of Universidade Federal do Paraná. Advisor Prof. Dr. Joel Thiago Klein. Co-supervisor Prof. Dr. Cristina Foroni Consani. Curitiba, 2021.
- MADRID, Nuria Sánchez. Kant on Poverty and Welfare: Social Demands and Juridical Goals in Kant's Doctrine of Right. A shortened version was published in the collective volume Kant's Doctrine of Right in Twenty-first Century, by University of Wales Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. Poverty and Civil Recognition in Kant's Juridical Philosophy. Critical Remarks. **Revista Portuguesa de Filosofia, [S.I.]**, v. 75, no. 1, pp. 33-50, 2019. DOI [https://doi.org/10.17990/RPF/2019\\_75\\_1\\_0033](https://doi.org/10.17990/RPF/2019_75_1_0033). Available at: [https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id\\_product=1205](https://www.publicacoesfacfil.pt/product.php?id_product=1205). Access on: 25 Aug. 2023.
- \_\_\_\_\_. Private property and a priori general united will in Kant's Rechtslehre. Some troubles with Kant's alleged foundation of liberalism. **Studia Kantiana, [S.I.]**, v. 11, no. 15. pp. 103-120, 2013. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/sk.v11i15.88871>. Available at: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88871/47823>. Access on: 29 Aug. 2023.
- \_\_\_\_\_. Has Social Justice any Legitimacy in Kant's Theory of Right? The Empirical Conditions of the Legal State as a Civil Union. **TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de Filosofia, [S.I.]**, v. 37, no. 2, p. 127-146, May/Aug., Marília, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732014000200007>. Available at: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/3921>. Access on: 25 Aug. 2023.
- MARTINS, Clélia Aparecida. A Rechtslehre e a Filosofia da história, de Kant. **Rev. Filos., Aurora, [S.I.]**, Curitiba, v. 24, n. 34, pp. 241-264, Jan.-Jun, 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.7213/rfa.v24i34.7499>. Available at: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/7499>. Access on: 29 dec. 2023.
- MENDUS, Susan. Kant: 'An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?'. In: WILLIAMS, Howard Lloyd. (ed.). **Essays on Kant's Political Philosophy**. Cardiff, UK: University of Wales Press, 1992.
- MERLE, Jean-Christophe. Uma crítica kantiana da teoria da punição de Kant. **Revista Faculdade de Direito, [S.I.]**, Universidade Federal de Minas Gerais, artigos, n. 40 (2001), 2014. Available at: <https://revista.direito.ufmg.br/index.php/revista/article/view/1216>. Access on: 29 dec. 2023.
- MULHOLLAND, Leslie Arthur. **Kant's system of rights**. New York: Columbia University Press, 1990.
- NANCE, Michael. Kantian Right and the Categorical Imperative: Response to Willaschek. **International Journal of Philosophical Studies, [S.I.]**, v. 20, issue 4, pp. 541-556, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.668921>. Available at: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672559.2012.668921>. Access on: 29 dec. 2023.
- PINZANI, Alessandro. Beati Possidentes? Kant on Inequality and Poverty. **Ethic@ - An international Journal for Moral Philosophy**, v. 16, no. 3, pp. 475-492, Dec., Florianópolis, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2017v16n3p475>. Available

at:< <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/1677-2954.2017v16n3p475>>.  
Access on: 29 aug. 2023.

\_\_\_\_\_. El misterio de la pobreza: ¿Cómo puede una Doctrina Metafísica del Derecho ayudarnos a entender la realidad social? **Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy**, Madrid, n. 15, pp. 199-220, jun., 2022. Disponível em:  
<<https://www.con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/648/1084>>. Acesso n:  
26 aug. 2024.

\_\_\_\_\_. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. **Studia Kantiana, [S.l.]**, v. 7, n. 8, pp. 94-120, 2009. DOI:  
<http://dx.doi.org/10.5380/sk.v7i8.88580>. Available at:  
<<https://cursoapinzani.paginas.ufsc.br/files/2014/12/O-papel-sistemático-das-regras-pseudo-ulpianas.pdf>>. Access on: 29 Aug. 2023.

POGGE, Thomas. Is Kant's Rechtslehre a 'Comprehensive Liberalism'. In: TIMMONS, Mark. **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. New York, NY: Oxford University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Kant's Theory of Justice. **De Gruyter, Kant-Studien, [S.l.]**, n. 79, pp. 407-33, 1988. DOI:  
<https://doi.org/10.1515/kant.1988.79.1-4.407>. Available at:  
<<https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/kant.1988.79.1-4.407/html>>. Access  
on: 29 dec. 2023.

RIPSTEIN, Arthur. Authority and Coercion. **Philosophy and Public Affairs, [S.l.]**, n. 1, vol. 22, pp. 2-35, Blackwell Publishing, Inc, 2004. Available at:  
<<https://www.jstor.org/stable/3557980>>. Access on: 29 dec. 2023.

\_\_\_\_\_. **Force and freedom: Kant's legal and political philosophy**. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2009b.

\_\_\_\_\_. Hindering a Hindrance to Freedom. **Jahrbuch Für Recht Und Ethik / Annual Review of Right and Ethics, [S.l.]**, vol. 16, pp. 227-250, 2008, Available at:  
<<https://www.jstor.org/stable/43579358>>. Access on: 29 dec. 2023.

\_\_\_\_\_. Kant on Right and Justice. in HILL, Thomas. **A Companion to Kant's Ethics**. Oxford: Blackwell, 2009a.

ROSEN, Allen. **Kant's theory of justice**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

SOLARI, Gioele. **Studi storici di filosofia del diritto**. Turim: G. Giappichelli, 1949.

TERRA, Ricardo. **A Política Tensa: ideia e realidade na Filosofia da História de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

TONETTO, Milene Consenso. **Direitos humanos em Kant e Habermas**. Florianópolis: Insular, 2010.

TORRES, João Carlos Brum. Boutwerk, Balthazar Barbosa, Willaschek e os Paradoxos da Filosofia do Direito de Kant. **ANALYTICA, [S.l.]**, Rio de Janeiro, n. 2, vol. 22, pp. 1-27, 2018. DOI: <https://doi.org/10.35920/arf.2018.v22i2.1-27>. Available at:  
<<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/37151>>. Access on: 29 dec. 2023.

- TREVISAN, Diego Kosbiau. Dimensões da liberdade na filosofia político-jurídica de Kant. **Princípios Revista de Filosofia, [S.l.]**, v. 21, n. 36, Jul.-Dez., p. 199-236, Natal, 2014. Available at: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/6310>>. Access on: 29 dec. 2023.
- VARDEN, Helga. Kant's Non-Absolutist Conception of Political Legitimacy - How Public Right 'Concludes' Private Right in the "Doctrine of Right. **Kant-Studien. 101 Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, [S.l.]**, v. 101, pp. 331 – 251, ISSN 0022.8877, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1515/KANT.2010.021>. Available at: <<https://experts.illinois.edu/en/publications/kants-non-absolutist-conception-of-political-legitimacy-how-publi>>. Access on: 29 Mar. 2024.
- WEINRIB, Ernest Jacob. Poverty and Property in Kant's System of Rights. **Notre Dame Law Review, [S.l.]**, v. 78, no. 3, pp. 795-828, 2003. Available at: <http://scholarship.law.nd.edu/ndlr/vol78/iss3/5>. Access on: 25 Aug. 2023.
- WILLASCHEK, Marcus. Right and Coercion: Can Kant's Conception of Right be Derived from his Moral Theory? **International Journal of Philosophical Studies, [S.l.]**, v. 1, n. 17, pp. 49–70, 2009. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672550802610982>. Available at: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672550802610982>>. Access on: 29 dec. 2023.
- \_\_\_\_\_. The Non-Derivability of Kantian Right from the Categorical Imperative: A Response to Nance. **International Journal of Philosophical Studies, [S.l.]**, v. 4, n. 20, pp. 557-564, 2012. DOI: <https://doi.org/10.1080/09672559.2012.669114>. Available at: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09672559.2012.669114>>. Access on: 29 dec. 2023.
- \_\_\_\_\_. WATKINS, Eric. Kant on cognition and knowledge. **Synthese, [S.l.]**, v. 179, pp. 3195–3213, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1624-4>. Available at: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-017-1624-4>>. Access on: 29 dec. 2023.
- \_\_\_\_\_. Which Imperatives for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Rights in Kant's Metaphysics of Morals. In: TIMMONS, Mark. **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. New York, NY: Oxford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. Why the "Doctrine of Right" does not belong in the "Metaphysics of Morals: On some Basic Distinctions in Kant's Moral Philosophy. **Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics, [S.l.]**, vol. 5, pp. 205-227, 1997. Available at: <<https://www.jstor.org/stable/43593594>>. Access on: 29 dec. 2023.
- WILLIAMS, Howard. Kant and libertarianism. In: BAIASU, Sorin; TIMMONS, Mark. (eds.). **Kant on Practical Justification: interpretative essays**. New York, NW: Oxford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. Kant's Optimism in his Social and Political Theory. In: WILLIAMS, Howard Lloyd. (ed.). **Essays on Kant's Political Philosophy**. Cardiff, UK: University of Wales Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. **Kant's Political Philosophy**. England, UK: Basil Blackwell Publisher Limited, 1983.
- WOOD, Allen. The Final Form of Kant's Practical Philosophy. In: TIMMONS, Mark. **Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays**. Oxford: University Press, 2002.

ZÖLLER, Günter. Autocracia. A psicopolítica do governo-de-si em Platão e Kant. **Discurso**, [S.l.], v. 1, n. 42, pp. 183-220, 2013. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2012.69233>. Available at: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/69233>. Access on: 29 dec. 2023.

**SABEDORIA E SOCIEDADE NA SEXTA ORAÇÃO DE VICO****WISDOM AND SOCIETY IN VICO'S SIXTH ORATION**Marcelo Lopes Rosa<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo principal deste artigo é discutir a interação entre vida social e sabedoria, na Sexta Oração inaugural de Vico. Essa oração é um texto póstumo que já trazia alguns aspectos de sua teoria sobre a relação entre o conhecimento e o seu contexto. Sendo dividida por Vico em duas partes, a primeira trata sobre os fins dos estudos e, no restante, examina o método de estudos. Nesse artigo, analisaremos os fins dos estudos quanto aos aspectos que relacionam o regresso causado pela falta de eloquência com o egoísmo e a desestruturação social, representado pelo castigo bíblico aos descendentes de Nemrod; e também analisaremos as mudanças sociais que são promovidas pela sabedoria, capitalizadas nas histórias de Orfeu e de Anfião, as quais, em caminho oposto, apresentam um quadro dos seres humanos que saem da solidão para a vida em sociedade. Na Sexta Oração, Vico associa os elementos da linguagem, da moral e da sabedoria com a vida social. Dessa forma, Vico faz um retrato sobre a relevância social da sabedoria ao discutir os fins e o método de estudos recorrendo a exemplos bíblicos e mitológicos.

**Palavras-chave:** Giambattista Vico, teoria do conhecimento, eloquência

**Abstract:** *The main objective of this article is to discuss the interaction between social life and wisdom, in Vico's Sixth Inaugural Oration. This oration is a posthumous text that already brought some aspects of his theory on the relationship between knowledge and its context. Divided in two parts by Vico, the first deals with the studies finalities and, in the rest, examines the method of studies. In this article, we will analyze the studies finalities that relate the return caused by that the lack of eloquence with selfishness and social disruption, represented by the biblical punishment of Nimrod's descendants; and we will analyze the social changes that are promoted by wisdom, capitalized in the stories of Orpheus and Amphion, in the opposite way, which present a picture of human beings who leave loneliness for life in society. In the Sixth Oration, Vico associate the elements of language, morals and wisdom with social life. In this way, Vico portrays the social relevance of wisdom when discussing the finalities and method of studies using biblical and mythological examples.*

**Keywords:** *Giambattista Vico, theory of knowledge, eloquence*

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) e em Administração de Empresas pela Faculdade Estadual de Educação Ciências e Letras de Paranaíba (UNESPAR-FAFIPA). Atualmente é professor da disciplina de Filosofia para o ensino médio e profissionalizante. E-mail: lopesmarcelo2@hotmail.com.

## Introdução

O objetivo principal deste artigo é discutir como se apresenta a interação entre vida social e sabedoria, na Sexta Oração inaugural de Giambattista Vico. Vico era professor de eloquência da Universidade de Nápoles e, no início de sua carreira docente, fazia a abertura anual de estudos. As suas seis primeiras orações inaugurais foram publicadas postumamente, no século seguinte em que foram pronunciadas. Somente a Sétima Oração inaugural, intitulada *De nostri temporis studiorum ratione*<sup>2</sup>, pronunciada em 1708, teve uma versão ampliada e foi por ele publicada em 1709 como seu primeiro texto filosófico. Após esta Sétima Oração, as aberturas anuais de Vico foram suspensas por um longo período.

A Sexta Oração inaugural chama a atenção porque aborda temas que serão desdobrados na obra *De ratione* e nas outras posteriores. O papel social da sabedoria que se apresenta nesta oração já possui muitos elementos em comum com sua última e mais conhecida obra, a *Ciência nova*. O conceito de sabedoria do jovem Vico tem um elo forte com as teorias de Sócrates, de Cícero, de Francis Bacon e inclusive com René Descartes. Destacamos, principalmente, alguns elementos que mostram uma possível aproximação entre as teorias de Vico e de Francis Bacon nessa oração.

Considerando que Vico apresenta uma relação entre sabedoria e vida social, elaboramos um breve panorama das circunstâncias políticas em que foi pronunciada a Sexta Oração. Assim, situamos a tal oração no contexto da divisão social e dos conflitos políticos de 1707 que ocorreram em Nápoles, a fim de encontrar elementos que apresentassem a relação entre o discurso de Vico com a vida prática daqueles jovens que iniciavam seus estudos na Universidade.

Nessa oração, Vico vai caracterizar a sabedoria em três aspectos, que são: saber com segurança, agir retamente e falar de maneira adequada. Ou seja, a sabedoria apresenta relação com o conhecer, com o agir e com a linguagem. E este último aspecto merece destaque nesse momento do desenvolvimento da teoria de Vico, pois mais tarde ele promoverá a linguagem com muita originalidade quando propõe seu método duplo de filologia e filosofia da *Ciência nova*. Em sua oração inaugural, Vico utiliza os tópicos da Torre de Babel e os de Orfeu e de Anfião para ilustrar o seu discurso. O infacundo da língua, ou a falta da eloquência, causa o início de todos os males da divisão social e tem no castigo da confusão de idiomas dado aos descendentes de Nemrod o seu tópico, ao mesmo tempo que ele contrapõe esse cenário a partir da sabedoria com eloquência, que torna os seres humanos sociáveis, dedicados ao trabalho e obedientes às leis, representado pelos tópicos mitológicos de Orfeu e de Anfião.

---

<sup>2</sup> Doravante *De ratione*.

Assim como Cícero aconselhando seu filho com a obra *Dos deveres*, Vico fez a sua oração em forma de conselhos para aqueles estudantes de uma Nápoles em conflito e dividida. E evitando ser claro sobre os principais conflitos da cidade, Vico utiliza de recursos retóricos para destacar o papel social que a sabedoria deve assumir para uma melhor convivência social e a melhor política possível.

### **A Sexta Oração inaugural e um breve contexto**

Segundo García e Bisbal (1998. p. 116), as primeiras orações inaugurais de Vico, para o início das atividades da Universidade de estudos de Nápoles, eram pronunciadas no mês de outubro. A Sexta Oração inaugural foi intitulada como: “O conhecimento da natureza corrompida dos homens convida a completar o orbe inteiro das artes liberais e das ciências, e expõe a reta, fácil e perpétua ordem para sua aprendizagem”<sup>3</sup> (Vico, 2002, p. 60), sendo pronunciada em 18 de outubro de 1707. Nesse título, alguns elementos merecem destaque, como: para Vico existe uma natureza humana que sofreu um processo de corrupção ou desvirtuação de sua origem; que a contemplação dessa natureza corrompida é parte do processo de superação de seus vícios e serve para a sua correção; que as artes liberais e as ciências apresentam um aspecto otimista pois são parte dessa correção da corrupção humana e não contribuem para a sua decadência; que ao afirmar que uma ordem reta de aprendizagem serviria para a correção, ele está se referindo indiretamente ao conceito matemático de que a menor distância entre dois pontos é uma reta, por isso seria uma aprendizagem mais fácil e, por ser de característica matemática, é também uma verdade perpétua, remetendo às verdades metafísicas; e, o detalhe que parece ser o mais importante desse título, se o conhecimento tem alguma relação com a corrupção dos seres humanos, é a de que por meio de uma ordem de aprendizagem adequada, ou *ratio* ou método, ele promove uma superação do defeito das mentes dos humanos, pois “expõe [...] a ordem para sua aprendizagem”. Ou melhor, o conhecimento não corrompe os humanos, pelo contrário, aqui ele é apresentado com a qualidade de algo que possa torná-los melhor.

Nessa oração, Vico usa a palavra *ordinem* no título para se referir à ordem dos estudos e no corpo do texto ele escolhe utilizar a palavra *ratione* em trechos que tratam de assuntos que remetem ao tema principal da oração. Nos primeiros parágrafos ele escreve: “[...] pois se contemplarmos nossa própria natureza corrompida, perceberemos com toda clareza que ela não só nos adverte quais

---

<sup>3</sup> *Corruptae hominum naturae cognitio ad universum ingeniarum artium scientiarumque orbem absolvendum invitata, ac rectum, facilem ac perpetuum in iis addiscendis ordinem exponit, cf. Vico, 1971, p. 771.*

estudos devemos cultivar, como também seu caminho e seu *método*”<sup>4</sup> (Vico, 1971, p. 773 grifo nosso). Na conclusão dessa oração ele faz novamente uma alusão à *ratio* para se referir ao método de estudos: “E já tendes, adolescentes de minha melhor esperança, um conselho a seguir acerca da finalidade e do *método* de vossos estudos”<sup>5</sup> (Vico, 1971, p. 785 grifo nosso). Essa escolha que ele fez chama a atenção porque somente em 1709 que ele vai preferir usar o termo *ratione* para se referir ao método de estudos, logo no título de sua oração. Para Vico, a ordem dos estudos, ou o seu método, é de fundamental importância para que a humanidade possa atingir a ideia de sabedoria que ele defende nessa época e que, futuramente na Sétima Oração, vai contrapor a outro método de estudos, ou *studiorum ratione*, que ele julgará ser inadequado para a formação dos jovens. Na Sexta Oração, o seu conceito de *ratio studiorum* ainda está em geração e o papel que ele atribui para a sabedoria é otimista.

Para situar a Sexta Oração no contexto político de outubro de 1707, é preciso lembrar que, enquanto Vico pronunciava sua oração de abertura de estudos da Universidade, as tropas do austríaco Carlos de Habsburgo<sup>6</sup> (1685-1740) se dirigiam para a tomada de Nápoles, que, naquele momento, estava sob o governo de franceses ligados à Espanha, em meio ao conflito da Guerra da Sucessão Espanhola. A partir desse ano, Nápoles passou ao domínio austríaco, o que durou até o ano de 1734, ou seja, cerca de vinte e sete anos.

Em 1701, antes de Nápoles ser um vice-reino austríaco, alguns nobres napolitanos, ligados à Áustria, promoveram a Conjura de Macchia, pois não aceitavam o governo do francês Felipe Bourbon (neto de Luis XVI) e reivindicavam por Carlos de Habsburgo, mas foram violentamente reprimidos pelos espanhóis. Sobre essa conjura, Vico chegou a produzir um texto que foi publicado somente em 1837<sup>7</sup>, postumamente. Vivendo em um período conflitivo, Vico tratou do tema guerra de forma muito genérica em suas orações inaugurais, como em sua Quinta Oração<sup>8</sup>, pronunciada entre os anos de 1705 ou 1706, cujo título era: “Que os Estados, quanto mais floresceram nas letras,

---

<sup>4</sup> “[...] *cum si nostram isporum corruptam contemplemur naturam, eam sane non solum, quae studia excolenda a nobis sint admonete, sed et eorum viam ac rationem apertissime commonstrare sentiemus*”.

<sup>5</sup> “*Atque habetis, optimae spei adolescentes, quod sequamini de studiorum fine et ratione consilium*”.

<sup>6</sup> Filho de Leopoldo I da Áustria e, em 1711, ele se tornará rei Carlos VI.

<sup>7</sup> O nome da obra é *De parthenopea coniuratione IX kal. Octobris MDCCI a Johanne Baptista a Vico regio eloquentiae professore, conscripta*, tendo sido escrita por volta de 1703.

<sup>8</sup> Essa oração retoma uma discussão feita por Francis Bacon nas primeiras páginas do *De Augmentis* (Bacone, 1965, pp. 21–22), nas quais ele trata sobre a relação entre o domínio das armas e o das letras, em que rebate as críticas de que o saber amoleceria o ânimo dos homens e lhes tornaria ineptos para as armas, entretanto, nessa época Vico ainda não lhe havia feito uma citação direta. Bacon só será explicitamente mencionado na sétima oração inaugural, a *De ratione*. Na sexta oração aqui investigada, Vico parece trazer presente a teoria dos ídolos de Bacon do *Novum organum*, quando trata sobre as falsas opiniões causadas pela infacundo da língua. Contudo, pelos apontamentos feitos por Bassi (2020) e Sanna (2020), é provável que até o ano de 1709, Vico ainda não conhecia o *Novum organum*, mas apenas o *De Augmentis*.

tanto mais foram inclinados para a sua glória bélica e mais fortes pelo poderio em seus domínios”<sup>9</sup> (Vico, 2002, p. 49).

O contexto político da Nápoles de Vico era de certa rotatividade no poder, pois ora estava sob domínio espanhol, ora francês, ora austríaco e depois disso retornou para as mãos dos espanhóis. E como as mudanças no poder eram constantes, tomar partido poderia representar risco para o exercício de sua profissão e para sua modesta família. A partir de sua obra autobiográfica, ou *Vita*, pode-se afirmar que a opção de Vico foi tornar aquelas orações em uma espécie de “conselhos” para seus estudantes em sua vida prática, ao “propor argumentos universais oriundos da metafísica para a aplicação à vida civil” (Vico, 2017, p. 104).

Ainda assim, mesmo não sendo claro em descrever o que estava acontecendo em sua cidade, Vico dialoga de forma indireta sobre as mudanças políticas e sociais que seus conterrâneos e, principalmente, seus alunos estavam vivenciando. Na Sexta Oração que investigamos, Vico demonstra certa preocupação em relação aos fins e ao método de estudos para que se possa viver em uma sociedade melhor e que não fosse uma “solidão em meio à abundância de corpos” (Vico, 2002, p. 63), ou seja, ele indica o compromisso social que a sabedoria deveria assumir com a verdade, com a virtude e com a eloquência para uma melhor convivência social entre seus pares, superando as divisões egoístas. Em oposição ao modelo de sabedoria moderna, em especial àquele modelo francês de inspiração cartesiana, Donzelli (2005) apresenta como as discussões napolitanas, de Vico e de Doria principalmente, preocupavam-se com o compromisso social da sabedoria, pois “para os intelectuais napolitanos, a ‘sabedoria moderna’ deve tornar-se uma ciência, mas uma ciência que não deva prescindir dos ideais e dos saberes da filosofia prática clássico-humanista” (Donzelli, 2005, § 13).

Enquanto professor da cátedra de retórica, Vico sempre deu destaque para a importância da língua ou da eloquência em suas orações inaugurais, por conseguinte, ele atribuía um valor especial à linguagem. À primeira vista, talvez isso cause a impressão de que ele tenha dado esse destaque à eloquência como uma forma de também valorizar o seu trabalho na universidade de estudos, justificando seu valor para aqueles jovens e seus pais que participavam daquela cerimônia de ingresso na vida acadêmica. Contudo, a relevância que a linguagem assume na filosofia de Vico vai muito além do que uma mera autopromoção de seu ofício.

Antes mesmo de ser professor, Vico já era conhecido por algumas de suas orações laudatórias. Ao longo de toda sua vida, ele sempre foi requisitado e produziu várias orações e até

---

<sup>9</sup> *Respublicas tum maxime belli gloria inclytas et rerum imperio potentes, cum maxime literis floruerunt, cf. Vico, 1971, P. 759.*

inscrições fúnebres para a nobreza que vivia em Nápoles. Algumas delas, por exemplo, serviram para honrar os aliados dos austríacos mortos pelos espanhóis na conjura e em outro momento, quando os espanhóis estavam no poder, fez o discurso das bodas do vice-rei espanhol, que se tornaria o futuro rei da Espanha. Enquanto orador, que acabou por se tornar famoso em sua cidade, Vico ora produzia discursos para austríacos, ora para espanhóis e, muito provavelmente, isso lhe rendia um pouco mais de recursos para sustentar a sua família. Além disso, durante sua vida, ele ainda dava aulas particulares para complementar a sua renda.

A precariedade de suas condições de sobrevivência são frequentemente citadas por ele nas cartas que escrevia, nas quais o lamento sobre suas condições de saúde e econômica é muito comum. Vivendo em uma cidade cheia de conflitos e de dificuldades, tendo encontrado no discurso público uma forma para sobreviver, Vico muito provavelmente identificou-se de algum modo com Cícero, leitura que era comum nesse período em Nápoles e também entre os humanistas. Entretanto, existem outros indícios que mostram a preferência de Vico por Cícero em seus discursos que vão muito além da possível identificação com este orador.

Essa influência de Cícero sobre Vico em suas orações inaugurais é muito bem destacada por Corsano (1935). Ele associa Vico ao estoicismo platonizante e ciceroniano e, por consequência, ao iluminismo humanístico e ciceroniano. Corsano demonstra como, já na primeira oração, que daria a impressão de ser toda cartesiana, espinosana e socrática, Vico teria transformado a ideia de *cogito* em uma interpretação do *nosce te ipsum* dos *Diálogos em Túsculo*, produzindo, portanto, um platonismo ciceroniano ao entronizar a alma por sobre o corpo. Também seria inspiração em Cícero a antítese retórica promovida entre a facilidade e naturalidade da sabedoria contra a brutalidade, a bestialidade e a barbárie da insensatez. Esse recurso tem a função de apresentar a sabedoria com otimismo e tal antítese também serve para lhe promover maior destaque. Além disso, Corsano destaca o papel que a eloquência assume nessa oração viquiana:

A VI Oração é um extenso testemunho do sentimento viquiano pela taumaturgia retórica, na qual a eloquência é reconhecida como suprema dignidade espiritual, tornando-a em um dos três *puncta*, ou elementos essenciais da *sapientia*, ou perfeição da natureza humana, racional e eticamente íntegra. Encargo quase terapêutico, portanto, de correção e libertação da estultice e barbárie feroz do homem primitivo, assim como da *infantia* ou inaptidão expressiva e espiritual da criança (Corsano, 1935, p. 44).

## **A sabedoria e a sociedade**

Olhando mais atentamente para a Sexta Oração, Vico apresenta logo no início uma divisão do texto em duas partes: a primeira abordaria os fins dos estudos e a segunda o método dos estudos. A história bíblica de Nemrod e os mitos de Orfeu e de Anfião são apresentados na primeira parte da

oração. Como essa história bíblica e os exemplos mitológicos formam uma ilustração bem marcada da corrupção e da correção dos homens, buscaremos explorar com um pouco mais de atenção sobre os fins dos estudos e a relação entre sabedoria e sociedade que Vico expõe nessa primeira parte da oração inaugural.

Vale lembrar que a teoria de que cada estágio de desenvolvimento da sociedade produz determinado tipo de sabedoria só será melhor desenvolvida e é melhor explorada por Vico em sua obra mais madura, que é a *Ciência nova* (Vico, 2005). Mas, nas orações inaugurais já percebemos que Vico indica tipos de conhecimento adequados a cada fase do desenvolvimento do indivíduo, como as crianças seriam mais propensas a desenvolver a memória, os jovens a fantasia e os mais velhos a racionalidade. Isso mostra que, com o passar dos anos, Vico vai projetando de maneira mais ampla aquilo que percebia nos indivíduos ao seu redor.

Relembrando o título da Sexta Oração, ela propõe, em si, contrastar a “natureza corrompida” contra a “ordem reta, fácil e perpétua” da sabedoria, revelando tal otimismo do jovem Vico. Utilizando um recurso retórico<sup>10</sup>, o seu discurso parte de uma reflexão sobre as causas que levariam os jovens a fazerem escolhas erradas para sua formação, também sobre as muitas dificuldades que encontrariam em seus estudos e, além de tudo, menciona a existência do descompasso que existe entre os desejos que os pais teriam sobre o futuro profissional dos jovens e sua avidez pelo lucro, mas que esbarram na dedicação insatisfatória dos filhos. Ou seja, é um tema que aparentemente é irrelevante para uma Nápoles que está com as tropas austríacas em frente ao seu forte prontas para tomar a cidade.

Essas inconveniências nos estudos, segundo Vico, poderiam ser uma consequência do pecado original de Adão para seus descendentes. No entanto, em vez de seguir sua oração por uma reflexão religiosa sobre a queda de Adão, Vico prefere conduzir seu discurso para a investigação da própria mente a fim de encontrar essa natureza corrompida. E, ao propor entrar no foro íntimo de cada um e contemplar tal natureza corrompida, algo que lembra a atitude da meditação cartesiana, ele afirma que poderia, assim, encontrar em si próprio qual deveria ser o método dos estudos. Retomando a citação feita acima, esse convite à meditação fica mais evidente no seguinte trecho: “pois, se contemplarmos nossa própria natureza corrompida, perceberemos, com toda clareza, que ela não só

---

<sup>10</sup> O recurso utilizado é o de começar por assuntos que parecem irrelevantes e conduzir o público a um raciocínio que se revela de uma vez como em um clarão de relâmpago ou de um raio. Segundo Vico, Demóstenes teria usado artifícios como esse. Ele o apresentou em seu discurso da quarta inauguração anual da Academia dos Oziosi, em janeiro de 1737, com o título *As academias e as relações entre a filosofia e a eloquência*. De acordo com ele, “[...] da Academia de Platão, tendo ouvido por bem oito anos, saiu Demóstenes, e saiu armado de seu invicto entimema, que ele formava com uma desordem muito bem regulada, saindo da causa em coisas muito distantes, das quais temperava os raios de seus argumentos, os quais, caindo, tanto mais maravilham os ouvintes quanto mais eles se divertiam”.

nos adverte quais estudos devemos cultivar, senão também o seu caminho e o seu método” (Vico, 2002, p. 61. grifos do autor). Mais à frente, ele acrescenta: “E para comprovar se eu digo a verdade, que cada um de vós penetre em seu foro íntimo e contemple ao homem” (Vico, 2002, p. 61). Em outras palavras, não é a natureza a causa dos males dos homens, mas a corrupção dessa natureza que lhes traz consequências, sendo a dispersão a principal delas. E ele apela que a prova real dessa reflexão que é por ele proposta está no interior de cada ouvinte daquela oração inaugural, o que também faz uma evidente interlocução com a tradição socrática do “conhece-te a ti mesmo”.

Sobre esse foro íntimo, Vico o caracteriza como um composto de três elementos: mente, ânimo e linguagem. Por sua vez, o corpo, que é algo comum ou próprio da animalidade em geral, é deixado de lado nessa oração para dar maior destaque àqueles outros três elementos, que lhes diferenciariam e proporcionariam uma especificidade à humanidade. Nessa condução da investigação interior, ele apresenta que a corrupção humana teria início pelo infacundo da língua, que encheria a mente de opiniões e, por consequência, teria o ânimo desonrado pelos vícios. A ordem dessa corrupção caminha da linguagem, para a mente e, por fim, tem consequências no ânimo ou nas ações.

Nemrod foi o personagem bíblico escolhido por Vico para representar o castigo que os homens receberam pela construção da torre de Babel. A pena divina para o homem corrompido dissociou, desarraigou e dispersou os homens isolando-os em seu egoísmo, pondo fim a vida em sociedade. E Vico descreve minuciosamente essa ordem da confusão na linguagem, que, na sequência, turva a mente com opiniões e, por último, promove ações egoístas dos vícios que desonram o ânimo, levando tais homens a se dissociarem da vida em sociedade e se dispersarem, sendo desarraigados de seu lugar. Aqui percebemos que aquela discussão sobre a dificuldade individual nos estudos, que deixam os pais aflitos e parece ser um castigo divino para os jovens, começa a se estender mais amplamente sobre os motivos que levam a divisão social e ao conflito. Enfim, é uma reflexão que começa a fazer sentido naquela Nápoles dividida entre os diferentes interesses dos grupos em disputa.

Ele elenca três males da natureza corrompida dos homens: os males da língua, os da mente e os do ânimo. A falta de eloquência é um dos males da língua. Pois, a língua fica incapaz de socorrer a mente e a engana com juízos falsos, em seguida, causaria a desonra com palavras vergonhosas sendo seduzido por aquilo que disse. Já os males da mente causam um estado de espanto perpétuo, produz falsas imagens das coisas, resulta em juízos temerários e permite que as pessoas sejam seduzidas por sofismas e pela distração.

E o pior dos males são aqueles que afetam o ânimo, segundo Vico. Pois faz com que arda entre as paixões, se horrorize entre os temores e daí enlouqueça em meio aos prazeres. Além disso, faz com que se languideça entre as dores, jamais esteja satisfeito, aprove o que reprovou e vice-versa, que se arrependa, fuja e persiga a si mesmo. Ou seja, coloca em situação de plena confusão de suas ações e parece ser uma descrição de uma sociedade refinada, corrompida e dissoluta. O produto dos males da língua, da mente e do ânimo é a solidão de ânimos em meio à abundância de corpos, em outras palavras, tais males resultam na completa divisão egoísta e em conflitos. Daí aqueles suplícios que são: o infacundo da língua, as opiniões da mente e os vícios do ânimo. Todavia, o seu remédio ou correção são a eloquência, a ciência e a virtude.

Tais males originários do infacundo da língua apontados por Vico, levam a pensar que ele poderia ter sido influenciado por outro autor além de Cícero, ou melhor, pela teoria de Francis Bacon sobre as falsas noções. Como bem apresentado por Romana Bassi (2020), mesmo na Sétima Oração inaugural de 1708, Vico ainda não havia eleito Francis Bacon como um de seus quatro autores privilegiados, daquela forma como teria citado retrospectivamente na sua *Vita*, escrita entre os anos de 1725 e 1728. É somente na *De ratione* que Vico fará a sua primeira citação direta ao nome de Bacon. Ainda assim, Manuela Sanna (2020) apresenta elementos que mostram que Vico já teria conhecimento da obra baconiana *De dignitate et augmentis scientiarum*<sup>11</sup>, de 1623, quando pronunciou a sua Quinta Oração inaugural, em que escreve: “já na quinta preleção de 1705 parece bastante direta a referência a Bacon sobre o argumento relativo à correspondência entre a glória militar e o florescimento da cultura literária” (Sanna, 2020, p. 2). Ou seja, à época da Sexta Oração, que é o interesse dessa análise, Vico já teria tido contato com aquele autor ainda que não tenha feito qualquer referência direta nesse discurso. E, embora, os males causados pelos defeitos da linguagem, pela confusão das opiniões e pela corrupção das ações possam lembrar a discussão sobre os ídolos do *Novum organum* de Bacon, é mais provável que eles tenham sido uma criação viquiana a partir de sua leitura daquela outra obra em latim, a *De Augmentis*.

A sabedoria, o contraste da corrupção e da insensatez, é o saber com segurança, agir retamente e o falar de maneira adequada. Ela possui três funções que são: amansar os néscios com a eloquência; com a prudência retirá-los de seus erros e com a virtude prestar-lhes um bom serviço. Após ter criado um quadro das consequências sociais que a corrupção dos homens é capaz de fazer e descrever essa natureza corrompida, Vico vai apresentar a sabedoria com função necessariamente social e não apenas como a conquista de saber de um indivíduo, assim como a exortação que Bacon teria feito sobre o progresso do conhecimento na obra *De Augmentis*, o qual deveria ser dedicado à

---

<sup>11</sup> Doravante *De Augmentis*.

caridade, evitando o envaidecimento e a ostentação (Bacone, 1965, p. 20 e 21). A interpretação de sabedoria que Vico produziu tem função de correção da sociedade humana do distanciamento de sua natureza, que é racional, que é Deus. E nesse aspecto, pode-se perceber o quanto ele está mais próximo da concepção estoica ciceroniana de sabedoria e de natureza. Chama a atenção o estilo escolhido por Vico para destacar o papel da sabedoria. Primeiro, ele apresenta as características negativas, faz como se fosse um fundo escuro de um quadro pintado com comportamentos socialmente reprováveis, para, então, sobrepor a sabedoria contrastante com tons claros e radiantes e um comportamento socialmente louvável. Esse modo de apresentação lembra a estratégia retórica de partir de um *pars destruens* em direção a um *pars construens*, que teria sido um recurso comum entre alguns autores como Francis Bacon no *Novum organum*, por exemplo.

Para reforçar seu argumento sobre a facilidade proporcionada pela sabedoria, Vico ilustra a saída dos homens da solidão para a vida em sociedade com os mitos de Orfeu e de Anfião. Recorrendo às imagens comuns desses, Vico lembra que Orfeu amansou as feras com a lira e Anfião teria movido as pedras com seu canto, fortificando os muros de Tebas. Daí ele interpreta que as pedras, os carvalhos e as feras são os homens néscios que, por meio da eloquência de Orfeu e de Anfião, foram convencidos a passar a viver em sociedade, a dedicarem-se ao trabalho e a obedecerem às leis.

Orfeu e Anfião são os sábios que associaram o conhecimento das coisas divinas e a sabedoria das coisas humanas com a eloquência e, com sua força convincente, fizeram os homens passarem da solidão para a sociedade, isto é, do amor a si mesmos ao cultivo de sua humanidade, da inércia à laboriosidade, da liberdade desenfreada à obediência das leis; e associam, pela equidade da razão, aqueles que são ferozes em suas forças com aqueles que são débeis. Esse é perpetuamente o mais verdadeiro, grande e ilustre fim desses estudos [...] (Vico, 2002, p. 68).

Na interpretação de Vico, os sábios Orfeu e Anfião conseguiram com sua eloquência mudar as opiniões e as ações dos néscios de seu tempo em prol de uma sociedade menos violenta e de uma Tebas mais fortificada contra seus inimigos, respectivamente. Sob esse ponto de vista, o discurso tem a função de ajustar a mente à verdade, o ânimo à virtude e a língua à eloquência. A sabedoria é aqui apresentada em seu triplo aspecto, como: o conhecimento das coisas divinas, a prudência nas coisas humanas e a verdade e a adequação na oração.

Antes de Vico, na obra *A sabedoria dos antigos*, Bacon (2002) já havia associado Orfeu com a capacidade da Filosofia em fazer as pessoas acalmarem os seus apetites e a acatarem os preceitos e a disciplina. Segundo o autor:

O canto de Orfeu é de dois tipos: um deles propicia as potências infernais, o outro comove as feras e os bosques. [...] Com efeito, a filosofia natural se propõe nada menos, como a mais nobre das missões, que a

restauração das coisas corruptíveis e [...] a preservação dos corpos no estado atual, com retardamento da dissolução e corrupção (Bacon, 2002, p.48).

Um pouco mais adiante, é possível encontrar a fé de Bacon na Filosofia e na eloquência de maneira muito próxima com a que Vico expressou na Sexta Oração, pois a Filosofia “[...] aplicando seus poderes de persuasão e eloquência para incutir no espírito dos homens o amor à paz, à virtude e à equidade, ensina os povos a unir-se, aceitar o jugo das leis e curvar-se à autoridade” (Bacon, 2002, p. 48).

Retornando ao Vico, tanto a queda, que é promovida pela corrupção dos homens e os levam à solidão, quanto a correção, que lhes permite retornarem à vida em sociedade, têm sua mediação feita pela linguagem. O infacundo da língua é o princípio da corrupção, enquanto a eloquência move pedras, carvalhos e feras, ou melhor, movem os néscios e lhes convencem a viver pacificamente entre si e a defender sua cidade dos inimigos. A vida em sociedade se faz por meio da linguagem, que provoca as opiniões da mente e que culminam com as decisões ou ações que as pessoas tomam. Essas relações entre as pessoas são sempre mediadas pela linguagem e podem tanto promover a ruína social quanto seu ressurgimento. Desse modo, a linguagem para Vico, autor que vai lhe atribuir fundamental importância na *Ciência nova* quando apresenta a filologia como parte do duplo método de investigação que se une à filosofia, recebe destaque na Sexta Oração com “grossas pinceladas”<sup>12</sup> naquele processo de confecção de um quadro sobre a teoria do conhecimento.

Nesta Sexta Oração, é possível perceber aquilo que será mais tarde desenvolvido de maneira original pelo Vico: de que o conhecimento, ou sabedoria, tem sempre relação com o social. A vida social, as relações entre as pessoas, o período histórico, vão interferir no tipo de conhecimento que é possível ser produzido: se são operados mais por imagens, ou por poesia, ou mais universais e com menor apelo aos sentidos, dependem sempre das relações sociais e históricas. Ao mesmo tempo que tais conhecimentos são produtos de uma sociedade, eles também vão estabelecer como serão as relações entre as pessoas e disso resultará ora uma sociedade mais violenta, ou mais refinada ou mais perigosa.

Perceber a importância que Vico atribui à linguagem na Sexta Oração ajuda a entender o caminho que ele tomará mais tarde sobre a relação entre *ratio* e palavra. O Vico da *Ciência nova*, quando tenta compreender a natureza comum das diferentes nações em diferentes estágios de

---

<sup>12</sup> A expressão “grossas pinceladas” é uma referência ao capítulo XII da *De ratione* (Vico, 2002, p. 119) em que ele critica os imitadores e louva a originalidade das pinturas do renascentista Ticiano Vecellio (aprox.. 1488 - 1576), que seriam feitas com tais grossas pinceladas, propositalmente opostas à grandiosidade de Michelângelo e à sutileza de Rafael afim de lhe “proporcionar alguma celebridade” ao seu nome. Vico, assim como os demais humanistas, sempre se demonstrou preocupado em produzir algo que fosse original ou novo, louvando os produtos do engenho criativo.

desenvolvimento, percebe que o que há de comum entre elas é a relação com a linguagem. Em outros termos, a racionalidade lógica e metafísica que conhecemos é adequada a um determinado período do desenvolvimento das nações, mas a relação com símbolos, brasões, ícones, hieróglifos, etc., antes mesmo do surgimento do discurso, é uma forma originária da linguagem e, em certo aspecto, também é parte dessa *ratio* humana. No século XVI, havia o debate se algumas nações, como as que viviam no continente americano, teriam humanidade e as discussões, muitas vezes, recaiam sobre a capacidade de racionalidade deles, entendendo ali que ela seria algo mais próximo daquela metafísica e lógica comuns nas academias europeias. Nesta obra, Vico amplia a *ratio* humana quando a associa a qualquer forma de linguagem e, ao se referir aos “povos do Brasil, de Cafra e de outras nações do mundo” (Vico, 2005, §334, p. 173), os cita como exemplo de que toda a humanidade teria alguns elementos comuns, tal como a religião, o matrimônio e a sepultura. Sendo assim, não lhe parecia fazer sentido aquela discussão do século anterior de avaliar a condição de humanidade a partir daquele modelo limitado de racionalidade.

### **Considerações finais**

Tendo em conta o conturbado contexto político em que Vico proferiu a Sexta Oração, podemos julgar que Nápoles era uma cidade dividida. Naquele período, alguns nobres apoiavam os austríacos, outros os espanhóis e em meio a isso muita gente não se entendia. É muito provável que houvesse demagogia manipulando opiniões e manobrando as pessoas para resultar nos conflitos violentos que ele presenciava. E com o seu discurso, Vico tenta alertar aos jovens sobre as consequências que a insensatez possa lhes causar, ao mesmo tempo que evita ser muito claro sobre o que estava em jogo naquele cenário político de então. A fé que ele tinha na sabedoria com eloquência, naquela ocasião, lhe fazia acreditar que ela poderia salvar sua cidade da divisão conflituosa e que seria capaz de promover maior harmonia social.

Portanto, partindo de uma discussão sobre as dificuldades dos estudos dos jovens, ilustrando com o exemplo bíblico de Nemrod e os mitológicos de Orfeu e de Anfião, Vico trata de um tema delicado em um período de turbulência política, que é o da condução das opiniões e o da divisão social. E faz uma oposição entre a sabedoria e a insensatez apresentando a falta de eloquência como veículo para a ruína social e a sabedoria com eloquência como a responsável pela reorganização, sem deixar de levar em consideração os juízos da mente e as ações do ânimo.

Outros autores que inspiraram Vico também trataram de algum modo do tema que relaciona a sabedoria, a linguagem e a sociedade, como Sócrates, Platão, Cícero e Francis Bacon. O que Vico

destaca é como o infacundo da língua dá espaço para as opiniões enganosas que bloqueiam a mente e que levam as pessoas às atitudes egoístas e à divisão social. Somente a sabedoria munida de sua eloquência é capaz de retomar a harmonia social e o melhor relacionamento entre as pessoas. As falsas opiniões que desencadeiam conflitos sociais parecem ser um tema frequente na filosofia desde os tempos de Sócrates e, sendo retomado por Vico para aquela Nápoles em conflito, leva a pensar que é um tema recorrente na humanidade e que merece ser revisitado e repensado para o tempo presente.

### Referências bibliográficas

- BACONE, Francesco. **Opere filosofiche**. A cura di Enrico De Mas. Bari: Laterza, 1965.
- BACON, Francis. **A sabedoria dos antigos**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- BASSI, Romana. Vico e a objeção moral dirigida a Francis Bacon no De ratione. **Acta Scientiarum. Human and Social Sciences**. Maringá, v. 42, n. 2, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.52232>. Acesso em: 30 jun. 2023.
- CORSANO, Antonio. **Umanesimo e religione in G. B. Vico**. Bari: Laterza & Figli, 1935.
- DONZELLI, Maria. “Sapientia”, “sagesse” et “science” dans la philosophie de Vico. **Noesis** [online], v. 8, 2006. Acesso em: 09 ago. 2023.
- GARCÍA, Moisés González; BISBAL, Josep Martínez. **Autobiografía de Giambattista Vico**. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998.
- SANNA, Manuela. O encontro com Bacon na composição do De ratione. **Acta Scientiarum: Human and Social Sciences**, Maringá, v. 42, n. 2, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v42i2.52735>. Acesso em: 30 jun. 2023.
- VICO, Giambattista. **Opere filosofiche**. A cura di Paolo Cristofolini. Firenze: Sansoni, 1971.
- \_\_\_\_\_. **Obras**: Oraciones inaugurales. La antiquíssima sabiduría de los italianos. Rubí: Antropos Editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Princípios de ciência nova**: acerca da natureza comum das nações. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Vida escrita por si mesmo**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

## MINHA PRÓPRIA VIDA

MY OWN LIFE

David Hume

Tradutor: Jonathan Alvarenga<sup>1</sup>

### 1. Apresentação

Escrita em abril de 1776, *My own life*, traduzida por nós como *Minha própria vida*, é uma autobiografia concisa, redigida por Hume às vésperas de sua morte. Foi publicada postumamente, em março de 1777, por Strahan e Cadell, em um conjunto de outros escritos compilados em uma obra intitulada de *The life of David Hume, Esq. Written by himself*.

Com apenas 21 parágrafos, *Minha própria vida* nos coloca diante da genialidade de Hume, tanto no que diz respeito ao conteúdo quanto à clareza e precisão de sua escrita. Ele não se poupa de críticas nem tenta suavizar as próprias limitações e oscilações de humor, revelando-se como alguém que, ao longo da vida, experimentou tanto sucessos quanto desafios, tanto no âmbito pessoal quanto no profissional.

Esperamos que, com a presente tradução, possamos proporcionar ao leitor uma leitura fluida, preservando, tanto quanto é possível, o conteúdo e estilo do texto original, transportando-o ao cenário do século XVIII que influenciou diretamente a produção e a vida do autor.

### 2. Tradução<sup>2</sup>

É difícil para um homem falar longamente de si mesmo sem demonstrar vaidade. Sendo assim, devo ser breve. Pode-se considerar um ato de vaidade a pretensão de escrever sobre minha vida, mas essa narrativa conterà pouco mais do que a história de meus escritos, já que, de fato,

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Lavras (UFLA). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em regime de bolsa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) com financiamento de bolsa pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: jonathanalvarenga09@gmail.com.

<sup>2</sup> HUME, David. *My own life*. In: *The life of David Hume, Esq. Written by himself*. Dublin: W. Strahan and T. Cadell (Firm), 1777, p. v-xvi.

quase toda a minha vida foi dedicada a atividades e ocupações literárias. O sucesso inicial da maioria de meus escritos não foi suficiente para ser considerado um motivo de vaidade.

Nasci em 26 de abril de 1711, segundo o calendário antigo<sup>3</sup>, em Edimburgo. Pertenci a uma boa família, tanto da parte de pai, quanto por parte de mãe. A família de meu pai é um ramo da linhagem dos condes de Home, ou Hume; e meus ancestrais foram proprietários de terras por várias gerações, estando essas terras agora sob a posse de meu irmão. Minha mãe era filha do Sir. David Falconer, presidente do Colégio de Justiça; o título de Lord Halkerton foi herdado a seu irmão.

Contudo, minha família não era rica, e, sendo eu o irmão mais jovem, possuía, de acordo com o costume de meu país, um patrimônio muito modesto. Meu pai, que diziam ter sido um homem talentoso, morreu quando eu era criança, deixando-me, juntamente com um irmão mais velho e uma irmã, sob os cuidados de nossa mãe, uma mulher de mérito singular que, apesar de jovem e bela, devotou-se inteiramente à criação e educação de seus filhos. Passei pelo curso comum de educação com êxito e fui tomado muito cedo por uma paixão pela literatura, que tem sido a paixão soberana de minha vida e a grande fonte de meus prazeres. Minha disposição aos estudos, minha sobriedade e minha diligência deram à minha família a impressão de que o direito era a profissão certa para mim, mas eu senti uma aversão desmedida a tudo, exceto aos estudos de filosofia e aprendizado geral. Enquanto eles imaginavam que eu me debruçava sobre Voet e Vinnius, Cícero e Virgílio eram os autores que devorava secretamente.

Contudo, devido à minha escassa fortuna, que era inadequada para sustentar esse plano de vida, e minha saúde sendo um pouco fragilizada pelo meu ardente empenho, fui persuadido, ou melhor, forçado, a fazer uma tentativa muito débil para entrar em um cenário de vida mais ativo. Em 1734, fui à Bristol, com algumas recomendações de vários comerciantes eminentes, mas em poucos meses percebi aquele cenário como sendo totalmente inadequado para mim. Fui à França, com o objetivo de continuar meus estudos em um retiro no campo e lá coloquei em prática esse plano de vida, que tenho perseguido com firmeza e sucesso. Resolvi fazer um racionamento muito rígido para suprir as debilidades de minha fortuna, manter minha independência intacta e considerar cada objeto como desprezível, exceto <aqueles necessários para> o aperfeiçoamento de minhas aptidões literárias.

Durante meu retiro na França, primeiro em Reims, mas principalmente em La Flèche, em Anjou, compus o *Tratado da Natureza Humana*. Após passar três anos muito agradáveis naquele

---

<sup>3</sup> O calendário mencionado no texto refere-se ao calendário juliano, usado na Grã-Bretanha e em outros lugares antes da adoção do calendário gregoriano, introduzido pelo Papa Gregório XIII, em 1582. A Grã-Bretanha adotou-o apenas em 1752. Desta forma, a data de nascimento de Hume, segundo o calendário mais atual, é 7 de maio de 1711, uma vez que o calendário juliano possui 11 dias a menos que o gregoriano.

país, retornei a Londres em 1737. No final de 1738, publiquei meu *Tratado* e, logo em seguida, voltei para junto de minha mãe e de meu irmão, que viviam em sua casa de campo, ocupando-se muito judiciosamente e com sucesso no aumento de sua fortuna.

Nenhuma tentativa literária foi tão frustrada quanto meu *Tratado da Natureza Humana*. Ele nasceu morto na prensa, sem alcançar a distinção suficiente para excitar um murmúrio entre os zelotes. Mas, sendo naturalmente de um temperamento alegre e sanguíneo, logo recuperei o fôlego e continuei com grande ardor meus estudos no país. Em 1742, publiquei em Edimburgo a primeira parte de meus *Ensaio*s: o escrito foi favoravelmente recebido, e logo me fez esquecer inteiramente minha primeira decepção. Continuei com minha mãe e meu irmão no país e, durante esse período, recuperei o conhecimento da língua grega, que havia negligenciado bastante em minha juventude.

Em 1745, recebi uma carta do Marquês de Annandale, convidando-me para residir com ele na Inglaterra. Descobri também que os amigos e familiares daquele jovem nobre estavam desejosos de colocá-lo sob meus cuidados e direção, pois o estado de sua mente e de sua saúde assim o exigia. Vivi com ele por doze meses. Meus compromissos durante esse período levaram minha pequena fortuna a uma considerável ascensão. Em seguida, recebi um convite do General St. Clair para assistir-lhe como secretário de sua expedição, que inicialmente tinha como alvo o Canadá, mas que se findou em uma incursão na costa da França. No ano seguinte, a saber, em 1747, recebi um convite do General para acompanhá-lo na mesma base da embaixada militar nas cortes de Viena e Turim. Nessa ocasião, usei o uniforme de um oficial e fui introduzido nestas cortes como auxiliar de campo do general, junto ao Sir. Harry Erskine e ao capitão Grant, agora general Grant. Esses dois anos foram praticamente as únicas interrupções que meus estudos tiveram durante o curso de minha vida: passei-os agradavelmente e em boa companhia. Meus ganhos, bem como minha frugalidade, fizeram-me acumular uma fortuna que garantiu minha independência, apesar de muitos amigos estarem inclinados a rir quando eu dizia isso. Em resumo, eu era agora senhor de quase mil libras.

Sempre carreguei comigo a ideia de que minha falta de sucesso ao publicar o *Tratado da Natureza Humana* se devia mais à forma do que ao conteúdo, além de ter sido culpado por uma indiscrição muito comum: publicá-lo precocemente. Sendo assim, reescrevi novamente a primeira parte deste trabalho na *Investigação sobre o Entendimento Humano*, que foi publicada enquanto estava em Turim. Porém, essa obra teve, a princípio, apenas um pouco mais de sucesso que o *Tratado da Natureza Humana*. Ao retornar da Itália, fiquei mortificado ao encontrar toda a Inglaterra excitada pela obra *Free Enquiry* do Dr. Middleton, enquanto meu desempenho foi totalmente esquecido e negligenciado. Uma nova edição dos meus *Ensaio*s, moral e política, que foi publicada em Londres, não encontrou uma melhor recepção.

Por uma força natural de meu temperamento, essas frustrações pouco ou nada afetaram. Em 1749, fui morar com meu irmão e lá fiquei por dois anos, pois minha mãe já havia falecido. Durante esse tempo, compus a segunda parte de meus *Ensaio*s, que chamei de *Discursos Políticos*, e minha *Investigação sobre os Princípios da Moral* — outra parte do meu *Tratado* que reformulei. Enquanto isso, meu editor, A. Millar, informou-me que minhas primeiras publicações (todas, exceto o infeliz *Tratado*) haviam começado a ser objetos de debate, que as vendas estavam crescendo gradualmente, e que as novas edições estavam sendo requisitadas. Começaram a surgir respostas de reverendos e bispos, duas ou três por ano. Descobri, pela crítica do Dr. Warburton, que os livros estavam começando a ser estimados em boa companhia. Contudo, tomei a decisão, que mantive inflexivelmente, de nunca responder a quem quer que fosse; e não sendo muito irascível por temperamento, mantive-me facilmente livre de qualquer contenda literária. Esses sinais de uma reputação em ascensão me deram coragem, uma vez que sempre estava disposto a ver o lado favorável das coisas, do que o desfavorável; uma disposição mental que é mais feliz para se ter do que nascer com uma fortuna de dez mil ao ano.

Em 1751, mudei-me do campo para a cidade, o local propício para um homem de letras. Em 1752, foi publicado em Edimburgo, onde eu então vivia, meus *Discursos Políticos*, meu único trabalho a obter sucesso na primeira publicação. Ele foi bem recebido tanto no exterior quanto em casa. No mesmo ano, foi publicado em Londres minha *Investigação sobre os Princípios da Moral* que, segundo minha opinião (embora eu não deva emitir julgamentos sobre o assunto), é, de todos os meus escritos — históricos, filosóficos, ou literários — incomparavelmente, o melhor. Entretanto, não foi noticiado nem notado pelo mundo.

Em 1752, a Faculdade dos Advogados me escolheu como seu bibliotecário, um cargo que recebia pouca ou nenhuma regalia, mas que me deu o comando de uma vasta biblioteca. Formei, então, o plano de escrever a História da Inglaterra, mas, assustado com a hipótese de narrar um período de 1700 anos, comecei com a ascensão da Casa de Stuart, uma época em que, pensei, as deturpações das facções começaram a se tornar frequentes. Admito que estava otimista em minhas expectativas de obter sucesso com esse trabalho. Pensei que era o único historiador a negligenciar, ao mesmo tempo, o poder atual, os interesses, a autoridade, e os prejuízos do clamor popular; e como adequada recompensa a toda essa capacidade, esperava os proporcionais aplausos. Mas meu desapontamento foi enorme: fui atacado por um clamor de censura, reprovação e até mesmo execração; ingleses, escoceses, e irlandeses, whigs e tories, clérigos e dissidentes, livres-pensadores e religiosos, patriotas e cortesãos, todos unidos em sua fúria contra um homem, que ousara derramar uma lágrima generosa pelo destino de Charles I e do Conde de Strafford. Quando as primeiras

ebulições de sua fúria cessaram, o que foi ainda mais mortificante, o livro parecia mergulhar no esquecimento. O Sr. Millar me disse que em doze meses havia vendido apenas quarenta e cinco cópias dele. De fato, mal ouvi falar de um homem, em todo Reino Unido, de posição ou erudição, que houvesse tolerado o livro. As únicas exceções haviam sido o arcebispo da Inglaterra, Dr. Herring, e o arcebispo da Irlanda, Dr. Stone, que parecem duas exceções curiosas. Esses dignos prelados, cada um por sua vez, enviaram-me mensagens para que eu não fosse desencorajado.

Confesso, porém, que estava desencorajado; e se não fosse a guerra que havia sido deflagrada entre a França e a Inglaterra naquele momento, eu certamente teria me retirado para alguma cidade provincial do primeiro reino, mudado meu nome e nunca mais retornado ao meu país natal. Mas este plano não era factível, e o volume seguinte já estava consideravelmente avançado, de modo que resolvi tomar coragem e perseverar.

Neste ínterim, publiquei em Londres minha obra *História Natural da Religião*, junto com alguns outros pequenos escritos: sua entrada para o público foi bastante obscura, exceto pelo fato de que o Dr. Hurd escreveu um panfleto contra ela, com toda a petulância iliberal, arrogância e escárnio, que distinguem a escola warburtoriana. Esse panfleto me trouxe algum consolo, apesar da recepção geralmente indiferente à minha obra.

Em 1756, dois anos após a publicação do primeiro volume, foi publicado o segundo volume de minha *História*, abrangendo o período desde a morte de Charles I até a Revolução. Esse trabalho causou menos descontentamento entre os Whigs e foi mais bem recebido. E não apenas se destacou, como também ajudou a alavancar seu desafortunado irmão.

Porém, apesar de ter sido ensinado pela experiência que o partido Whig estava em condições de me conceder todos os cargos, tanto no Estado quanto na literatura, estava pouco inclinado a ceder ao seu clamor infundado. Nas mais de cem alterações que minhas leituras e reflexões posteriores me inspiraram a fazer sobre os reinados dos dois primeiros Stuarts, todas elas foram feitas invariavelmente em favor dos Tory. É ridículo considerar a constituição inglesa antes desse período como um plano regular de liberdade.

Em 1759, publiquei *The history of England: under the House of Tudor*. O clamor contra esse trabalho foi quase tão grande quanto o da história dos dois primeiros Stuarts. O reinado de Elizabeth foi particularmente detestado. Mas agora me mantive insensível às manifestações de tolice pública e continuei em paz e contente em meu retiro em Edimburgo, para finalizar, sob a forma de dois volumes, a parte mais antiga da História da Inglaterra, que apresentei ao público em 1761, com sucesso razoável – embora não muito mais do que razoável.

Porém, não obstante essa variedade de ventos e estações às quais meus escritos haviam sido expostos, eles continuaram tendo avanços, pois o dinheiro das cópias que recebi dos livreiros ultrapassou em muito qualquer coisa antes conhecida na Inglaterra. Tornei-me não apenas independente, mas opulento. Retirei-me para meu país natal, Escócia, determinado a nunca mais sair de lá, satisfeito por nunca ter feito um pedido a um grande homem, nem ter feito avanços nas relações de amizade com qualquer um deles. Tinha por volta dos cinquenta anos, pensava em passar todo o resto de minha vida nesse empenho filosófico, quando recebi, em 1763, um convite do conde de Hertford, com quem eu não tinha qualquer familiaridade, para acompanhá-lo em sua embaixada em Paris, com o intuito de ser nomeado secretário da embaixada; e, enquanto isso, desempenhar as funções daquele cargo. Apesar de convidativa, inicialmente declinei essa oferta, tanto por estar relutante em iniciar conexões com grandes figuras, quanto por receio de que as cortesias e a companhia jovial de Paris me fossem desagradáveis, considerando minha idade e temperamento. Mas quando o conde reiterou o seu convite, aceitei. Tenho todos os motivos, tanto por prazer quanto por interesse, para me achar feliz em minhas relações com aquele nobre homem, bem como depois com seu irmão, o General Conway.

Aqueles que não são capazes de notar os estranhos efeitos dos modos nunca imaginarão a recepção que tive em Paris, de homens e mulheres de todas as classes e posições sociais. Quanto mais me recolhia diante de suas excessivas cortesias, mais estava sobrecarregado por elas. Há, contudo, uma satisfação genuína de se viver em Paris, por conta do grande número de companhias sensíveis, sensatas e educadas com as quais aquela cidade se distingue em relação a qualquer outro lugar do universo. Em certo momento, pensei em passar minha vida ali.

Fui nomeado secretário da embaixada e, no verão de 1765, Lord Hertford partiu, pois havia sido nomeado Lord Lieutenant da Irlanda. Eu fiquei encarregado dos negócios até a chegada do Duque de Richmond, por volta do fim daquele ano. No início de 1766, deixei Paris e, no próximo verão, fui para Edimburgo, com o mesmo propósito de antes: enterrar-me em um retiro filosófico. Voltei àquele lugar sem estar rico, mas por conta da amizade de Lord Hertford, com muito mais dinheiro e com uma renda muito maior do que a de quando parti. Estava desejoso por descobrir o que a abundância poderia me proporcionar, já que antes havia experimentado apenas o necessário. Mas, em 1767, recebi um convite do Sr. Conway para ser seu subsecretário; e a esse convite, tanto pelo seu caráter, quanto por minhas conexões com o Lord Hertford, fui impedido de recusar. Retornei a Edimburgo em 1769, muito opulento (pois possuía uma remuneração de 1000 libras ao ano), saudável e, apesar de um pouco avançado em idade, com perspectiva para aproveitar longamente minhas comodidades, além de ver o crescimento de minha reputação.

Na primavera de 1775, fui assolado por uma desordem em meu intestino que, a princípio, não me alarmou, mas que desde então, como percebo, tornou-se mortal e incurável. Eu conto agora com uma dissolução iminente. Tenho sofrido poucas dores por causa de minha enfermidade; e o mais estranho é que, apesar da decadência do meu corpo, nunca houve um momento em que meu espírito tenha se abatido; de modo que, se tivesse de escolher um momento de minha vida para reviver, possivelmente escolheria esse último. Mantenho o mesmo ardor de sempre em meus estudos, e a mesma alegria na companhia. Considero, além disso, que um homem de sessenta e cinco anos, à beira da morte, perde apenas alguns anos de debilidades. Também sei que, apesar de ver muitos sinais de que minha reputação literária possa estar finalmente se despontando com considerável brilho, tenho apenas alguns anos para desfrutá-la. É difícil estar mais desapegado da vida do que estou atualmente.

Para concluir historicamente com meu próprio caráter. Eu sou, ou melhor, era (pois esse é o estilo que devo agora usar ao falar de mim, o que me anima mais a expressar meus sentimentos); eu era, digo, um homem de disposição gentil, de temperamento comedido, de um humor aberto, social e alegre, capaz de se apegar, mas pouco suscetível à inimizade, e de grande moderação em todas as minhas paixões. Até mesmo meu amor pela fama literária, minha maior paixão, nunca amargurou meu temperamento, não obstante minhas frequentes decepções. Minha companhia não era desagradável tanto para os jovens e despreocupados, quanto para estudiosos e literatos; e como tenho um particular prazer na companhia de mulheres modestas, não tinha motivo para estar descontente com a recepção que recebi delas. Em uma palavra, embora muitos homens eminentemente sábios tenham encontrado motivo para reclamar de calúnia, nunca fui tocado, ou mesmo atacado por ela, e embora eu me expusesse arbitrariamente à ira das organizações civis e religiosas, elas pareciam estar desarmadas de sua habitual fúria ao lidar comigo. Meus amigos nunca tiveram a ocasião de defender qualquer aspecto de meu caráter e conduta: não que os zelotes, podemos supor, não teriam tido o prazer de inventar e propagar qualquer história sobre minhas fraquezas; mas nunca conseguiram encontrar uma que parecesse remotamente plausível. Não posso dizer que não haja vaidade em fazer essa oração funesta de mim mesmo, mas espero que não seja inadequada; e essa é uma questão de fato, que pode ser facilmente esclarecida e averiguada.

18 de abril de 1776.