



REVISTA
Peri

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

v. 18
n. 01
2026

FLORIANÓPOLIS - SC
ISSN 2175-1877



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 – Lógica e Epistemologia

Paola Cristina de Freitas Villa, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Gustavo Henrique Damiani dos Santos, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Rodrigo Lima Gonçalves Ferreira Alcides, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Caio Adriano Silvano, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editora/es – Ontologia

Laise Franciele Souza Silva, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Arthur Dal Ponte Santana, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Camila Carpen, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Denise Curi Da Cunha, mestranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Editora/es – Ética e Filosofia Política

Sandra Eloisa Pisa Bazzanella, doutoranda, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil
Eduardo de Oliveira da Costa, doutorando, Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil

Conselho Editorial

Me. Nailane Koloski, 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:

Palomo, Berna Reale (2012), Brasil.

EDITORIAL

É com alegria que anunciamos uma nova edição da Revista PERI. Com este número, o primeiro lançado em 2026, completam-se dezoito volumes já editados por estudantes do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina.

Nesta edição, contamos com 9 artigos de professores e estudantes de filosofia divididos em duas seções. A primeira delas conta com quatro artigos oriundos das discussões e apresentações realizadas ao longo do *IV Colóquio Internacional e V Colóquio Nacional de Pesquisa em Filosofia* da Universidade Federal de Santa Catarina, organizado ao final do ano de 2023. Em consonância com as discussões realizadas ao longo do Colóquio, os quatro artigos aqui apresentados discorrem, cada um ao seu modo, acerca das relações existentes entre a filosofia e as crises, sejam elas internas ao próprio fazer filosófico ou externas a ele.

Em seu texto, “*Os dilemas da construção de um ponto de vista periférico sobre a crise da Modernidade: uma reflexão sobre o pensamento crítico brasileiro*”, o professor Leonardo da Hora indica a necessidade de pensar as crises da modernidade partindo de uma perspectiva periférica, indicando as vantagens interpretativas desta nova abordagem teórica em comparação à abordagem eurocêntrica corrente. Para isso, seu artigo mobiliza as contribuições dialéticas de Paulo Arantes, juntamente à crítica “extramoderna” de pensadores indígenas como Davi Kopenawa e ao modernismo artístico de Oswald de Andrade, em busca de uma nova forma de pensar os problemas da teoria crítica a partir da periferia.

Por sua vez, o texto “*Crise do cânone, crise da Filosofia*”, de autoria da professora Natalia Mendes Teixeira, parte da constatação de que a crescente diversidade de textos críticos ao cânone filosófico resulta de uma crise meta-filosófica e de que as respostas a essa crise seguem três caminhos distintos: a *manutenção*, a *implosão* ou a *revisão* do cânone filosófico. Neste trabalho, Teixeira argumenta em favor da terceira abordagem, que, em contraposição à manutenção e à implosão do cânone, possuiria um papel fundamental na reconstrução da historiografia da filosofia e na ampliação do cânone.

Aproximando-se das perspectivas ameríndias, o texto “*Animismo e multinaturalismo ameríndio: reflexões sobre a relação natureza/cultura e a luta indígena em tempos de crise climática*”, de Gustavo Cunha Bezerra, busca pensar a forma que estas perspectivas têm sido interpretadas pela antropologia após a chamada “virada ontológica”. Bezerra sustenta que estas

interpretações têm se orientado por uma perspectiva contrária ao cientificismo, tratando as perspectivas ameríndias com centrais para pensar novas formas de relação entre natureza e cultura.

No texto “*Devir apocalíptico enquanto proposta ética para fabulação de novos mundos*”, a partir da reflexão sobre a crise da capacidade imaginativa que caracteriza o conceito de “realismo capitalista” fornecido por Mark Fisher, Danilo Martins Vitagliano interrelaciona as contribuições psicanalíticas de Lacan, a crítica ao historicismo proposta por Walter Benjamin com a crítica ao utilitarismo da cosmovisão ocidental indicada por Krenak, discutindo então as dimensões simbólicas e históricas da crise diagnosticada por Fisher.

A segunda seção deste volume conta com cinco artigos de temas diversos, escrito por pesquisadoras e pesquisadores das mais distintas áreas da Filosofia.

Em primeiro lugar, no texto “*Wittgenstein e Strawson: influências, reformulações metafilosóficas e questões atuais*”, a partir de um retorno e de uma reinterpretação das filosofias de Wittgenstein e de Strawson, Lyon Alves busca responder à questão metafilosófica contemporânea sobre o que significa fazer filosofia diante dos desafios colocados pelo atual paradigma informacional.

De modo colaborativo, o texto “*Para além da espécie, uma crítica decolonial*”, de Sara Maia, Caetano Dias, Denise Leme e Maria Hötzel, fornece uma abordagem crítica no campo das ciências ambientais e sociais a partir de uma discussão sobre determinados conceitos e pressupostos ontológicos da ciência moderna, como o conceito de *espécie* e a dicotomia *humano/animal*, bem como da abordagem de cosmologias pouco discutidas no meio acadêmico e científico.

Já no texto “*A educação como oposição à tecnofilia: Jacques Ellul e Neil Postman frente ao sonho de fuga do mundo*”, Marcelo Capello Martins faz uso da filosofia da tecnologia de Jacques Ellul e Neil Postman para pensar uma crítica às concepções tecnofílicas de fuga do mundo, indicando o papel central da educação para combater os discursos midiáticos aceleracionistas contemporâneos.

No texto “*Considerações sobre o progresso moral e a esperança nas filosofias de Kant e Habermas*”, Eduardo de Oliveira da Costa oferece uma interpretação dos conceitos de progresso moral e esperança nas filosofias de Kant e Habermas, argumentando que, enquanto Kant recorre à religião e ao conceito de ‘crença racional’ para responder ao problema da esperança no progresso moral, Habermas lida com o problema da esperança e do encorajamento na realização de ideais morais a partir da possibilidade de identificar ‘vestígios históricos’ de processos de aprendizado moral.

Finalmente, no trabalho intitulado “*Thomas Pogge é um suficientarista disfarçado? Analisando o modelo normativo elaborado em World Poverty and Human Rights*”, Matheus de Vilhena Moraes analisa a obra de Thomas Pogge com o objetivo de determinar se a concepção de justiça global ali elaborada pode ser interpretada como uma forma “disfarçada” de “suficientismo”. O texto procura explorar e avaliar em que medida está correta a hipótese segundo a qual, ao priorizar a eliminação da pobreza extrema e a garantia dos direitos humanos básicos, Pogge enfraquece o potencial igualitário de seu projeto cosmopolita e o reduz a uma proposta minimalista de justiça.

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 2026.

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

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

OS DILEMAS DA CONSTRUÇÃO DE UM PONTO DE VISTA PERIFÉRICO SOBRE A CRISE DA MODERNIDADE: UMA REFLEXÃO SOBRE O PENSAMENTO CRÍTICO BRASILEIRO

THE DILEMMAS OF CONSTRUCTING A PERIPHERAL PERSPECTIVE ON THE CRISIS OF MODERNITY: A REFLECTION ON BRAZILIAN CRITICAL THOUGHT)

Leonardo da Hora¹

Resumo: Neste artigo, investigo a importância de construir uma perspectiva periférica sobre a modernidade, suas crises e seu potencial. Após a crítica ao universalismo eurocêntrico e a problematização da “injustiça epistêmica”, proponho um percurso bastante específico pelo pensamento crítico brasileiro, analisando as condições de possibilidade de uma abordagem crítica descentralizada e descolonizada da modernidade, a qual ofereceria vantagens heurísticas e críticas em relação à perspectiva eurocêntrica. Para tanto, analiso como a tradição dialética brasileira, especialmente através de Paulo Arantes, formula uma crítica do capitalismo ao inverter a temporalidade do progresso moderno, revelando a periferia como antecipação do futuro capitalista. Destaco também a crítica “extramoderna” da modernidade por pensadores indígenas brasileiros, como Davi Kopenawa, que contrastam a visão destrutiva moderna da natureza com a perspectiva indígena. No entanto, argumento que é necessário adotar um ponto de vista interno à modernidade para ver seu potencial de abertura para a alteridade, especialmente em face da crise ecológica global. Concluo explorando o modernismo estético brasileiro, em particular a Antropofagia de Oswald de Andrade, como uma perspectiva que fortalece a dimensão criativa e não-eurocêntrica do “projeto moderno”, ou mesmo transmoderno nos termos de Dussel, em resposta aos desafios contemporâneos à teoria crítica.

Palavras-chave: crítica da modernidade, pensamento brasileiro, teoria crítica, crises, cosmopolítica

Abstract: *In this article, I investigate the importance of constructing a peripheral perspective on modernity, its crises, and its potential. Following the critique of Eurocentric universalism and the problematization of “epistemic injustice”, I propose a specific pathway through Brazilian critical thought, analyzing the conditions of possibility for a decentralized and decolonized critical approach to modernity, which would offer heuristic and critical advantages over the Eurocentric perspective. To this end, I examine how the Brazilian dialectical tradition, especially through Paulo Arantes, formulates a critique of capitalism by inverting the temporality of modern progress, revealing the periphery as an anticipation of the capitalist future. I also highlight the “extramodern” critique of modernity by Brazilian indigenous thinkers, such as Davi Kopenawa, who contrast the modern destructive view of nature with the indigenous perspective. However, I argue that it is necessary to adopt an internal viewpoint on modernity to see its potential for openness to alterity, especially in the face of the global ecological crisis. I conclude by exploring*

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: leonardo.jorge@ufba.br.

Brazilian aesthetic modernism, particularly Oswald de Andrade's Anthropophagy, as a perspective that strengthens the creative and non-Eurocentric dimension of the “modern project”, or even transmodern in Dussel's terms, in response to contemporary challenges to critical theory.

Keywords: *critique of modernity, Brazilian thought, critical theory, crises, cosmopolitics*

1. Introdução

Qual é a importância de construir uma perspectiva “periférica” sobre a modernidade, suas crises e seu potencial? Após a crítica filosófica do universal falacioso eurocêntrico e a problematização daquilo que tem sido chamado de “injustiça epistêmica”, é possível vislumbrar a construção de uma perspectiva crítica descentralizada e descolonizada sobre a modernidade que tenha alguma vantagem heurística e crítica sobre a perspectiva eurocêntrica? Neste artigo, meu objetivo é lançar luz sobre essas questões por meio de um diálogo com certas correntes do pensamento brasileiro que, de uma forma ou de outra, desenvolveram uma análise crítica da modernidade capitalista. Mais especificamente, começarei analisando como a tradição dialética desenvolvida no Brasil, em particular por autores como Roberto Schwarz e Paulo Arantes, formula uma crítica do capitalismo baseada em uma inversão da temporalidade do progresso moderno. Longe de estar “atrasada”, a periferia e sua precariedade característica revelam o futuro (cada vez mais presente) do centro capitalista, descrito como a “brasilianização do mundo”. Nesse caso, o ponto de vista periférico nos ajuda a antecipar tendências sistêmicas e a entender “a verdade” da totalidade capitalista enquanto pura negatividade.

Em seguida, mostrarei que, atualmente, um número crescente de pensadores indígenas no Brasil – notadamente Davi Kopenawa e Ailton Krenak – está atraindo a atenção do público ao expressar uma crítica “extramoderna” da modernidade, especialmente em relação à crise ecológica. Eles destacam o contraste entre a forma de vida moderna, que vê a natureza de forma destrutiva como um mero recurso, e a forma de vida indígena, que possui uma visão muito distinta da relação entre humanidade e natureza. Nesse caso, o ponto de vista periférico assume um lugar de exterioridade em relação à modernidade, a partir do qual é possível não apenas criticá-la em sua dimensão irremediavelmente antropocêntrica, mas também propor alternativas extramodernas.

No entanto, em um terceiro estágio, torna-se necessário adotar um ponto de vista interno à modernidade, reinterpretando-o de modo a ver nele o potencial de abertura para a alteridade. Caso contrário, o esforço da crítica indígena não teria sentido. Além disso, diante dos desafios globais que todos enfrentamos hoje, principalmente a crise ecológica, está se tornando necessário pensar em termos de “cosmopolítica”, como observa Etienne Balibar (2022), em vez de simplesmente enfatizar a multiplicação das diferenças e denunciar o universal falacioso. Nesse contexto, torna-se crucial perguntar se uma nova forma de universalismo, na era da “provincialização da Europa” – para usarmos os termos de Dipesh Chakrabarty – é viável. Para abordar essa questão, concluirei explorando o modernismo estético brasileiro, em particular a Antropofagia de Oswald de Andrade,

na medida em que questiono se esta perspectiva pode oferecer caminhos para o fortalecimento da dimensão criativa e não-identitária (especialmente não-eurocêntrica) do “projeto moderno”, tendo em vista os desafios colocados à teoria crítica na contemporaneidade, em particular à luz de certas críticas endereçadas a Habermas e Honneth.

2. A tradição marxista-dialética brasileira e a brasilianização do mundo

Autores proeminentes no campo da teoria crítica têm destacado a violência e a precariedade como características marcantes do capitalismo contemporâneo. A análise de Étienne Balibar de conceitos como “capitalismo absoluto” (Balibar, 2019b) e “subsunção total” (Balibar, 2019a) enfatiza o vínculo inerente entre duas ideias fundamentais: globalização e financeirização. Nancy Fraser (2022), optando pelo termo “capitalismo canibal”, demonstra que as tendências contemporâneas estão levando a uma aproximação do centro em relação a periferia, e não o contrário. Ela faz isso mostrando como a exploração e a expropriação estão cada vez mais ligadas. Com efeito, a expropriação é acumulação por outros meios — ou seja, outros meios além da exploração do trabalho assalariado, num sentido marxista. Desfazendo-se da relação contratual pela qual o capital compra a força de trabalho em troca de salários, a expropriação funciona confiscando capacidades humanas e recursos naturais e recrutando-os nos circuitos de expansão do capital. A confiscação pode ser flagrante e violenta, como na escravidão do “Novo Mundo”; ou pode ser disfarçada por um “manto de comércio”, como nos empréstimos predatórios e nas execuções de dívidas da era atual.

Esse novo contexto obscurece as fronteiras entre o Norte e o Sul, o centro e a periferia, ou melhor, complica essa divisão. É tão impossível dizer que a divisão Norte- Sul foi apagada quanto dizer que ela permaneceu a mesma. Cada vez mais, do ponto de vista territorial, há um “Norte” no Sul (onde a China é a superpotência emergente) e há um “Sul” no Norte (onde os migrantes estão cruzando as fronteiras em números cada vez maiores). Mesmo no Norte, as fronteiras excluem populações inteiras. A financeirização e a globalização coincidem com uma polarização nova e mais complexa que rompe com as descrições convencionais de classe e dominação imperial. Obviamente, isso não significa que as relações de dependência e dominação, a desigualdade radical entre territórios, populações e estados, não existam mais.

De uma perspectiva periférica, figuras como Achille Mbembe enfatizam que, na era do neoliberalismo, os riscos sistemáticos vivenciados especificamente pelos escravizados negros durante o início do capitalismo tornaram-se agora a norma para, ou pelo menos o destino de, toda a

humanidade subalterna. O surgimento de novas práticas imperiais está então ligado à “tendência de universalizar a condição negra” (Mbembe, 2017, p. 4)². Tais práticas emprestam tanto da lógica escravista de captura e predação quanto da lógica colonial de ocupação e extração, bem como das guerras civis e invasões de épocas anteriores. A era atual testemunha a transferência maciça de riqueza para interesses privados, o aumento da desapropriação das riquezas conquistadas do capital durante lutas anteriores e pagamentos indefinidos de dívidas massivas: “Até a Europa, atingida pela violência do capital, testemunhou o surgimento de uma nova classe de pessoas estruturalmente endividadas” (Mbembe, 2017, p. 5).

Nesse sentido, ele pode afirmar que, se no início do capitalismo, o termo “negro” referia-se apenas à condição imposta aos povos de origem africana (diferentes formas de depredação, desapropriação de todo poder de autodeterminação e, acima de tudo, desapropriação do futuro e do tempo, as duas matrizes do possível)”, “agora, pela primeira vez na história humana, o termo ‘negro’ foi generalizado. Esta nova fungibilidade, esta solubilidade, institucionalizada como uma nova norma de existência e expandida para todo o planeta, é o que eu chamo de o devir negro do mundo” (Mbembe, 2017, p. 6).

Nesse novo contexto, está ocorrendo uma curiosa inversão. A perspectiva periférica parece mais bem equipada para entender a dinâmica do capitalismo contemporâneo, mesmo quando se trata do coração do sistema. Essa posição está bem de acordo com uma tradição dialética cultivada no Brasil, notadamente por marxistas críticos como Roberto Schwarz e Paulo Arantes. Com base nas ideias de Schwarz sobre as características específicas do Brasil em termos de modernização e capitalismo (notadamente em Schwarz, 1992), Arantes argumentou, desde o início dos anos 2000, que estamos testemunhando um processo de periferização do centro do capitalismo. Isso está acontecendo em um momento de crise estrutural e pode ser interpretado como uma espécie de “brasilianização do mundo”.

Em um notável ensaio de 2004, “A fratura brasileira do mundo” (Arantes, 2004; reeditado em Arantes; Menegat, 2023), Arantes começou examinando vários pensadores do Norte global que expressaram preocupações sobre a evolução do capitalismo global. Arantes observa que, curiosamente, alguns desses teóricos tendiam a associar os países periféricos e, em particular, um país como o Brasil, ainda marcado pela desigualdade e pela dualização social, como representando uma espécie de horizonte ameaçador para os países do Norte global.

No entanto, Arantes ressalta que há um problema crucial com esse tipo de diagnóstico: a brasilianização aparece aqui como algo completamente estranho aos países centrais, como se o que

² Salvo indicações em contrário, todas as traduções de obras escritas em línguas estrangeiras são de minha autoria.

aconteceu com o Brasil desde o início não tivesse nada a ver com processos como o colonialismo ou o imperialismo. Falta a esses autores uma perspectiva mais ampla do capitalismo como uma economia global. Em outras palavras, a brasilianização ou periferização do centro não significa uma “invasão bárbara” de um modelo civilizatório inferior (e alienígena) no centro orgânico do capitalismo, mas sim o contrário: a brasilianização do centro é o reverso da “manchesterização” da periferia, ou seja, no momento do colapso, “não é trivial que o mundo ocidental se brasilianize declaradamente, depois de ter ocidentalizado suas margens” (Arantes, 2004, p. 30). A periferização do centro do capitalismo não seria um retrocesso, entendido como um impasse contingente no processo de progresso e modernização, mas antes uma revelação de sua própria verdade, pois não há centro sem periferia no sistema capitalista global (veja, por exemplo, Wallerstein, 2004).

Assim como o Brasil, o mundo ocidental como um todo não vive apenas com a frustração de não ter o futuro que nos foi prometido; a frustração se tornou constitutiva de nossa própria formação social. Na década de 1940, o historiador brasileiro Caio Prado Jr. analisou a forma colonial do Brasil contemporâneo, observando a eficiência da ordem colonial como uma organização de produção combinada com uma esterilidade no que diz respeito às relações sociais de alto nível; tudo era economia, sem cultura. O que definiu uma periferia moderna moldada pelo colonialismo, então, foi uma “falta de nexos moral”, aquele conjunto complexo de instituições humanas que mantém os indivíduos ligados e unidos em uma sociedade e os solda em um todo coerente e compacto (ver Prado Jr., 2011). Se já estamos ouvindo ecos da desintegração neoliberal contemporânea da sociedade, não é por acaso.

Eis o significado preciso do capitalismo de vanguarda na experiência colonial:

Enquanto a Europa ainda estava enredada na teia de restrições e particularismos do Ancien Régime, nós estávamos despertando para o mundo quimicamente puro da forma mercadoria, ao mesmo tempo periférico e hipermoderno. Tivemos uma experiência extrema do que significa estar em um vácuo social no qual um território inteiramente controlado pela violência da abstração econômica se reproduz. (Arantes, 2014, p. 321).

Se o Brasil colonial, uma sociedade baseada na extração econômica nua e crua, estava na vanguarda do capitalismo, o Brasil contemporâneo está agora na vanguarda da crise da modernidade. Como diz Alex Houlli, “a brasilianização não é um ato de regressão. Tampouco é a importação de algo estrangeiro. Pelo contrário, o Brasil simplesmente expressou mais cedo as formas e tendências de desenvolvimento social que são imanentes ao mundo social dos países ricos” (Hochuli, 2021).

Em resumo, em um momento em que o capitalismo neoliberal está enfrentando uma profunda crise estrutural, isso significa que ele está intensificando sua natureza “absoluta”, como

Balibar descreve, ou assumindo um caráter cada vez mais “canibal”, como Fraser sustenta, mesmo dentro dos países centrais. Surpreendentemente, é exatamente nesse ponto que a periferia parece, em alguns aspectos, estar se aproximando do centro, apesar do fato de que é o centro, e não a periferia, que parece estar “tirando o atraso”, na medida que a precarização e a dualização se tornam mais sistêmicas. Assim, nesse primeiro movimento, o ponto de vista periférico mostra que a periferia revela a verdade do centro e da própria totalidade do sistema capitalista como pura negatividade, invalidando as narrativas modernas do progresso modernizador.

3. Crítica ameríndia da modernidade: o caso brasileiro

Um possível problema com a abordagem de Paulo Arantes é que, na medida em que a crítica do capitalismo se torna uma crítica da própria ideia moderna de progresso e, no caso dos países periféricos, da própria ideia de formação, sua análise da modernidade perde a tensão que caracterizava o marxismo clássico, porque parece não haver mais nenhum potencial emancipatório inerente ao processo de modernização. Sob essa perspectiva, nos vemos sem muitas alternativas para lidar com o que é identificado como a crise terminal do capitalismo.

Esse problema parece ter uma chance de ser superado quando nos voltamos para outro modelo de crítica da modernidade, não mais orientado por uma modalidade de marxismo crítico-dialético, mas sim pela contradição entre as formas de vida indígenas e a forma de vida moderna. No Brasil, temos figuras importantes como Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2015) e Ailton Krenak (2020; 2022), que são líderes e pensadores indígenas, vozes ativas que denunciam a invasão de terras indígenas por grupos que buscam simplesmente explorar a natureza de forma destrutiva.

Nesse caso, a crítica à modernidade capitalista é amplamente orientada pelo modo de vida comunitário dos povos indígenas, incluindo suas produções míticas e cosmológicas. É interessante notar como o contato desses povos com os brancos os levou a reelaborar essas produções míticas a fim de incorporar uma reflexão crítica sobre os enormes problemas resultantes desse processo.

O caso de Davi Kopenawa, que também é um xamã do povo Yanomami, é emblemático nesse aspecto. Com o antropólogo francês Bruce Albert, ele publicou o livro “A Queda do Céu” (originalmente em francês), no qual podemos observar a abertura de um espaço comum para interpretar as realidades do contato e desenvolver um discurso em defesa dos interesses Yanomami que seja inteligível fora do grupo. Essa aliança de habilidades cosmológicas e interétnicas é uma manifestação exemplar da dupla articulação do novo discurso político indígena. Ela se mostrou

notavelmente eficaz, tanto política quanto simbolicamente, em um contexto internacional em que a Amazônia se tornou o teatro emblemático e fantástico da crise ecológica global. O que Davi acima de tudo “enxerga” por trás da ignorância dos “comedores de floresta” é uma relação causal cosmológica entre a mineração do ouro e as epidemias que devastam a região. O ouro, algo escondido dentro da terra, sob a água dos rios, é uma substância “quente” e perigosa, um antialimento. Esse conhecimento xamânico do ouro é baseado na mitologia em um breve episódio que conta como Omama (o demiurgo yanomami) escondeu os metais sob a terra para proteger os seres humanos de suas propriedades patogênicas.

A caracterização das propriedades patogênicas do ouro (metais) nos leva de volta a um tema familiar no pensamento Yanomami sobre os efeitos epidemiológicos do contato. O que se teme em relação a essas “coisas da escuridão da terra” são, acima de tudo, suas emanações nocivas: as fumaças epidêmicas (xawara) que elas podem liberar e espalhar. O ouro, mantido nas profundezas frias da terra, é inofensivo. Mas não satisfeitos em extraí-lo, os garimpeiros o queimam e o armazenam em latas de metal ao sol. Isso “mata” o ouro e faz com que ele “exale” uma fumaça pestilenta. Essa fumaça se espalha em todas as direções, afetando não apenas os seres humanos, mas também a floresta, que, sob o efeito de seu calor patogênico, vê sua “respiração” secar e seu “poder de fecundidade” desaparecer, tornando-se inabitável para os espíritos xamânicos (xapiri) que são seus mestres (eles “possuem” a floresta). Dessa forma, Davi associa a fumaça do ouro à fumaça de outras matérias-primas (minérios e combustíveis) que os brancos extraem do solo e transformam, por fusão ou combustão, em matihibë (que significa a um só tempo “bem precioso e objeto patogênico) nos fornos de suas fábricas.

Como demonstrado por Albert (1993, p. 360), o significado de shawara wakëshi (“fumaça epidêmica”), que originalmente derivava do conceito de fumaça patogênica na feitiçaria guerreira, de fato encontrou um novo viés simbólico no discurso de Davi, manifestando-se como a “fumaça do ouro”. No entanto, essa aparente continuidade, quando testada contra o discurso ecológico de seus interlocutores brancos, oculta uma mudança interna radical. Shawara wakëshi passou a incorporar não apenas a noção de “fumaça de ouro”, mas também a de “fumaça de minério” (minério wakëshi), englobando “fumaça de fábrica” (fábrica wakëshi) e, finalmente, poluição atmosférica (poluição). A extensão do campo semântico de shawara wakëshi (de “poder patogênico” para “poluição industrial”) engajou este significante em uma mudança neológica, levando-o de uma interpretação epidemiológica da alteridade branca — que não foi abandonada — para uma crítica cosmológica de sua atividade econômica; de uma metáfora tradicional de feitiçaria hiperpredatória (associada aos efeitos da pesca por envenenamento) para uma espécie de tradução xamânica do efeito estufa.

Evidentemente, quando se trata de “proteger a floresta” ou “demarcar a terra” para contrapor ou adiar “a queda do céu” ou “o fim do mundo” (Krenak), isso não significa apenas, para Davi Kopenawa ou Ailton Krenak, garantir a continuidade de um espaço florestal vital para a existência física dos Yanomami, Krenak ou outros povos indígenas. Trata-se também de proteger um sistema de coordenadas sociais e trocas cosmológicas que constituem e garantem sua existência cultural como seres humanos. As atividades dos garimpeiros representam, nesse sentido, uma subversão mortal da ordem cosmológica e da humanidade estabelecida por Omama.

Tanto a exploração quanto a preservação, na verdade, referem-se ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada como uma instância separada da humanidade e sujeita aos seus desígnios. No entanto, essa divisão e o antropocentrismo em geral são completamente estranhos às concepções das sociedades amazônicas, que veem o cosmos como uma totalidade social governada por um complexo sistema de trocas simbólicas entre sujeitos humanos e não humanos, com o xamanismo como elemento central.

Para Davi, a consequência final da disseminação generalizada da epidemia de fumaça de ouro é o extermínio dos xamãs, reduzidos à impotência e aniquilados pela captura de seus espíritos auxiliares. O fracasso do xamanismo diante dos poderes patogênicos desencadeados pelos brancos define a verdadeira magnitude das consequências da corrida do ouro – a abertura de uma crise escatológica e um movimento brutal de entropia cosmológica:

Se continuarem se mostrando tão hostis para conosco, os brancos vão acabar matando o pouco que resta de nossos xamãs mais antigos. E, no entanto, esses homens que sabem se tornar espíritos desde um tempo remoto têm um valor muito alto. Bebem o pó de yãoana continuamente, para nos curar e proteger. Repelem os espíritos maléficos, impedem a floresta de se desfazer e reforçam o céu quando ameaça desabar. No primeiro tempo, Omama ensinou-os a virar espírito com o seu próprio filho, antes de fugir para a foz de todos os rios. Muito tempo depois, os brancos que ele criou com a espuma do sangue de nossos ancestrais voltaram à floresta onde vivemos. Foram se tornando cada vez mais numerosos e começaram a destruir seus habitantes com suas armas e epidemias xawara. Então, quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecerem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós. (Kopenawa; Albert, 2015, p. 491).

A questão fundamental aqui é: qual é a verdadeira capacidade das pessoas “brancas”, aquelas que foram socializadas na modernidade, que veem a natureza como um mero recurso a ser explorado, de entender a “mensagem da floresta” transmitida pela voz de Kopenawa? Essa é, de fato, a questão política central do livro e de todo o diálogo que ele busca estabelecer. Nesse ponto, é essencial refletirmos sobre a própria modernidade, seus limites e suas possibilidades. Eduardo Viveiros de Castro, uma figura eminente nesse contexto, expressa uma visão muito assertiva e negativa sobre a possibilidade de reconciliação entre a modernidade e as formas de vida indígenas.

Em seu prefácio para a edição brasileira de “A Queda do Céu” e também em seu livro escrito em com Deborah Danowski, “Há mundo por vir?”, Viveiros de Castro enfatiza que, no diálogo e na “tradução mútua” entre as civilizações de Kopenawa e Albert, haveria uma “incompatibilidade metafísica e antropológica absoluta, que só será superada, temo, com a destruição material ou espiritual da civilização de origem de um ou outro dos interlocutores” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28). Sendo que, para ele, “não está claro qual das duas cederá primeiro, diante das condições materiais inimagináveis que nos aguardam no ‘tempo das catástrofes’, na ‘barbárie por vir’” (Viveiros de Castro, 2015, p. 28; ver também Viveiros de Castro; Danowski, 2014).

Se essa incompatibilidade for, de fato, insuperável, então o apelo do livro para que os “brancos” o leiam e entendam o que ainda não conseguem enxergar parece bastante limitada em seu escopo. Nesse caso, talvez sejamos levados a aceitar a inevitabilidade da catástrofe e simplesmente aguardar seu resultado. No entanto, sem descartar completamente essa última possibilidade, gostaria de explorar outra, a saber, a de encontrar na modernidade os recursos para pensar genuinamente em um nível cosmopolítico. De fato, se quisermos vislumbrar uma mudança de natureza estrutural, devemos buscar, no próprio tecido da vida moderna, elementos de abertura para essa possibilidade de transformação. Nesse ponto, concordamos com outra passagem do prefácio de Viveiros de Castro:

Temos a obrigação de levar muito a sério o que os índios estão dizendo pela voz de Davi Kopenawa – os índios e todos os outros povos “menores” do planeta, as minorias extra-nacionais que ainda resistem à dissolução total pelo liquidificador modernizador do Ocidente. Para os brasileiros, assim como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, essa obrigação se impõe com força redobrada. Pois passamos tempo demais voltados para dentro de nós mesmos, entorpecidos pelos mesmos velhos sonhos de ganância, conquista e império que vieram nas caravelas, nossas cabeças cada vez mais “cheias de esquecimento”, mergulhadas em um escuro vazio existencial, iluminado apenas de tempos em tempos, ao longo de nossa inglória história, por lampejos de lucidez política e poética. (Viveiros de Castro, 2015, p. 15).

Dessa forma, nessa segunda fase de construção de uma análise das crises da modernidade a partir de uma perspectiva periférica, esta última adota o ponto de vista da alteridade que, de fora, critica a totalidade do modo de vida moderno, centrado principalmente no antropocentrismo. Como vimos, no entanto, o diálogo crítico só é estabelecido por Kopenawa por meio de um esforço para incorporar certos termos ocidentais ligados à luta ecológica. Assim, a criação cosmológica de outra forma de vida, “extramoderna” e quase destruída pelos “brancos”, ofereceria a possibilidade de enxergar não apenas as contradições da modernidade, mas também uma alternativa a ela, tirando o sujeito moderno de seu “sonho dogmático”.

4. A antropofagia de Oswald de Andrade: a tentativa de um discurso não-eurocêntrico sobre a modernidade

Mas como podemos levar a sério a mensagem de Kopenawa, entre outros pensadores indígenas, sem reconhecer que dentro da forma moderna de vida há um potencial de abertura para o outro? É nesse ponto que acredito que podemos explorar outra tradição do pensamento brasileiro, associada ao modernismo estético de Oswald de Andrade, em particular sua noção de antropofagia. Oswald de Andrade propôs uma visão radicalmente diferente da modernidade. Essa abordagem nos convida a repensar a modernidade não como uma imposição unilateral dos europeus, apesar do processo de colonização, mas como um processo mais complexo de imbricação cultural, com tendências e potenciais “subterrâneos”.

Desenvolvido por Oswald de Andrade no “Manifesto Antropófago” de 1928 (Andrade, 1970) no início do movimento modernista brasileiro, o modernismo antropofágico surge no contexto literário brasileiro não apenas como uma metáfora, mas como um poder reflexivo que visa a uma crítica simultânea do cenário cultural, político e artístico brasileiro. Trata-se de uma construção metafórica que reabilita o ritual canibal ameríndio observado em território brasileiro na época do descobrimento. Aqui eu gostaria de explorá-la em termos de uma compreensão mais complexa do conceito de identidade (cultural, social), baseando-me principalmente na noção de alteridade.

Quando consideramos a sua temática, a influência das vanguardas do século XX no pensamento de Oswald torna-se ainda mais evidente. A redescoberta do “primitivismo” como uma possibilidade de entender a arte livre das convenções estabelecidas pela tradição foi um conceito amplamente explorado pelas vanguardas europeias. Sob essa perspectiva, poderíamos supor que, se o cubismo importou da África e da Oceania a inspiração primitiva de que precisava para construir sua vanguarda, Oswald a teria encontrado em seu próprio país. Se a redescoberta do primitivismo buscava “[...] o pensamento selvagem – o pensamento mito-poético, selvagem em oposição ao pensamento cultivado, utilitário e domesticado [...]” (Nunes, 1970), podemos então entender a construção oswaldiana da antropofagia como um movimento baseado na celebração desse pensamento primitivo/pré-colonial. Oswald defendia uma atitude brasileira de devoração ritual dos valores europeus para superar a civilização patriarcal e capitalista, com suas rígidas normas sociais e repressões psicológicas impostas. Como aponta Nunes (1970, xxx-i), Oswald teria desenvolvido tanto a ideia da antropofagia ritual quanto o contraste entre a vida primitiva e a civilizada, que deu

origem à luta entre matriarcado e patriarcado tão frequentemente destacada em seu manifesto, a partir do ensaio “Des Cannibales”, inserido no capítulo XXXI dos “Ensaio” de Montaigne (1580).

Isso mostra que a cultura brasileira não é insular e não se volta apenas para suas raízes, para o solo nacional, como uma leitura superficial de outras passagens do Manifesto poderia levar a crer, nem, por outro lado, se insere de forma secundária ou subordinada em uma civilização universal centrada na Europa. Ela não está apenas aberta aos outros, mas pronta para devorá-los. No entanto, essa imagem não é suficiente para representar o caráter radical da proposta antropofágica, porque não se trata simplesmente de dizer que somos uma mistura de culturas ou uma combinação do primitivo e do civilizado. Oswald insistia que nossa abertura, a partir da metáfora da devoração, que seríamos capazes de produzir algo novo a partir desse processo de hibridação cultural.

Combinando o passado e o futuro, o primitivo e o civilizado, ou melhor, invertendo os termos de barbárie e civilização, a varinha mágica da antropofagia torna o Brasil contemporâneo consigo mesmo. A revolução caraíba é o processo pelo qual a utopia consiste em transformar o Brasil em sua própria essência, em seu passado pré-contato com o europeu, mas um passado enriquecido pela assimilação da técnica e da ciência contemporâneas, e de tudo que o estômago nacional pode devorar e digerir.

Dessa forma, é importante notar que, assim como não se trata, apesar das aparências, de escolher o primitivo em detrimento do civilizado, uma vez que o primitivo, através da subversão empreendida, torna-se moderno e civilizado, da mesma forma, com a crítica às correntes ditas cosmopolitas, apêndices da Europa nos trópicos, cegas às realidades e contribuições locais mestiças indígenas e negras, não se trata de escolher o nacional em detrimento do cosmopolita.

É verdade que a antropofagia difere das tendências universalistas clássicas. Ela critica o cosmopolitismo eurocêntrico que prevaleceu na cultura da elite brasileira no século XIX e início do século XX, expresso na poesia parnasiana. Ela rejeita a ideia de que a civilização avança sobre a barbárie, baseada na superioridade dos valores ocidentais. Ademais, a antropofagia não apenas se rebela contra essa visão centralizadora do espírito humano do século XIX, mas também difere de outro tipo de universalismo, o do marxismo. A distância não residia apenas na forma. Embora a estética antropofágica também tenha recebido influência marxista, ela é incompatível com a crença de que a marcha inexorável do capital, dominando gradualmente todos os quadrantes do globo, eliminará a possibilidade de expressões nacionais únicas na periferia do sistema, gerando formações nacionais atrofiadas e, como mais tarde descritas, dependentes. A antropofagia surge na periferia para alimentar-se do colonizador e assim contribuir localmente para a diversidade das culturas. A antropofagia, portanto, pressupõe um sistema global de contribuições nacionais singulares.

Apesar dessa distância em relação às correntes universalistas, a ideologia estética da Semana de 1922 é de natureza cosmopolita, mas esse cosmopolitismo está enraizado localmente. A metáfora antropofágica visa resolver o dilema nacional/cosmopolita, pois o antropófago digere o estrangeiro, assimilando-o ao seu próprio corpo, eliminando a distância e a diferença iniciais. Na antropofagia, há uma abertura para o mundo, não apenas porque os valores nacionais são afirmados por meio de uma linguagem moderna e uma vanguarda de origem cosmopolita, mas também porque essa assimilação do outro é considerada fundamental. Não se é brasileiro em oposição ao cosmopolita; pelo contrário, se é brasileiro porque se é cosmopolita. Essa concepção pressupõe, por um lado, confiança na vitalidade e na força da cultura indígena. Por outro lado, evita a representação do Brasil como pitoresco, pois, em essência, isso apresentaria o Brasil para o público europeu.

Em 1950, Oswald escreveu a tese “A Crise da Filosofia Messiânica” para concorrer à Cátedra de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Em sua tese, Oswald revisita as ideias formuladas em 1928 e propõe seu desenvolvimento teórico no campo da filosofia. Ele atribui o status de “Weltanschauung”, uma visão de mundo característica de certas comunidades primitivas e matriarcais, à antropofagia ritual. Em oposição a essa visão antropofágica, haveria a cultura messiânica que governa as sociedades civilizadas, com orientação patriarcal. Segundo Oswald (1970, p. 81), a ruptura histórica com o mundo matriarcal ocorreu quando o homem deixou de devorar o homem para fazê-lo seu escravo. De acordo com o autor, o desenvolvimento tecnológico traria ao indivíduo civilizado o lazer que lhe foi negado pelo sistema patriarcal, um fenômeno que possibilitaria seu retorno ao pensamento primitivo e o ressurgimento do matriarcado, levando assim à crise da filosofia messiânica. Oswald defendia a rejeição dos valores patriarcais e a desconstrução da crença messiânica, acreditando que o progresso traria ao homem moderno a crítica necessária para a construção de outra civilização, semelhante à do pensamento selvagem.

É importante ressaltar que o tipo de história necessário para reconstituir o passado matriarcal-antropófago e contrastá-lo com a civilização patriarcal-messiânica vitoriosa não pode ser o da história empírica, uma vez que os documentos que permitem ao pesquisador reconstruí-lo desapareceram há muito tempo. Em sua busca por esses “vestígios erráticos”, Oswald de Andrade adota uma história anticolonial, escrita do ponto de vista dos vencidos e das vítimas do processo de colonização europeia na América. Mais do que um interesse etnográfico e descritivo pelos costumes dos povos ameríndios, Oswald procura identificar como as características dessa cultura impactaram o imaginário da civilização europeia, desestabilizando seus fundamentos patriarcais e messiânicos. O objetivo é atribuir aos povos ameríndios um papel de destaque na construção da narrativa da

história da civilização, uma nova história escrita sob o ponto de vista dos ameríndios, e não dos europeus colonizadores.

Para Oswald, o encontro entre europeus e ameríndios produziu um desafio sem precedentes às crenças do patriarcado e do messianismo no Ocidente, abrindo as primeiras brechas nessa constelação cultural. As obras de Thomas More, Tommaso Campanella, François Rabelais, Erasmo de Roterdã e, acima de tudo, Michel de Montaigne testemunham a inoculação de valores específicos das culturas ameríndias, como a celebração do lúdico, o igualitarismo e o desafio às hierarquias sociais da Idade Média. Diz-se que Montaigne foi o primeiro a reconhecer o valor das “reivindicações do homem instintivo, abrindo assim o caminho para a herança cultural do homem faustiano, até então sufocada pelo escolasticismo, pela moral romana e pelo pré-cristianismo grego” (Andrade, 2022 [1930], p. 526-527). Inspirado pelas histórias de vida dos ameríndios, o pensamento humanista conferiu uma nova dignidade ao riso e à ludicidade, pondo fim à “tristeza medieval” (Andrade, 1970 [1953], p. 169). Em última análise, foram os índios americanos, identificados com o matriarcado e a antropofagia, que fizeram do século XVI uma época “libertina e revolucionária” (Andrade, 1970 [1953], p. 170).

Em sua interpretação do primeiro aforismo do Manifesto Antropófago, o diplomata e escritor brasileiro João Almino oferece uma leitura altamente relevante do papel da alteridade na construção de uma identidade coletiva. Para o escritor, a consciência da existência do outro é o primeiro fator na concepção de um “nós”:

Ao procurar responder à pergunta fundamental “o que nos une”, a metáfora antropofágica indica que o que nos une é o outro, o fato de que ele existe, de que nos interessamos por ele e, acima de tudo, de que queremos devorá-lo. O Manifesto deixa isso claro desde o início: “Somente o antropófago nos une. Socialmente. Economicamente. Filosoficamente. E ainda: ‘Só me interessa o que não é meu’”. (Almino, 1999, p. 41).

Nessa mesma linha, como destaca Perrone-Moisés (1990, p. 95-96):

A antropofagia é, acima de tudo, um desejo pelo Outro, uma abertura e receptividade ao estrangeiro, levando à devoração e absorção da alteridade. [...] A antropofagia oswaldiana é um projeto filosófico e cultural de alcance considerável, mesmo que não seja sistemático, um projeto composto mais de sugestões sibilinas e vigorosas do que de um discurso propriamente teórico.

Além disso, é importante ressaltar a dificuldade, ainda hoje presente, de entender a antropofagia como um conceito que transcende a ideia de nacionalismo. A antropofagia de Oswald de Andrade preocupou-se especificamente com o problema da influência estrangeira na cultura brasileira, constituindo, assim, uma reflexão metacultural. No entanto, como sua proposta se baseia na dialética entre o nacional e o cosmopolita, ela poderia ser aplicada a qualquer sociedade onde

exista o fenômeno do intercâmbio cultural. É também contra essa leitura reducionista do manifesto que João César de Castro Rocha sugere o que ele chama de “desnacionalização” do Manifesto Antropófago, a fim de atualizar o entendimento do conceito de antropofagia e reafirmar seu poder reflexivo, não como uma proposta obcecada pela identidade nacional, mas “[...] como a promessa de uma imaginação teórica da alteridade, por meio da apropriação criativa da contribuição do outro” (Rocha, 2011, p. 654).

Essa perspectiva evitaria, portanto, tanto um pseudouniversalismo eurocêntrico quanto um multiculturalismo insular e relativista, tendendo a um tipo de "universalismo descentralizado", como João Almino (1999) tão bem colocou. De fato, a antropofagia nos permite interpretar o espírito do modernismo como uma maior abertura e cosmopolitismo, reconhecendo, além das diferenças culturais e de sua mistura, a possibilidade de transculturalismo e valores comuns e universais.

Uma sociedade diversificada deve procurar entender suas várias tradições. Entretanto, também é importante considerar o hibridismo cultural, permitir que ele se manifeste e incentivar o intercâmbio entre culturas, deixando espaço para que a identidade da mistura exista entre as identidades. O confronto e o diálogo são essenciais, até mesmo para fortalecer as tradições e culturas locais. Como vimos, até mesmo Kopenawa, dentro de certos limites, procurou propor um diálogo intercultural e civilizacional, incorporando termos e conceitos da cultura ocidental em sua cosmologia. Portanto, além da ideia de que as culturas são igualmente valiosas ou hierárquicas, precisamos permitir mudanças autônomas, incentivar a troca de experiências e ideias e garantir o direito de associação, expressão e crítica.

Nesse terceiro movimento de construção da perspectiva periférica sobre a modernidade, temos a tentativa, inspirada na metáfora antropofágica de Oswald, de conceber a modernidade de forma não identitária, incorporando, mas não reduzindo-a à “herança europeia”. Nesse caso, o ponto de vista periférico procura ver na modernidade um potencial de abertura para a alteridade, para o que está “à margem” do sistema e, ao mesmo tempo, um potencial de transformação por meio dessa “devoração” do outro. Esse outro pode ser o europeu, quando estamos falando de um país como o Brasil, mas também os povos indígenas, que não são apenas do passado (como o próprio Oswald às vezes parece supor), mas são nossos contemporâneos, como mostra a mensagem magistral de Kopenawa.

5. À guisa de conclusão: desafios contemporâneos à teoria crítica

Se esta reconstrução do que poderíamos chamar, não sem certa ironia, de uma “fenomenologia do espírito periférico brasileiro”, fizer sentido, o ponto de vista desde a periferia revelaria não apenas a “verdade do sistema como pura negatividade”, como sugere Paulo Arantes, ou mesmo um ponto de vista externo à modernidade capaz de lhe ensinar lições cruciais na era do Antropoceno, como aponta Viveiros de Castro, mas, sobretudo, aquela dimensão crucial do “projeto moderno”, a saber, uma abertura não identitária ao outro capaz de nos transformar.

Este último movimento do “espírito periférico” me permite compreender a modernidade como algo mais do que apenas a realização de certas normas dotadas de um “excedente de validade”, como diria Axel Honneth (2003), ou mesmo um “projeto inacabado”, como sugeriu Habermas (1990). Seguindo o arcabouço proposto por Seyla Benhabib (1986) para definir a teoria crítica, poderíamos dizer que, nesse quadro que estou propondo, a dimensão utópica e criativa é de certa forma revalorizada, na medida em que a modernidade possui um potencial interno de transfiguração através da abertura à alteridade, da expansão de nossos vocabulários e de nossa imaginação política. Ou seja, não se trata apenas de realizar efetivamente as normas já institucionalizadas que asseguram o aprofundamento da liberdade social ou da democracia moderna, mas também de transformar as normas que estruturam nossas formas de vida, como o antropocentrismo ou a lógica da acumulação de capital, especialmente em um momento de crise estrutural na forma de vida moderna. Como mostram autores como Rahel Jaeggi (2018) e Jörg Schaub (2015), a crítica imanente da modernidade precisa levar em conta “revoluções normativas”, algo que parece faltar nos modelos reconstrutivos de Habermas e Honneth. Essa transfiguração “utópica” também estaria além de uma concepção eurocêntrica de progresso (Allen 2016).

Em certa medida, essa visão da modernidade pode ser melhor definida através do que Enrique Dussel chama de transmodernidade, se quisermos diferenciar a modernidade hegemônica capitalista desse projeto mais amplo de abertura e hibridação buscado por Oswald. Como enfatiza Linda Alcoff, a metanarrativa transmoderna sugere uma receita para avançar não por meio de procedimentos universalistas justificados via argumentos transcendentais fora da especificidade cultural ou histórica, mas “por meio de uma análise de como e onde os diálogos culturais podem ocorrer de forma mais produtiva, dado o modo como os regimes discursivos globais atuais foram afetados pelo colonialismo” (Alcoff, 2012, p. 65-6).

Dussel clarifica esta proposta como uma alternativa positiva aos projetos reconstrutivos racionais da modernidade europeia, mas sem sacrificar ou ceder o terreno do racional. O

pensamento crítico é despertado pelo diálogo intercultural através de um processo imanente que incita os participantes locais a repensar os termos das culturas locais, não por meio de universais mandatados, mas como uma resposta à estimulação de um diálogo que Dussel chama de transversal. Falando especificamente sobre o problema que nos ocupou ao longo deste artigo, ele afirma:

O diálogo, então, entre os inovadores culturais críticos não é nem moderno nem pós-moderno, mas sim, em um sentido estrito, “transmoderno”, porque, como mostramos, a força criativa não vem do interior da Modernidade, mas sim da sua exterioridade, ou melhor ainda, de suas “fronteiras” exteriores. Esta exterioridade não é pura negatividade. É a positividade enraizada em uma tradição distinta da Moderna. Por exemplo, para as culturas indígenas da América Latina, existe uma afirmação da Natureza que é completamente distinta e muito mais ecologicamente equilibrada, o que hoje é mais necessário do que nunca, dado que a Modernidade capitalista confronta a Natureza como algo explorável, comercializável e destruível. (Dussel, 2012, p 25-6).

Nesse sentido, embora Honneth (2023) tenha algum mérito em sua consideração recente sobre a crítica pós- e decolonial, ele ainda mantém uma concepção eurocêntrica da Modernidade ao assumir que o pós-colonialismo é fundamentalmente tributário do Iluminismo, como se não houvesse outra fonte possível para “um apelo moral à reorientação cultural”. Nesse sentido, por mais que tenha havido arrogância e negação das piores atrocidades coloniais nesse legado filosófico iluminista, Honneth defende que ele ainda deve permanecer como a base sobre a qual os europeus podem revisar seu autoentendimento à luz do reconhecimento dos crimes coloniais.

Em outras palavras, Honneth parece assumir que o reino humano da autorreflexão é um legado exclusivo do Iluminismo europeu, quando ainda é necessário reconhecer que essa dimensão, junto com a abertura ao outro, é o resultado de um processo muito mais amplo de fertilização cultural e civilizacional cruzada. Não se trata aqui de negar os potenciais não explorados do legado iluminista, mas apenas de reconhecer que essa base crítica e autorreflexiva não é exclusivamente europeia, e reconhecer esse fato dentro de uma teoria não eurocêntrica da (trans)modernidade parece crucial para abordar as questões que precisam ser enfrentadas.

Este caminho “periférico” aqui apresentado pode ser um ponto de partida para a filosofia social e a teoria crítica superarem os desafios expressos pelas críticas às concepções de modernidade e crítica social de Habermas e Honneth, vislumbrando uma nova noção de universalismo diante dos problemas globais que devemos enfrentar. Ainda mais em uma era em que, em vez de simplesmente reconstruir e realizar mais profundamente as normas já parcialmente institucionalizadas, precisamos urgentemente imaginar outras realidades possíveis através da cosmopolítica.

Referências bibliográficas

- ALBERT, Bruce. L'Or cannibale et la chute du ciel. Une critique chamanique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil). **Homme**, v. 33, n. 126, 1993, p. 349-378. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369644>,
- ALCOFF, Linda. "Enrique Dussel's Transmodernism." **Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World**, v. 3, n. 1, 2012. <https://doi.org/10.5070/T413012882>.
- ALLEN, Amy. **The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory**. New York: Columbia University Press, 2016.
- ALMINO, João. Por Um Universalismo Descentrado: Considerações Sobre a Metáfora Antropófaga. **Nuevo Texto Crítico**, v. 12, n. 1, 1999, p. 41-47.
- ANDRADE, Oswald. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e Às Utopias**. Manifestos, Teses de Concursos e Ensaios. (Obras Completas VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- _____. **Diário confessional**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- ARANTES, Paulo. **O Novo Tempo do Mundo: e outros estudos sobre a era da emergência**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- _____. **Zero À Esquerda**. São Paulo: Conrad, 2004.
- _____.; MENEGAT, Marildo. **A fratura brasileira do mundo: visões do laboratório brasileiro da mundialização**. São Paulo: Editora 34, 2023.
- BALIBAR, Étienne. Towards a New Critique of Political Economy: From Generalized Surplus Value to Total Subsumption. In: OSBORNE, P.; ALLIEZ, É.; RUSSELL, E.-J. **Capitalism: Concept, Idea, Image Aspects of Marx's Capital Today**. Kingston: CRMEP Books, 2019a, p. 36-57.
- _____. Absolute Capitalism. In: CALLISON, W.; MANFREDI, Z. **Mutant Neoliberalism: Market Rule and Political Rupture**, Fordham University Press, 2019b. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823285716.003.0011>.
- _____. **Cosmopolitique**. Paris: La Découverte, 2022.
- FALEIROS, Álvaro. Antropofagia modernista e perspectivismo ameríndio: considerações sobre a transcrição poética desde Haroldo de Campos. **Ipotesi: Revista de Estudos Literários**, v. 17, n. 1, 2013, p. 111-119.
- FRASER, Nancy. **Cannibal Capitalism: How Our System Is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do About It**. London/New York: Verso, 2022.
- HABERMAS, Jurgen. **The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures**. Translated by Frederick G. Lawrence. Reprint edition. Cambridge: The MIT Press, 1990.
- HOCHULI, Alex. The Brazilianization of the World. **American Affairs Journal** (blog), May 20, 2021. Disponível em: <https://americanaffairsjournal.org/2021/05/the-brazilianization-of-the-world/>.

HONNETH, Axel. Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser. In: HONNETH, Axel; FRASER, Nancy. **Redistribution or Recognition?** A Political-Philosophical Exchange. New York: Verso, 2003.

_____. Kolonialismus: Ein Sockel muss bleiben. **Die Zeit**, June 11, 2023. Disponível em https://www.zeit.de/2023/25/kolonialismus-verbrechen-sklaverei-aufklaerung?utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F.

JAEGGI, Rahel. **Critique of Forms of Life**. Trad. Ciaran Cronin. Cambridge: Belknap Press, 2018.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MBEMBE, Achille. **Critique of Black Reason**. Trad. Laurent Dubois. Durham/London: Duke University Press Books, 2017.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao Alcance de Todos. In: ANDRADE, O. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e Às Utopias**. Manifestos, Teses de Concursos e Ensaios (Obras Completas VI). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Flores Na Escrivantina**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

PRADO JR., Caio. **Formação do Brasil contemporâneo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROCHA João Cezar de Castro **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011.

SCHAUB, Jörg. Misedevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. **Critical Horizons**, v. 16, n. 2, 2015, p. 107-130. <https://doi.org/10.1179/1440991715z.00000000043>

SCHWARZ, Roberto. **Misplaced Ideas**: Essays on Brazilian Culture. John Gledson (ed.). London: Verso Books, 1992.

WALLERSTEIN, Immanuel M. **World-Systems Analysis**: An Introduction. Durham: Duke University Press, 2004.

CRISE DO CÂNONE, CRISE DA FILOSOFIA¹

CANON CRISIS, PHILOSOPHY CRISIS

Natalia Mendes Teixeira²

Resumo: A crescente diversidade de escritos críticos ao cânone filosófico é produto de uma crise metafilosófica. As respostas a essa crise seguem três caminhos alternativos: *manter*, *implodir* ou *revisar* o cânone filosófico. Nessa conferência, eu discuti o papel da abordagem revisionista na reconstrução da historiografia da filosofia e na ampliação do cânone argumentando que o estado atual da discussão nos direciona para uma *revisão* permanente do cânone em vez da sua *implosão* ou *manutenção*. O projeto revisionista contribui para a reconstituição histórica do legado intelectual das mulheres filósofas, por exemplo, sem que se reduza o caráter histórico do ato filosófico como um exercício intelectual de uma comunidade epistêmica, dialógica e trans-histórica levando a história da filosofia a se apropriar dos objetos da filosofia sem abdicar do seu conteúdo ou distanciar-se do seu passado e da sua devida justificação metafilosófica.

Palavras-chave: cânone, revisão, filósofas, história da filosofia

Abstract: *The increasing diversity of critical writings on the philosophical canon results from a metaphilosophical crisis. The crisis has taken three main directions: maintaining, imploding, or revising the philosophical canon. This paper examines the role of the revisionist approach in reconstructing the historiography of philosophy and expanding the canon. The current discourse suggests a shift toward a continuous revision of the canon rather than its preservation or implosion. The revisionist project plays a crucial role, for instance, in recovering the intellectual contributions of women philosophers while preserving the historical character of the philosophical activity as an intellectual compromise with an epistemic, dialogical, and trans-historical community. This approach enables the history of philosophy to appropriate the objects of philosophy without losing its content or alienating itself from its past and accurate metaphilosophical justification.*

Keywords: *canon, revision, women philosophers, history of philosophy*

¹ O presente texto foi preparado para a ocasião do IV Colóquio Internacional de Pesquisa em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina que teve por tema *Do Fim do Mundo à Fabulação de Mundos Possíveis: O que a Filosofia tem a dizer sobre as crises?* Ele foi discutido na forma que se encontra acrescido das referências e notas de rodapé.

² Pesquisadora do Programa Pós-Doutorado Nota 10 (PDR-10) financiado pela FAPERJ no PPGLM/UFRJ. Pesquisadora de Pós-Doutorado no PPGE/UFRJ com bolsa CAPES. E-mail: natalia.nmt@gmail.com.

1. Introdução

A filosofia alemã do século XIX, especialmente a partir da década de 1840, após a morte Hegel em 1831, foi atravessada por uma *crise de identidade* catalisada pelo solapamento da filosofia da natureza (*Naturphilosophie*), pelo recrudescimento e ascensão epistêmica das ciências da natureza (*Naturwissenschaften*) levando à consequente deslegitimação do idealismo alemão, à derrocada do sistema hegeliano e do programa fundacionalista. Essa *crise de identidade*³ prevalece até o final do século e mobiliza todo filósofo em atividade a responder *qual é o papel, quais são os métodos e quais são os objetos* que restam à filosofia diante do incontestável avanço das ciências da natureza. A derrocada do programa fundacionalista, segundo o qual a filosofia seria a fundadora, sistematizadora e guardiã da ciência, significava agora que a filosofia já não possuía um *método* próprio e autojustificável e a ascensão das ciências empíricas significava, por sua vez, que ela também não possuía um *objeto* próprio e autoevidente. A crise intelectual tomou a proporção de uma crise institucional: qual, afinal, é o lugar da filosofia na divisão do trabalho acadêmico? A filosofia passa a ser definida por diferentes escolas como lógica ou teoria das ciências, como crítica, como metafísica, como epistemologia, como ciência da normatividade ou como visão de mundo (Beiser, 2017). A crise do século dezenove foi um dos momentos mais férteis e produtivos da filosofia alemã oitocentista, não obstante as nossas investigações sobre esse período circularem ao redor de uma única figura quase mística e heróica, a figura de Hegel, o que aconteceu de mais filosoficamente produtivo e duradouro neste século ocorre nessa segunda metade.

A crise da filosofia possui hoje novos termos. O objeto da disputa não é mais a relação da filosofia com as ciências empíricas e sua devida justificação epistêmica, mas a conflituosa relação da filosofia com a sua própria história e sua devida justificação metafilosófica. O que implica discutirmos o problema que a sua própria história levanta para a filosofia e convoca-nos a uma reavaliação das diferentes formas de acesso a essa história pesando-se a dicotômica relação estabelecida entre os operadores texto e contexto; forma e conteúdo; autoria e argumento; tema e problema.

A conjuntura dessa crise possui duas camadas. A primeira convoca-nos a responder, uma vez mais, qual é, afinal, *a relevância filosófica da história da filosofia para o próprio ato filosófico* e convoca as discussões iniciadas, de um lado, por Bertrand Russell (1937), Wilfrid Sellars (1974) e Williamson (2007) e, de outro, por Martial Gueroult (1969), Quentin Skinner (1969), Richard Rorty (1984), Richard Watson (2002), Margaret J. Osler (2002), Aloysius Martinich (2003), Justin Smith

³ Como cunhada por Herbert Schnädelbach em seu *Philosophie in Deutschland 1831-1933* e reconstruída por Léo Freuler em seu *La Crise de la Philosophie Au xix^e Siècle* e por Frederick Beiser em seu *After Hegel*.

(2013) até a discussão recentemente revisitada por Christia Mercer (2019) na disputa entre contextualistas e presentistas. A segunda camada convoca-nos a repensar *os modos de contar essa história*. Ela está instaurada nas relações que a filosofia construiu materialmente com a sua própria história culminando, mais recentemente, em uma revisão feminista da história da filosofia, especialmente a partir das narrativas historiográficas de Mary Ellen Waithe (1987-1991), Margaret Atherton (1993), Mary Warnock (1996) e das discussões metodológicas introduzidas, para mencionar apenas algumas, por Eileen O’Neill (1997, 2005), Lisa Shapiro (2016; 2022; 2024), Sarah Tyson (2014), Sandrine Berges (2015) e Ruth Hagengruber (2015). Essa literatura investiga o fenômeno de supressão histórica sofrido pelas obras das filósofas e propõe uma reconstituição do seu papel e legado na formação da história da filosofia. O cânone filosófico passa a ser, a partir dessa literatura crítica ascendente, questionado em seu *conteúdo*, sua *forma* e seu *conceito*.

Essa não é, portanto, uma crise tão recente quanto nos possa parecer. A natureza, o valor, o legado e o objeto próprio da história da filosofia está há pelo menos meio século inteiro em ascendente discussão. Martial Gueroult (1969), um ponto de inflexão importante nessa discussão, em seu *The History of Philosophy as a Philosophical Problem* argumenta que para que a história da filosofia se tornasse um problema filosófico emergente como hoje nos é, precisávamos, contudo, que *ela existisse* e que *estivesse consolidada* – ou seja, que houvesse uma tradição e um voltar-se sobre ela – era necessário, assim, que houvesse tanto uma *história da filosofia* (um passado) como uma *historiografia* (um discurso sobre esse passado). Nesse mesmo texto, Gueroult cimenta uma distinção fundamental entre a filosofia e a história. A história e a filosofia são disciplinas diferentes não apenas porque possuem *objetos, métodos e problemas distintos* como também porque são motivadas por *duas formas distintas de aspiração à verdade*. A verdade histórica busca a reconstrução exata e autêntica de um fato ou de uma série de fatos do passado – no caso específico da história da filosofia trataria, portanto, da reconstrução de doutrinas filosóficas do passado investigando-se o que chamamos de verdades *contingentes, temporais* e *imanentes*. A verdade filosófica, em contrapartida, seria *universal, atemporal* e *historicamente transcendente* cuja validade não estaria condicionada ao contexto histórico e cujo objeto reivindicaria validade extratemporal.

Um conjunto de objeções pode ser apresentado à essa distinção. A verdade filosófica é também uma verdade histórica na medida em que se desenvolve no tempo histórico. A enunciação do conteúdo interno da filosofia reproduz e perpetua o seu próprio passado. A história da filosofia opera na intersecção entre essas formas de verdade. Ela é constituída de problemas perenes e proposições atemporais inscritas, mas está integralmente relacionada tanto ao seu passado quanto ao seu presente – e, por isso, em certo sentido, a historiografia da filosofia é sempre

intrinsecamente anacrônica. As formas que elegemos de acesso a essa história refletem os interesses do presente, de um lado; e, de outro, o nosso passado filosófico está presente mesmo nas nossas preocupações filosóficas aparentemente mais contemporâneas. Gueroult, ainda neste texto clássico, teria afirmado que: “os *objetivos* e os *métodos* da historiografia da filosofia variam cada vez que a filosofia concebe para si uma essência diferente” (Gueroult, 1969, p. 564). A filosofia e, conseqüentemente, a sua historiografia parece estar concebendo para si uma nova essência. Esta nova essência realoca o lugar da história e questiona a nossa narrativa sobre ela.

As perguntas que motivaram historicamente essa discussão permanecem, no entanto, em aberto e permeiam o nervo teórico da presente crise: como conciliar a historicidade da filosofia, que é imanente ao contexto histórico, com a verdade filosófica que o transcende? Se a verdade histórico-filosófica resulta da reconstrução exata e autêntica de uma série de doutrinas filosóficas do passado e, portanto, é contingente como conciliá-la com a verdade filosófica cujo objeto é de caráter universal e atemporal? O que devemos fazer é “apenas” história da filosofia ou também filosofia a partir da sua história? Afinal, os argumentos dos filósofos são verdadeiros apenas dentro ou também externamente aos seus contextos sociais e históricos de enunciação original? Se o problema da legitimidade da história da filosofia para a própria filosofia é resolvido ao postularmos seu próprio conteúdo de verdade, que conteúdo é esse? Ele é histórico ou filosófico? Ele é perene ou contingente? Ele é imanente ou transcendente à sua própria história? O que estamos fazendo quando dizemos que estamos fazendo história da filosofia? Qual a relevância da história da filosofia para a própria filosofia? Como essa história foi formada? Qual história da filosofia contamos e qual podemos contar? O que é o cânone e qual o seu valor para a história da filosofia? O cânone clássico não limita a história da filosofia muito mais do que a justifica e a expande? Quais foram os critérios históricos utilizados na formação do cânone? Quais devem ser os critérios filosóficos da sua reconstrução ou revisão? Há um método apropriado para cada período histórico ou para cada problema filosófico? Devemos defender um pluralismo metodológico ou deve haver apenas um método filosófico de investigação historiográfica? Onde estão as obras das mulheres filósofas e porque não as lemos? Qual método devemos usar para resgatar suas obras?

2. Crise da Filosofia, crise do cânone

A palavra *cânone* vem do grego e designa uma vara que serve como instrumento de medida. Um cânone é, podemos dizer, um conjunto de regras, normas ou modelos que serve para medir ou equiparar. O cânone eclesiástico é a mais influente expressão dessa representação. Ele designa um conjunto de regras ou leis decretadas por um círculo restrito de autoridades instituídas pela Igreja

culminando em um conjunto de livros históricos divinamente inspirados ou no contíguo de pessoas reconhecidas como imbuídas de autoridade divina. O cânone eclesiástico separa o sagrado do ordinariamente humano e detém uma natureza sagrada que deve ser preservada. Os textos sagrados e os santos canonizados são submetidos a alguma forma de rito de passagem que representa uma espécie de distinção e descontinuidade daquilo que é humano passando a compor o calendário dos santos, a hagiografia ou martirologio. O cânone eclesiástico é constituído por objetos ou seres reconhecidos como possuindo autêntica conexão com o divino. O indivíduo divinamente inspirado não pode ser destituído desse privilégio pelos homens comuns e passa a carregar uma autoridade incontestável e sobre-humana.

As figuras filosóficas canonizadas passaram por um processo formativo semelhante. Elas são reconhecidas como possuindo uma espécie de sentelha de genialidade disruptiva que as distingue. O filósofo canônico é um santo secular da filosofia cuja autoridade foi histórica e epistemicamente atribuída pelo impacto das suas ideias e pelo veredito duradouro da grandeza da sua influência. O cânone filosófico é produto de uma transplantação secular. O início do período moderno europeu foi marcado pelo esforço da demarcação entre a filosofia e a teologia. O cânone moderno nasce como alternativa secular à tradição teológica – substituindo-se a união particular com a inspiração *divina* pela união ímpar com a *razão*⁴. O cânone da filosofia passa a designar o rol de obras filosóficas escritas por filósofos e filósofas e um conjunto de modelos que serve para salvaguardar uma tradição de textos ou autores. Ele possui um valor filosófico, i.e., serve como parâmetro, expressão e medida daquilo que é propriamente filosófico; e um valor histórico na medida em que apresenta uma narrativa mais ou menos organizada e linear dos problemas, temas, querelas, métodos, obras e autores que compõem todo o *globus intellectualis* filosófico.

As figuras históricas que compõem o panteão filosófico não são canônicas porque responderam de forma decisiva às questões filosóficas perenes: “O próprio enredo que une os filósofos canônicos depende de eles terem cometido erros” (Shapiro, 2024, p.30). As respostas que eles oferecem às questões filosóficas clássicas em metafísica, ontologia e epistemologia – *o que é o ser e qual a natureza do conhecimento* – perduram em discussões que continuam definindo a nossa agenda filosófica contemporânea. As suas respostas, embora possam conter pontos cegos ou equívocos, direcionaram de forma decisiva o debate histórico. Os *erros* dessas figuras nos aproximam de respostas mais definitivas para questões duradouras oferecendo alternativas que geram alguma forma progresso ou representam pontos de inflexão sobre questões perenes.

⁴ A esse respeito conferir o excelente *Cânone, Gênero e Historiografia* (2024, p. 30) de Lisa Shapiro.

Os elementos formativos do cânone filosófico não são, contudo, estritamente filosóficos. A formação e recepção do cânone filosófico europeu do início da modernidade na comunidade norte-americana, um exemplo padrão de comunidade linguística e geográfica influente, culminou em uma compilação centrada em sete figuras históricas: Descartes, Espinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume e Kant. Essa lista é resultado de uma narrativa popularizada nos livros didáticos estadunidenses (Kuklick, 1984; Shapiro, 2024). Há que se investigar, evidentemente, as possíveis diferenças *entre o cânone inglês, francês, alemão e brasileiro* do mesmo período e as razões dessa formação. O fato desse conjunto de figuras constituírem o extrato superior do período recebe influência de uma demarcação geográfica e é essencialmente contingente. Uma representação reduzida do que *foi* a filosofia do período mediada por intempéries históricas.

Quais os critérios, então, definem uma *obra* como filosófica? Quais critérios a constituem como canônica? Ou seja, *o que deve* ser considerado propriamente filosófico? *O que deve* ser considerado canônico? Quais critérios definem um *escritor ou escritora* como um filósofo? Quais critérios o estabelecem como canônico? Ou seja, *quem* pode ser considerado um filósofo? *Quem* pode ser considerado canônico? Quais processos históricos elegeram Aristóteles, Kant e Hegel como filósofos canônicos? Uma definição comumente aceita é a de que uma *obra canônica* é uma obra *filosófica* que possui um expressivo valor histórico evidenciado pela permanência e premência da sua relevância ao longo da história. Um filósofo canônico, por sua vez, é geralmente reconhecido como aquele que escreveu um tratado filosófico autoral que apresenta questões de valor filosófico duradouro e perene.

Eu vejo pelo menos dois problemas nessa definição – que estou aqui tomando como uma definição geral. Primeiro, ela demarca um gênero literário específico como privilegiadamente filosófico; segundo, ela pode obscurecer o fato de que problemas filosóficos perenes são constituídos de historicidade e construídos ao longo de uma linha histórica⁵. O primeiro problema recebe duas objeções fundamentais. A primeira é que muitas filósofas e filósofos do passado não publicaram tão somente *tratados* – assim como não propuseram *sistemas* filosóficos. Elas e eles escreveram cartas, traduções críticas, introduções, prefácios, diários, poesias, diálogos e ensaios chegando a inaugurar novos gêneros literários. A segunda é que algumas filósofas – assim como filósofos pouco canônicos – estavam preocupadas com questões descartadas pelas histórias sinópticas padrão como tendo valor filosófico intrínseco – especialmente quando se debruçaram sobre questões políticas como o direito das mulheres à educação e o direito das mulheres ao divórcio. No entanto, as obras dessas filósofas mesmo quando se debruçaram sobre questões

⁵ Um argumento semelhante foi apresentado por Sarah Hutton (2014) em seu *From the Exclusion of Women to the Transformation of Philosophy: Reclamation and its Possibilities*.

metafísicas e epistemológicas mais clássicas diferiram do que era considerado filosófico não apenas na *forma (como se faz filosofia)* como também no *conteúdo (o que é filosofia)*.

Heloise escreveu cartas, o trabalho de Christine de Pizan é, por vezes, autobiográfico e alegórico, Wollstonecraft escreveu romances filosóficos e panfletos, mesmo que com a envergadura e o extensão de obras completas, Simone de Beauvoir escreveu romances autobiográficos. No entanto, se o estilo e a forma literária condena o conteúdo filosófico de uma obra, diversos filósofos precisam abdicar do lugar de prestígio que ocupam no cânone filosófico – Nietzsche, Sartre, Camus, Wittgenstein. O trabalho de muitas dessas filósofas não foi considerado filosófico também porque, supostamente, os seus argumentos não eram verdadeiramente universais. Elas tratavam, muitas vezes, não *da natureza humana* universal, mas da *condição social das mulheres* (Warnock 1996, xxix–xxxiv). No entanto, diversas pesquisas têm discutido como as filósofas produziram filosofia do mais alto nível mesmo quando não tinham o direito político de exercê-la formalmente. Essa história só poderá ser contada a partir de uma revisão da historiografia da filosofia que nos permita recuperarmos os elos e as genealogias que conectam suas obras à história da filosofia e vinculá-las *por direito* à história para a qual contribuíram *de fato*.

As mulheres não podiam frequentar as instituições acadêmicas européias até, pelo menos, o final do século XIX, contudo, parte da filosofia moderna se desenvolveu, contudo, fora das universidades em conventos, retiros religiosos, cortes e salões frequentados por filósofas. A necessidade do reconhecimento do legado das filósofas deve-se ao fato de que as mulheres enfrentaram, ao longo de toda a história da filosofia, problemas de autoria: incluindo a prática compulsória da autoria anônima ou pseudônima que frequentemente levou a atribuições errôneas de autoria (Anne Conway), a acusações de plágio (Margaret Cavendish), à justificativa de que havia um filósofo homem por trás da confecção das suas obras (Émilie du Châtelet) (O'Neill, 1998, p. 33), à frequente mudança de sobrenomes a qual elas eram submetidas durante a vida familiar (Pollock, 2022)⁶ dificultando a atribuição correta da autoria e, por fim, devido à prática comum de figurarem como *ghost-writers* de seus maridos e mentores. As filósofas também receberam uma educação majoritariamente doméstica e informal recorrendo a estilos e formas literárias não reconhecidas como genuinamente filosóficas o que levou os escritos das filósofas a serem considerados não suficientemente filosóficos do ponto de vista histórico.

⁶ Este é um fenômeno pouco mencionado e foi recentemente discutido por Anne Pollock, a partir do caso de Dorothea Schlegel (1764-1839), em seu *Layers of Meaning, Layers of Telling: How German Women Intellectuals Constructed Female Identity* (2022).

3. As três respostas à crise do cânone: implosão, manutenção e revisão

As diferentes frentes contemporâneas de discussão do cânone parecem nos apresentar três caminhos: *manutenção*, *implosão* ou *revisão*. A primeira proporia manter e salvaguardar o cânone filosófico tradicional como ele está constituído. A segunda, implodi-lo sob a acusação, por exemplo, de perpetuar “*misoginia*” e “*racismo*”. A terceira propõe revisar, expandir e ampliar o cânone filosófico resgatando obras de mulheres filósofas das diferentes tradições de pensamento e continentes incluindo-se critérios como *gênero*, *raça* e *território* como categoria de análise. Eu denomino as duas primeiras de propostas anti-revisionistas e a última de proposta revisionista e argumento pela proposta revisionista por duas razões.

A primeira é que o princípio de *manutenção do cânone* – como princípio ordenador último e inalterável da narrativa histórica oficial – é, ele próprio, não-canônico. Ele reproduz a crença de que a história da filosofia é, como na clássica descrição crítica de Justin Smith (2013), um *repositório fechado e intocável de ideias congeladas no tempo e de argumentos* impressos em textos historicamente encerrados acessados de forma não arbitrária por inscrições linguísticas que revelam com exatidão irrepreensível os significados intencionados por seus emissores. O reconhecimento que falta a essa perspectiva é o do caráter textual e inscricional peculiar do nosso objeto de estudo que imprime certa dificuldade ao nosso exercício e de que estamos lidando com uma variedade de vestígios materiais do passado que exigem a reconstrução abrangente do passado histórico a partir da totalidade dos vestígios materiais que dispomos. A abordagem anti-revisionista ameaça o próprio conceito interno de cânone como um *processo aberto e em construção* e reproduz a imagem do cânone como um *repositório fechado* de ideias e argumentos apresentados por grandes heróis da história.

A abordagem anti-revisionista reproduz uma história autojustificável constituída pela genialidade ímpar dos seus protagonistas canônicos. Esta abordagem ignora, por consequência, que para compreendermos a formação das ideias de figuras canônicas e os pressupostos fundantes das suas respectivas obras precisamos reconstruir o papel desempenhado por *figuras historicamente menores*. Essas figuras menores desempenharam um papel na constituição das querelas que motivaram cada obra canônica em particular e cada autor em seu contexto histórico específico. Essa abordagem obscurece, portanto, o fato de que uma obra filosófica de grande expressão histórica representa um ponto de virada construído conjuntamente e coletivamente ao longo de um complexo processo histórico no qual não há protagonistas e antagonistas, mas figuras historicamente (mas não filosoficamente) maiores ou menores em relação a problemas filosóficos específicos. Como

argumenta Richard Rorty, os *picos da história* da filosofia devem ser lidos a partir das suas respectivas *depressões*.

A segunda razão para assumirmos uma proposta revisionista está baseada no fato de que a proposta de *implodir* o cânone limita o caráter historiográfico da filosofia e leva à desfiguração de um dos papéis, usos, funções e objetivos do cânone filosófico, qual seja: salvaguardar o que há de propriamente duradouramente filosófico na filosofia por meio da sua história. A implosão do cânone retira parte do próprio valor filosófico da história da filosofia dirimindo o caráter histórico do ato filosófico como o exercício de uma comunidade epistêmica, dialógica e trans-histórica. Uma história da filosofia sem cânone é uma história esvaziada de conteúdo *histórico e filosófico*. A estratégia da implosão leva a história da filosofia a desprender-se do seu próprio objeto, a abdicar do seu conteúdo e a afastar-se do seu próprio passado dirimindo sua própria justificação metafilosófica.

A terceira proposta para lidar com a atual crise do cânone é a proposta revisionista: revisar, expandir e *ampliar* o cânone filosófico. Uma das suas expressões mais recentes está instaurada no movimento metodológico que busca (re)construir uma história feminista da filosofia *tout court*, isto é, uma história da filosofia com recorte de gênero possibilitando *resgatar o cânone perdido* formado pela escrita das mulheres que produziram filosofia ao longo da história. Os esforços dessa abordagem está paulatinamente realocando a narrativa padrão da história da filosofia a partir de dois objetivos: (i) de um lado, pela pesquisa, análise e integração à formação histórico-causal do cânone de obras escritas *por mulheres*; e, de outro, (ii) pela análise crítica de obras escritas *sobre mulheres* construindo uma espécie de *cânone negativo* constituído pelas descrições dos filósofos sobre as mulheres (Witt e Shapiro, 2022). Essa estratégia ajuda-nos a questionar que tipo de envolvimento feminista, isto é, propriamente filosófico e, ao mesmo tempo, não gênero-excludente, com a história da filosofia continua possível. Uma vez que o apagamento das obras das filósofas tornou a história da filosofia *menos* filosófica, uma historiografia da filosofia pautada na exclusão por gênero é, para dizer o mínimo, uma historiografia da filosofia *ruim*.

A abordagem revisionista também nos permite argumentar, por exemplo, por que as filósofas e suas obras ainda interessam à filosofia e por que as mulheres filósofas deveriam contribuir para uma história da filosofia que não se interessou em preservar o seu legado intelectual. A recuperação dessa *história perdida* pode iluminar o nosso exercício filosófico e transformar a nossa relação com a história da filosofia. O contato com essas fontes pouco exploradas tem nos colocado diante de novas formas de *pensar* e de *fazer* filosofia. O nosso desafio é metafilosófico na medida em que não poderemos questionar o *conteúdo da história da filosofia* sem provocar o que reconhecemos como constituindo a sua *natureza*.

4. Conclusão

A proposta revisionista parte do pressuposto de que a história da filosofia não é uma história para a qual as mulheres filósofas não contribuíram e permite não apenas identificarmos uma crise no cânone como instaurarmos e estimularmos um estado permanente de crise como parte do exercício filosófico com recurso à história da filosofia. A crise do cânone, que aqui apresentei apenas uma das suas camadas, convoca-nos a questionarmos e dessacralizarmos o cânone reconstruindo a narrativa oficial da história da filosofia. A história da filosofia que contamos e discutimos nos nossos cursos de filosofia é uma história de *aclives* e *ápices* mais do que de *declives* e *depressões*. O resultado é, de um lado, a celebração de grandes personalidades da história das ideias beneficiados pelos processos de recepção e legitimação epistêmica e, de outro lado, o obscurecimento da figura de filósofos e filósofas que apresentaram contribuições filosóficas; mas não gozaram da mesma fortuna histórica.

A presente crise aponta, portanto, não somente para uma crise ética ou política, mas para uma crise filosófica que convoca a uma tarefa metafilosófica, qual seja: respondermos, outra vez e uma vez mais *qual é a natureza e o papel da história da filosofia e quais os modos de se contar essa história*. A urgência social da nossa tarefa de resgatar as contribuições de filósofas pode obscurecer o fato de que o resgate e o questionamento do cânone perdido é também, mas não é apenas, uma tarefa ético-social e política que busca romper o silenciamento e o apagamento histórico de um grupo social minoritário inteiro e sua identidade narrativa e intelectual; é também, e talvez antes de tudo, uma tarefa metafilosófica que deve responder sobre *o que é filosofia, qual é o seu papel e o que estamos fazendo quando dizemos que estamos fazendo história da filosofia*.

Referências bibliográficas

- ATHERTON, Margaret. **Women Philosophers of the Early Modern Period**, Indianapolis: Hackett Publishing Co, 1994.
- BEISER, Frederick. **Depois de Hegel**. São Leopoldo: Unisinos, 2017.
- EBBERSMEYER, Sabrina. From a ‘memorable place’ to ‘drops in the ocean’: on the marginalization of women philosophers in German historiography of philosophy. **British Journal for the History of Philosophy**, v. 28, n. 3, p. 442-462, 2019.
- GARBER, Daniel. Superheroes in the History of Philosophy: Spinoza, Super-Rationalist. **Journal of the History of Philosophy**, p. 507-521, 2015.

- _____. What's philosophical about the history of philosophy. In.: SORREL, ROGERS, G. A. J. (Orgs.). **Analytic Philosophy and History of Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 129-146.
- GUEROULT, Martial. The History of Philosophy as a Philosophical Problem. **The Monist**, vol. 53, n. 4, p. 563-587, 1969.
- _____. O problema da legitimidade da História da Filosofia. **Revista de História**, v. 37, n. 75, p. 189, 1968.
- HAGENGRUBER, Ruth. Cutting Through the Veil of Ignorance: Rewriting the History of Philosophy. **The Monist**. v. 98, n. 1, p. 34-42, 2015.
- KLEIN, Julie. The Past and Future of the Present. **Hungarian Review of Philosophy**, v. 66, n. 1, p. 35-49, 2022.
- KUKLICK, Bruce. Seven thinkers and how they grew: Descartes, Spinoza, Leibniz; Locke, Berkeley, Hume; Kant. In.: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q. (Eds.). **Philosophy in History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. p. 125-240.
- LÆRKE, Mogens; SMITH, Justin Eric Halldór; SCHLIESSER, Eric (Orgs.). **Philosophy and its history: aims and methods in the study of early modern philosophy**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.
- MARTINICH, Aloysius. Philosophical History of Philosophy. **Journal of the History of Philosophy**, v. 41, n. 3, p. 405-407, 2003.
- MERCER, Christia. The Contextualist Revolution in Early Modern Philosophy. **Journal of the History of Philosophy**, v. 57, n. 3, p. 529-548, 2019.
- O'NEILL, Eileen. Early Modern Women Philosophers and the History of Philosophy. **Revista Hypatia**, v. 20, n. 3, p. 185-197, 2005.
- _____. Disappearing Ink: Early Modern Women Philosophers and Their Fate in History. In.: KOURANY, Janet. **Philosophy in a Feminist Voice**. Princeton University Press, p. 17-62, 1997.
- OSLER, Margaret. The History of Philosophy and the History of Philosophy. **Journal of the History of Philosophy**, v. 40, n. 1, p. 529-533, 2002.
- POLLOK, Anne. Layers of Meaning, Layers of Telling: How German Women Intellectuals Constructed Female Identity. **The Official Blog of the American Philosophical Association**, APA Blog, 2022.
- RORTY, Richard; SCHNEEWIND, Jerome Borges; SKINNER, Quentin (Orgs.). **Philosophy in history: essays on the historiography of philosophy**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1984.
- RUSSELL, B. **A critical exposition of the philosophy of Leibniz**. New York: Routledge, 2005.
- SELLARS, Wilfrid. **Essays in Philosophy and Its History**. D. Reidel: Dordrecht, 1974.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophie in Deutschland, 1831-1933**. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.

- SHAPIRO, Lisa. Cânone, Gênero e Historiografia. In.: PUGLIESE, N.; SECCO, G.; OLIVEIRA, B. **Vozes: Mulheres na História da Filosofia**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2024.
- _____. Revisiting the Early Modern Philosophy Canon. **Journal of the American Philosophical Association**, v. 2, n. 3, p. 365-383, 2016.
- SKINNER, Quentin. Meaning and Understanding in the History of Ideas. **History and Theory**, v. 8, n. 1, 1969.
- TYSON, Sarah. From the Exclusion of Women to the Transformation of Philosophy: Reclamation and its Possibilities. **Metaphilosophy**, v. 45, n. 1, p. 1-19, 2014.
- WAITHE, Mary Ellen. From Canon Fodder to Canon-Formation: How Do We Get There from Here?. **The Monist**, v. 98, n. 1, p. 21-33, 2015.
- _____. **A History of Women Philosophers (Volumes 1–3)**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishing, 1987–1991.
- WARNOCK, Mary. **Women Philosophers**. London: J. M. Dent, 1996.
- WATSON, Richard Allan. What is the History of Philosophy and Why is it Important?. **Journal of the History of Philosophy**, v. 40, n. 1, p. 525-528, 2002.
- WILLIAMSON, Timothy. **The philosophy of philosophy**. Oxford: Blackwell, 2007.
- WITT, Charlotte; SHAPIRO, Lisa. Feminist History of Philosophy. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2015. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/feminism-femhist/>. Último acesso em 12 de maio de 2022.

ANIMISMO E MULTINATURALISMO AMERÍNDIO: REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO NATUREZA/CULTURA E A LUTA INDÍGENA EM TEMPOS DE CRISE CLIMÁTICA

ANIMISM AND AMERINDIAN MULTINATURALISM: REFLECTIONS ON THE NATURE/CULTURE RELATIONSHIP AND THE INDIGENOUS STRUGGLE IN TIMES OF CLIMATE CRISIS

Gustavo Cunha Bezerra¹

Resumo: Diante do contexto de crise climática ameaçador, as reflexões sobre os modos de vida dos povos ameríndios ganham maior espaço no debate público. Lideranças indígenas, como David Kopenawa e Ailton Krenak, tornaram-se referências importantes na luta pela preservação dos ambientes naturais. No domínio acadêmico, antropólogos e filósofos da denominada “virada ontológica” possuem um discurso alinhado com as cosmovisões ameríndias e buscam apreender as formas de existência dos indígenas não mais através de um olhar que se julga privilegiado (do cientista que analisa de fora seu objeto), mas sim a partir das próprias ontologias dos povos originários. O pensamento radicalmente diferente dos ameríndios passa a ser visto, assim, como uma ontologia diversa daquela do ocidente moderno. Na concepção animista de Philippe Descola, essa diferença é marcada pela não separação entre natureza e cultura, que se contrapõe a objetificação da natureza operada pela ciência moderna. Outro antropólogo da virada ontológica, Viveiros de Castro, defende o multinaturalismo perspectivista em oposição à natureza única do multiculturalismo. Por fim, buscando promover o vínculo com as diversas cosmovisões ameríndias, a fim de encontrar formas de escapar das armadilhas do cientificismo, Tim Ingold sustenta uma antropologia movida pela ética do cuidado.

Palavras-chave: antropologia, ontologias indígenas, virada ontológica

Abstract: *In the face of the threatening climate crisis, reflections on the ways of life of Amerindian peoples are gaining more ground in the public debate. Indigenous leaders such as David Kopenawa and Ailton Krenak have become important references in the fight to preserve natural environments. In the academic field, anthropologists and philosophers from the so-called “ontological turn” have a discourse aligned with Amerindian cosmovisions and seek to understand indigenous forms of existence no longer through a gaze that is considered privileged (of the scientist who analyzes his object from the outside), but from the very ontologies of the original peoples. The radically different thinking of the Amerindians is thus seen as a different ontology from that of the modern West. In Philippe Descola's animist conception, this difference is marked by the non-separation between nature and culture, which opposes the objectification of nature by modern science. Another anthropologist from the ontological turn, Viveiros de Castro, defends perspectivist multinaturalism as opposed to the single nature of multiculturalism. Finally, seeking to promote links with the*

¹ Professor de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB).

various Amerindian cosmovisions in order to find ways of escaping the traps of scientism, Tim Ingold supports an anthropology driven by the ethics of care.

Keywords: *anthropology, indigenous ontologies, ontological turn*

O recado dos povos indígenas

Nas últimas décadas, algumas obras escritas por lideranças indígenas receberam grande atenção do público brasileiro. Merecem destaque o livro de Davi Kopenawa, em coautoria com o antropólogo Bruce Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, e o de Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*. Davi Kopenawa é uma das principais lideranças indígenas no Brasil. Nas décadas de 80 e 90, desempenhou papel central na demarcação das terras yanomami. O livro *A queda do céu* foi resultado de mais de dez anos de entrevistas (entre 1989 e 2000) que o antropólogo Bruce Albert realizou durante suas constantes viagens às terras yanomami. Tais entrevistas, gravadas em yanomami, foram traduzidas pelo antropólogo para o francês e publicadas, em 2010, na França. Em 2013, foi traduzido e publicado em inglês. Somente em 2015 ganhou a versão em língua portuguesa.

Ailton Krenak está igualmente engajado na luta indígena desde a década de 80. Nos últimos anos, tem realizado diversas publicações voltadas para a questão ambiental. Uma dessas é o livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, de 2020. Ambos os autores ocupam a posição de porta-vozes de uma sabedoria indígena na sua relação com o ambiente natural, o que, por sua vez, os permite apontar e acusar os abusos cometidos pelos “brancos” em termos de degradação ambiental.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro costuma afirmar que os indígenas são “especialistas em fim do mundo”, uma vez que desde o início da colonização, a história desses povos é marcada por genocídios e destruição de seus territórios. Tanto Kopenawa, quanto Ailton Krenak, advertem que não são mais somente os indígenas que estão sob ameaça de extinção, e que seria prudente que os brancos deixassem os povos originários vivos e em seus territórios, caso contrário, como alerta o yanomami, os *xapiri*² quebrarão o céu e os brancos “serão esmagado por sua queda”.

Voices de lideranças indígenas, como as mencionadas acima, ganharam força ultimamente, e a percepção de que se deve levá-las a sério tornou-se um tanto evidente. É que sustenta Viveiros de Castro ao escrever o prefácio da tradução brasileira de *A queda do céu*: “temos a obrigação”

² A palavra yanomami *xapiri* requer algum cuidado na sua tradução. Com esse objetivo, cito aqui a explicação de Bruce Albert sobre esse termo: “Todo ente possui uma “imagem” (*utupë* a, pl. *utupa pë*) do tempo das origens, que os xamãs podem “chamar”, “fazer descer” e “fazer dançar” enquanto “espírito auxiliar” (*xapiri a*). Esses seres-imagens (“espíritos”) primordiais são descritos como humanoides minúsculos paramentados com ornamentos e pinturas corporais extremamente luminosos e coloridos. Entre os Yanomami orientais, o nome desses espíritos (pl. *xapiri pë*) designa também os xamãs (*xapiri thë pë*). Praticar o *xamanismo* é *xapirimuu*, “agir em espírito”, tornar-se xamã é *xapiripruu*, “tornar-se espírito”. O transe xamânico, conseqüentemente, põe em cena uma identificação do xamã com os “espíritos auxiliares” por ele convocados” (2015, p. 903).

afirma o antropólogo, “de levar absolutamente a sério o que dizem os índios pela voz de Davi Kopenawa [...]. Para os brasileiros, como para as outras nacionalidades do Novo Mundo criadas às custas do genocídio americano e da escravidão africana, tal obrigação se impõe com força redobrada” (2015, p.11).

No livro *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro propõe uma antropologia que consiste numa busca pela “alteridade antropológica radical”, o que é, na verdade, uma contra-antropologia que ele denomina de perspectivismo indígena. Dessa forma, teríamos um contraponto à “antropologia dos brancos”, que pode ser encontrado justamente em *A queda do céu*.

Nesse livro, o objetivo de Kopenawa em conceder as mencionadas entrevistas a Bruce Albert é exposto desde o início; o indígena deseja oferecer ao seu interlocutor as respostas para aqueles que perguntarem sobre “o que pensam os habitantes da floresta” (2015, p. 73). Para os leitores que têm alguma curiosidade de entender as cosmovisões dos povos yanomami, Kopenawa oferece, através de Albert, algumas respostas, pois “lhes dói [aos Yanomami] o fato de os brancos serem tão ignorantes a seu respeito” (2015, p. 74). É preciso que as palavras do habitante da floresta penetrem nas mentes dos brancos, os *napë*³. A intenção de Kopenawa é pronunciada da seguinte forma:

Gostaria que, após tê-las compreendido, dissessem a si mesmos: “Os Yanomami são gente diferente de nós, e no entanto suas palavras são retas e claras. Agora entendemos o que eles pensam. São palavras verdadeiras! A floresta deles é bela e silenciosa. Eles ali foram criados e vivem sem preocupação desde o primeiro tempo. O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm *peles de imagens*, mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente. Assim seja! Se eles não a protegerem, seus filhos não terão lugar para viver felizes. Vão pensar que a seus pais de fato faltava inteligência, já que só terão deixado para eles uma terra nua e queimada, impregnada de fumaças de epidemia e cortada por rios de águas sujas!”⁴. (2015, p. 74).

Não se trata, portanto, apenas de uma divulgação, mas, principalmente, de buscar fortalecer a luta pelos direitos dos povos indígenas. A biografia de Kopenawa é um retrato dessa luta, que ele deseja que os outros vejam, a fim de compreender o valor desses povos e lhes dar o respeito que merecem. Bruce Albert percebe com clareza esse papel instrumental que lhe é atribuído pelo “informante” indígena. O etnógrafo precisa reconhecer, segundo Albert, a existência de uma espécie de pacto em que o acolhimento dado ao forasteiro e os ensinamentos dos saberes que lhes são oferecidos têm, antes de tudo, o objetivo de, nas palavras de Albert:

tentar reverter, tanto quanto possível, a troca desigual subjacente à relação etnográfica. De modo que os ensinamentos de nossos supostos “informantes” são dispensados por razões de ordem principalmente

³ De acordo com Albert, a palavra *napë* significa “forasteiro, inimigo” (2015, p. 903).

⁴ “Peles de imagens” é a tradução utilizada por Albert para a palavra yanomami *utupa siki*, que é a forma como os “Yanomami chamam as páginas escritas e, de modo mais geral, os documentos impressos contendo ilustrações (revistas, livros, jornais)” (2015, p. 904).

diplomática. Sua paciente educação se aplica, em primeiro lugar, a nos fazer passar da posição de embaixador improvisado de um universo ameaçador ao papel de tradutor benevolente, capaz de fazer ouvir nele sua alteridade e eventualmente possibilitar alianças. (2015, p. 724).

Comentando essa imagem do etnógrafo como um “aliado político” de seus informantes, que levará suas palavras para os brancos, Viveiros de Castro observa a coincidência aí dos “sentidos político e científico da ideia de ‘representação’” (2015, p. 32). Para o antropólogo, “os nativos aceitam se objetivar perante o observador estrangeiro na medida em que este aceite [...] representá-los adequadamente perante a sociedade que os acossa e assedia — tal é o ‘pacto etnográfico’” (2015, p. 31-2). O trabalho etnográfico, visto desta maneira, põe o talento e a curiosidade do antropólogo a serviço das causas indígenas através da “tradução” do pensamento do habitante da floresta para o grande público da cidade, visando, assim, o engajamento esclarecido por parte dos brancos.

Cabe destacar aqui o fato de que a luta pelos direitos e interesses dos povos indígenas, nesse contexto, está diretamente associada à busca pela preservação das suas florestas. Assim, a causa indígena ganha um grande aliado, o que legitima ainda mais a sua luta. Kopenawa percebeu isso desde a primeira vez em que escutou a palavra “ecologia”, através da repercussão da morte de Chico Mendes:

Então, pensei: “Deve ter sido esse branco que refletiu com sabedoria e revelou essas novas palavras da ecologia!”. Antes, a gente das cidades não se preocupava com a floresta. Nunca falavam nela e não temiam que ela pudesse ser destruída. [...] Eu nunca tinha ouvido um branco dizer coisas como aquelas. O que ele afirmava a respeito da floresta era verdadeiro e bonito. Meu pensamento estava pronto para receber suas palavras e logo respondeu a elas. Graças a elas entendi melhor como me dirigir aos habitantes das cidades para defender nossa terra. (2015, p. 665).

Kopenawa identifica a ecologia com os indígenas e com “tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos” (2015, p. 663). Para ele, o significado de “ecologia” não trazia nenhuma novidade: “Muito antes de essas palavras existirem entre eles”, diz o Yanomami, “e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito, eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta. Se tivéssemos livros, os brancos entenderiam o quanto são antigas entre nós!” (2015, p. 663). Enquanto a preocupação com a preservação da floresta ganhou maior repercussão entre os habitantes da cidade num passado recente, para os indígenas, não se trata de um imperativo, de uma norma que deve conter o comportamento nocivo, mas uma prática enraizada em sua cosmopolítica; como diz Kopenawa, “os xapiri defendem a floresta desde que ela existe” (2015, p. 663).

A utilização dessa virtude ecológica dos indígenas na luta pelos seus direitos, com o objetivo de mostrar ao opressor o quanto ele tem a aprender com os habitantes da floresta, é um tema

recorrente nas manifestações de lideranças indígenas, dentre as quais Ailton Krenak merece destaque. No livro *Ideias para adiar o fim do mundo*, ele contrapõe o mundo civilizado às comunidades tradicionais (indígenas, ribeirinhos, quilombolas etc.) a fim de mostrar que a suposta superioridade racional do primeiro pressupõe apenas uma forma de existência, uma verdade, enfim, apenas uma humanidade, e que esta se vê como não pertencente à natureza. “Fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra”, afirma Ailton Krenak, “e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade” (2020, p. 9). O indígena lembra que, para muitas culturas, as montanhas, por exemplo, são consideradas como pessoas, que possuem parentescos e com as quais se estabelecem certas alianças. Mas ele percebe que essas diferentes cosmovisões não cativam mais as pessoas, pois “elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante e superficial” (2020, p. 11). A “abstração civilizatória” substitui, assim, a diversidade dos modos de existência e oferece apenas uma narrativa. Nas palavras do autor indígena:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe. (2020, p. 12).

Para Ailton Krenak, a resistência desses povos se dá através da expansão das suas subjetividades, “não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais” (2020, p. 16). “Já que a natureza está sendo assaltada de uma maneira tão indefensável”, sustenta o autor, “vamos, pelo menos, ser capazes de manter nossas subjetividades, nossas visões, nossas poéticas sobre a existência” (2020, p. 17). Mas a dinâmica do processo destrutivo das florestas, rios e montanhas procura desvinculá-los das cosmovisões indígenas, pois assim se libera “esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (2020, p. 27).

Nas lutas indígenas, que muitas vezes sucumbe diante de adversários poderosos na defesa de seus territórios, a preservação de suas cosmovisões é algo fundamental, pois são estas cosmovisões que lhes conferem o poder de autodeterminação. Nessa batalha, novas correntes da antropologia procuram oferecer algum apoio.

A virada ontológica

O surgimento da antropologia se confunde com a tentativa de entender os diferentes povos não europeus. O desenvolvimento desse estudo, que ocorre através do questionamento a respeito do outro, é marcado por diversas formas de apreendê-lo. No caso dos povos originários, até meados do século passado, a antropologia os caracterizou repetitivamente como primitivos e selvagens, carentes de raciocínios mais apurados, como se estivessem estacionados num longínquo período da história, definida como um constante processo de aperfeiçoamento das habilidades humanas. Entretanto, vertentes mais novas da antropologia buscam superar esta visão antiquada e mostrar que o pensamento indígena não é obtuso e nem inferior à ciência moderna: são diferentes, ou, como define Philippe Descola, constitui uma ontologia diversa.

A percepção de universalidade e superioridade do pensamento científico moderno tornou-se, nas últimas décadas, um tanto questionável. Os estudos etnográficos, notadamente de Descola e Viveiros de Castro, engajam-se nesse questionamento e se inscrevem no movimento denominado “virada ontológica” na antropologia, que busca rever nossas concepções em relação à “alteridade radical” dos povos originários.

No livro *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola procura mostrar como a maneira ocidental de conhecer o mundo, separando natureza e cultura, não é a única, nem a melhor (ou pior). Percebendo os incômodos que o pensamento contemporâneo apresenta com esse dualismo, Descola apoia-se nos estudos etnográficos para sinalizar que as visões de mundo não dualistas são tão significativas e relevantes quanto aquela que fundamenta a ciência moderna.

Os indígenas da Amazônia revelam a Descola que os animais e plantas podem ser incorporados ao universo que denominamos “cultura”. A etnografia que ele realiza junto aos Achuar mostra a intrigante sociabilidade entre homens e animais de caça, entre mulheres e as plantas do jardim que elas cultivam. Descola percebe aí “uma cosmologia na qual a maior parte das plantas e animais são incluídos numa comunidade de pessoas compartilhando todas, ou parte, das faculdades, dos comportamentos e dos códigos morais ordinariamente atribuídos aos homens” (2005, p. 31). Sobre os Makuna, Descola observa que, na relação entre os homens e os animais, a diferença física dos animais seria, na verdade, uma espécie de disfarce que eles utilizam quando estão nos rios e florestas, conforme ensinam os xamãs. Estamos diante, assim, de cosmologias nas quais natureza e cultura não podem ser vistos como polos opostos de uma separação ontológica.

De forma semelhante, mas muito distante da Amazônia, os indígenas da região subártica possuem a mesma concepção que atribui alma à maior parte dos animais. Numa região

completamente diferente da Amazônia, com diversidade bastante limitada, aparece a mesma percepção dos animais enquanto pessoas, que revelam sua verdadeira personalidade quando visitam os sonhos dos indígenas. Temos, assim, tanto na região glacial do Ártico canadense, quanto nas ricas florestas da Amazônia, uma maneira semelhante de se inserir no ambiente. Nas palavras de Descola, “eles não se pensam como coletivos sociais gerenciando suas relações com um ecossistema, mas como simples componentes de um conjunto mais vasto, no qual nenhuma discriminação verdadeira é estabelecida entre humanos e não humanos” (2005, p. 46). Verifica-se, assim, “um continuum de interações entre pessoas, humanas e não humanas” (2005, p. 51). O antropólogo recorre a diversos trabalhos etnográficos que mostram como essa mesma não naturalização do mundo também pode ser percebida na Sibéria e em algumas regiões da Ásia e da Oceania. Ele conclui, então, que a nossa forma ocidental de representar a natureza como um domínio independente é “a coisa menos compartilhada do mundo” (2005, p. 70).

Mesmo que o animismo seja comum a todos esses povos, isso não retira as grandes diferenças entre seus modos de viver. Mas o que Descola procura mostrar é que a “identidade singular” de cada um destes povos não é definida pelas noções de substância ou essência, e sim pelas relações entre os agentes que compartilham um mesmo tipo de “humanidade”. Tais cosmologias, portanto, são irredutíveis à separação ontológica entre natureza e cultura. Essa é a grande diferença entre esses povos e o ocidente moderno, na medida em que os primeiros “não julgaram necessário operar uma naturalização do mundo” (2005, p. 71).

O animismo, nome atribuído por Descola a “humanização” de plantas e sobretudo animais, é uma das quatro ontologias diferenciadas pelo autor (as outras são naturalismo, totemismo e analogismo). Para o antropólogo, a semelhança de interioridade, marcada pela presença da alma tanto em humanos quanto em não humanos, “autoriza então uma extensão do estado de ‘cultura’ aos não humanos, com todos os atributos que isso implica, da intersubjetividade ao domínio das técnicas, passando pelos comportamentos ritualizados e a deferência às convenções” (2005, p. 229).

Se não existe a diferenciação pela alma, os não humanos se distinguem pelo corpo, pela fisicalidade. O principal elemento de distinção é a forma corporal e o modo de existência. Os mitos ameríndios narram frequentemente o processo de especiação no qual os não humanos tomaram suas respectivas formas, pois, como observa Descola, houve um tempo (virtual) em que a descontinuidade corporal não existia, os animais e plantas possuíam a aparência humana e “apenas alguns indícios – seus nomes, comportamentos bizarros – testemunhavam aquilo em que iriam se transformar” (2005, p. 233-4). Mas a transformação corporal, a especiação, não lhes removeu as faculdades interiores, sua “subjetividade, consciência reflexiva, intencionalidade, aptidão para se

comunicar numa linguagem universal, etc.” (2005, p. 234). Descola menciona, por exemplo, que para os Makuna, “as antas se pintam com urucum para dançar, os queixadas tocam tromba durante seus rituais, enquanto que os Wari dizem que os queixadas fazem cerveja de milho e que o jaguar leva sua presa para a casa a fim que sua esposa a cozinhe” (2005, p. 234).

Ainda sobre a questão corporal, no animismo de Descola, cabe destacar que a forma do corpo humano não é identificada com sua anatomia simplesmente, mas com o corpo decorado com ornamentos do mundo animal e vegetal, que servem para “diferenciar, graças aos atributos que indicam a descontinuidade das espécies, não o homem do animal, mas diversos tipos de espécies humanas muito semelhantes por sua fisicalidade original” (2005, p. 237).

Outra característica das ontologias anímicas é a metamorfose, principalmente do homem em animal, mas que também pode ocorrer do homem em planta, do animal em outro animal, ou ainda o caso da planta, ou animal, mostrar-se sem seus disfarces, na forma humana. A passagem do homem ao animal é a mais frequente, na qual a figura do xamã possui o poder de transcender “a descontinuidade das formas para tomar como veículo o corpo de espécies animais com as quais eles conservam relações privilegiadas” (2005, p. 241). Os sonhos são igualmente importantes para estabelecer a continuidade entre humanos e não humanos, pois aí esses últimos aparecem, geralmente, como humanos.

Ao comentar o perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, Descola observa que essa descontinuidade das formas físicas, que pode ser transposta através de práticas específicas, como o xamanismo, define uma distinção nos modos de comportamento. Se a humanidade é algo compartilhado entre as diferentes espécies, cada uma delas possui o seu determinado ponto de vista. A divergência de Descola ao perspectivismo se dirige à afirmação de que, na etnografia de Viveiros de Castro, os não humanos vejam os humanos como animais. Para Descola, a relação social que as ontologias anímicas estabelece entre as diferentes espécies deveria ocorrer entre pessoas (humanas ou não humanas) que se veem como humanas e veem as outras também como humanas. O perspectivismo seria, para Descola, uma manifestação regional do animismo, restrito a determinados povos.

O perspectivismo vislumbrado por Viveiros de Castro sustenta que o mundo “compreende uma multiplicidade de posições subjetivas”. Entretanto, a perspectiva de cada ser aparece a si mesma como a correta e verdadeira, pois, se um humano começa a ver o mundo na perspectiva de um animal, por exemplo, se começa a ver vermes como sendo peixe grelhados, à maneira dos urubus, ele vai concluir, segundo Viveiros de Castro, que “sua alma foi roubada pelos urubus, ele está se transformando em um deles, está deixando de ser humano para seus parentes (e vice-versa);

em suma, ele está gravemente doente, ou mesmo já morreu e não sabia” (2018, p. 44). As perspectivas são incompatíveis entre si, mas não para o xamã, que possui uma espécie de “dupla cidadania” e consegue estabelecer a comunicação entre elas.

É importante destacar que essa “multiplicidade de posições subjetivas” não significa uma “pluralidade de representações sobre o mesmo mundo”, isso pois, como observa Viveiros de Castro, “os animais utilizam as mesmas ‘categorias’ e ‘valores’ que os humanos” (2018, p. 44), ou seja, eles representam o mundo da mesma maneira, “seus mundos giram em torno da caça e da pesca, da cozinha e das bebidas fermentadas etc.” (2018, p. 44). Todos os seres são humanos na medida em que ocupam uma posição de sujeito cosmológico; e são pensantes quando “ativados” por um ponto de vista.

Se a alma é idêntica a todos, humanos e não humanos, o que diferencia a perspectiva é a “especificidade dos corpos”. Essa é, para Viveiros de Castro, a diferença entre representação e ponto de vista, pois as representações são atividades da alma, a qual, para os ameríndios, é formalmente idêntica em todas as espécies, “e só enxerga a mesma coisa em toda a parte” (2018, p. 45). Já a diversidade corporal define uma perspectiva diversa, mas não pelos aspectos fisiológicos, e sim pelo seu habitus, ou seja, seu modo de alimentar, se movimentar, se comunicar, seu habitat, se é solitário ou não, se é agressivo ou não etc. Nas palavras de Viveiros de Castro, “entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos, há esse plano central que é o corpo como feixe de afetos e capacidades, e que é a origem da perspectiva” (2018, p. 46). Essa perspectiva não se volta para uma coisa-em-si percebida de modos diversos, não existe o sangue em si mesmo, a cerveja em si mesma, mas o sangue|cerveja. “No mundo indígena”, diz Viveiro de Castro, “toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa” (2018, p. 46), ou seja, “só existe o limite entre o sangue e a cerveja, [...]; a borda por onde essas duas substâncias ‘afins’ comunicam e divergem”⁵ (2018, p. 46).

O multinaturalismo perspectivista diverge do multiculturalismo, pois não se trata da multiplicidade de culturas, ou seja, da multiplicidade de representações de uma natureza fixa, mas de uma natureza essencialmente variável, formada de acordo com a perspectiva. O multinaturalismo substitui, assim, a natureza “una e total” por uma “radical diversidade real ou objetiva” (2018, p. 45).

Se quisermos fazer algum tipo de comparação entre essas duas propostas, o animismo de Descola e o perspectivismo de Viveiros de Castro, podemos dizer brevemente, a primeira vista, que

⁵ No perspectivismo ameríndio, como os animais se veem como humanos, seus alimentos são vistos como alimentos humanos, dessa forma, por exemplo, o que os humanos veem como sangue, os jaguares veem como cerveja de milho.

Descola procura realizar uma sistematização das diferentes ontologias, um discurso sobre o pensamento humano que visa o aprimoramento da antropologia, enquanto Viveiros de Castro propõe algo mais radical, qual seja, a contra antropologia que procura a todo momento colocar em questão a própria antropologia, num constante processo de descolonização do pensamento visando uma espécie de ameridianização do pensamento.

Escapar da cisão entre natureza e cultura

Após esse breve resumo sobre o animismo e o perspectivismo multinaturalista, interessa-nos aqui a crítica derivada desses estudos ao naturalismo ocidental, tal como concebido por Descola. Uma crítica que busca revelar o equívoco do suposto universalismo cientificista, que objetifica tudo aquilo que não é humano. No embate entre universalismo e relativismo, Descola prefere o termo “universalismo relativo”, uma vez que as relações de continuidade e descontinuidade, semelhança e dissemelhança, percebidas por todos os homens, “não são necessariamente as mesmas relações que eles vão identificar nos mesmos objetos” (2011a, p. 92). Não se trata, portanto, de opor, segundo Descola,

um mundo único e verdadeiro, composto de todos os objetos e fenômenos potencialmente conhecíveis, aos mundos múltiplos e relativos que cada um de nós forja na experiência subjetiva do cotidiano. É mais verossímil admitir que aquilo que existe fora de nosso corpo e em interface com ele se apresente como espécies de um conjunto finito de qualidades e de relações que podem ou não ser atualizadas pelos humanos de acordo com as circunstâncias e segundo as opiniões ontológicas que os guiam, não como uma totalidade completa e autônoma à espera de ser representada e explicada segundo pontos de vistas diversos. Nem protótipos platônicos prontos a serem capturados mais ou menos completamente pelas nossas faculdades, nem puras construções sociais que dariam sentido e forma a um material bruto, os objetos materiais e imateriais de nosso ambiente se resumem a pacotes de qualidades dos quais algumas são detectadas, outras ignoradas. (2011a, p. 76-7)

Para Bruno Latour (2019), a grande contribuição da antropologia é justamente essa revisão epistemológica que nos permite estranhar e escapar à separação entre uma “realidade do mundo exterior” e as “representações sociais”. Criticando o uso equivocado que a filosofia da ecologia faz da imagem dos “selvagens” enquanto sábios que respeitam e vivem em harmonia com a natureza, Latour observa que eles jamais viveram na natureza, visto que esta não existe, para eles, enquanto algo separado. As associações que outras culturas fazem entre humanos e não humanos nos levam, segundo o filósofo, a desconfiar da peculiar separação natureza/cultura em que o pensamento científico está fundamentado:

Vê-se, atualmente, uma inversão de perspectiva: não são mais eles, os selvagens, que aparecem como estranhos, por misturarem o que não se deveria de modo algum misturar, as “coisas” e as “pessoas”; somos nós, ocidentais, que vivemos até aqui o estranho sentimento de que era preciso separar em dois

coletivos distintos, segundo duas formas de ajuntamento incomensuráveis, as “coisas”, de um lado, as “pessoas”, de outro. (2019, p. 75).

A ideia mesmo de multiculturalismo, servia, no passado, para a concepção antropológica de que as variadas culturas se manifestam sobre o fundo comum que Latour denomina de mononaturalismo. Se a antropologia “tinha tanta atenção pela multiplicidade das culturas”, afirma Latour, “é porque dava por certa a natureza universal” (2019, p. 78). Nesse sentido, o conceito de multinaturalismo assume um papel importante na concepção de ecologia política de Bruno Latour, pois, se a cosmologia ameríndia nos aparece como um exotismo arcaico, isso se deve à estranha forma como a ciência moderna separa natureza e cultura. De acordo com essa leitura de Latour, a relevância do trabalho antropológico de Descola e Viveiros de Castro está justamente em colocar em questão o dualismo moderno.

A recusa da separação entre humanidade e natureza poderia servir como uma espécie de obstáculo à temerária destruição física do mundo, pois, segundo Viveiros de Castro (2020), é a desvalorização metafísica do mundo que forma os agentes dessa destruição. Estamos, assim, diante de uma curiosa situação em que, como defende o antropólogo, “aqueles povos que fomos ensinados a ver como sobrevivências de nosso passado humano – povos forçados a ‘subviver’ no presente em meio às ruínas de seus mundos originários – se mostram inesperadamente como imagens de nosso próprio futuro” (2020, p. 44).

Em meio ao contexto de crise climática, a ideia de estabelecer algum vínculo com a cosmovisão ameríndia, a fim de buscar formas de escapar das armadilhas do cientificismo moderno, já não parece mais tão exótica. Como vimos acima, antropólogos e filósofos da denominada “virada ontológica” possuem um discurso alinhado nessa direção, que visa apreender as formas de existência dos indígenas não mais através de um olhar que se julga privilegiado (do cientista que analisa de fora seu objeto), mas sim a partir das próprias ontologias dos povos originários.

Sobre esse papel da alteridade na reformulação do nosso modo de estar no mundo, a concepção que Tim Ingold tem sobre a antropologia oferece uma interessante percepção sobre a necessidade de dirigir o olhar para os modos de vida de outros povos. Para Ingold, não se trata de conhecê-los, no sentido de interpretar ou explicar seu comportamento, como normalmente se faz na antropologia, mas de

compartilhar da sua presença, de aprender com suas experiências de vida e de aplicar esse conhecimento às nossas próprias concepções de como a vida humana poderia ser, das suas condições e possibilidades futuras. antropologia, em minha opinião, prospera nesse engajamento da imaginação e da experiência. (2019, p. 10-11).

Ingold distingue o conhecimento objetivo, que se pode obter a partir do estudo sobre outros povos, da sabedoria que emerge dos seus modos de vida. A antropologia, segundo o antropólogo, deve perseguir a sabedoria da experiência e da imaginação, no sentido de moderar o conhecimento científico. Diante do cenário climático ameaçador, decorrente de um modo de vida que chega ao limite, o aprendizado com a sabedoria de outros povos ganha ares de urgência, pois, ao recusá-lo, estamos deixando de lado o ensejo de repensar nosso modo de estar no mundo, nossas questões ontológicas. Nesse sentido, o principal objetivo da antropologia é educativo, e não etnográfico, ou seja, “não se trata de descrever outras vidas, mas de unir-se a elas na tarefa comum de encontrar formas de viver” (2019, p. 13). A antropologia permite assim, na visão de Ingold, escapar do etnocentrismo científicista que, mesmo aceitando a diversidade cultural, concebe o olhar científico do conhecimento objetivo dos fatos como uma espécie de observador privilegiado das outras “culturas”. Para superar essa visão etnocêntrica, é preciso que se leve a sério a alteridade, o entendimento e as formas de viver de outros povos. Nesse sentido, o animismo não é visto pela antropologia como uma forma primitiva de religião, mas considerado como “uma poética da vida que supera inclusive a ciência em sua compreensão da plenitude da existência” (Ingold, 2019, p. 18). Para Ingold, as “abordagens alternativas” de que o mundo contemporâneo necessita devem vir justamente do diálogo com outros modos de vida, cuja sabedoria se baseia na experiência e imaginação. A antropologia, assim concebida, é impulsionada pela “ética do cuidado”.

Levar a sério as cosmovisões ameríndias, assim como suas implicações filosóficas e antropológicas, precisa envolver os diversos setores da sociedade, notadamente aqueles ligados à educação. O debate acadêmico, para além das Ciências Sociais, deve estar atento para as novas temáticas que emergem dos estudos antropológicos e etnográficos sobre os povos ameríndios, assim como das próprias obras de autores indígenas, tais como Kopenawa e Ailton Krenak. No que concerne à Filosofia, procuramos mostrar uma discussão fundamental a respeito do contraste do animismo com o dualismo natureza/cultura no pensamento ocidental, um contraste que nos permite perceber os problemas que resultam dessa cisão. Problemas, por sua vez, que envolvem questões ontológicas, epistemológicas, políticas e éticas.

Não se trata aqui de caricaturar os indígenas e vê-los como “bons selvagens”, mas perceber, por mais óbvio que pareça, que seus modos de vida representam um valoroso exemplo para nós na busca de novas formas de viver, algo que já soa como uma medida inadiável, pois, caso contrário, correremos o risco de cumprir o destino alertado por Kopenawa:

Mais tarde, na floresta, talvez morramos todos. Mas não pensem os brancos que vamos morrer sozinhos. Se nós nos formos, eles não vão viver muito tempo depois de nós. Mesmo sendo muitos, também não são

feitos de pedra. Seu sopro de vida é tão curto quanto o nosso. Eles podem acabar conosco agora, porém, depois, quando quiserem se instalar nos lugares onde nós vivemos, vai ser sua vez de serem devorados por todos os tipos de seres maléficos perigosos. (2015, p. 684).

Referências bibliográficas

DESCOLA, Philippe. **Par-delà nature et culture**. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

_____. **L'écologie des autres: L'anthropologie et la question de la nature**. Versailles: Éditions Quæ, 2011.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola. **Revista de Filosofia: Aurora**. Curitiba, v. 28, n. 43, p. 251-276, jan./abr. 2016.

INGOLD, Tim. **Antropologia: para que serve**. Trad. Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

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

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. **Políticas da natureza: como associar as ciências à democracia**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.

_____. Prefácio - O recado da mata. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A Queda do Céu: palavras de um xamã yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015, p. 7-42.

_____. Posfácio – Perguntas inquietantes. In: KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 40-46.

DEVIR APOCALÍPTICO ENQUANTO PROPOSTA ÉTICA PARA A FABULAÇÃO DE NOVOS MUNDOS

APOCALYPTIC BECOMING AS AN ETHICAL PROPOSAL FOR THE FABRICATION OF NEW WORLDS

Danilo Martins Vitagliano¹

Resumo: O presente trabalho parte do conceito de realismo capitalista de Mark Fisher para pensar suas implicações nos atravessamentos da constituição desejante e dos processos de subjetivação, a partir da ideia de que seria mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Apresenta, então, possíveis maneiras de saída da infertilidade imaginária promovida pelo realismo capitalista por meio da proposta de rememoração histórica de Walter Benjamin e do sonhar como produção de afetos e de cosmovisões de Ailton Krenak, pelo entendimento de que esses movimentos podem possibilitar o surgimento de novos significantes no campo político de modo a operar uma reestruturação do horizonte de possibilidades e de impossibilidades tal como ele se apresenta no plano simbólico. Para isso, o trabalho aposta em um esgotamento das influências subjetivas do realismo capitalista a partir do tensionamento com seu limite, fazendo uso do conceito de real na psicanálise lacaniana e como ele pode ser pensado na política. Por fim, entende-se que a inclusão de novos significantes no campo da política e a reestruturação simbólica que a acompanha pode propiciar novas formas de organização e de movimentação social.

Palavras-chave: realismo capitalista, rememoração, sonhar, real

Abstract: *This work departs from Mark Fisher's concept of capitalist realism to consider its implications for the constitution of desire and the processes of subjectivation, based on the idea that it is easier to imagine the end of the world than the end of capitalism. It then presents possible ways out of the imaginary infertility promoted by capitalist realism through Walter Benjamin's proposal of historical remembrance and Ailton Krenak's concept of dreaming as a production of affects and worldviews. This is based on the understanding that these movements can enable the emergence of new signifiers in the political field in order to operate a restructuring of the horizon of possibilities and impossibilities as it presents itself on the symbolic plane. To this end, the work posits an exhaustion of the subjective influences of capitalist realism by pushing against its limits, making use of the concept of the real in Lacanian psychoanalysis and how it can be conceived in politics. Finally, it is understood that the inclusion of new signifiers in the political field and the accompanying symbolic restructuring can foster new forms of social organization and movement.*

Keywords: *capitalist realism, remembrance, dreaming, real*

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/6315631715530806>.
E-mail: danilovitagliano@hotmail.com.

Introdução

Muito tem se falado sobre o fim do mundo, com a intensificação das contradições geradas pelo capitalismo neoliberal e com a iminência do desastre ambiental que o acompanha, deixando-nos sem perspectivas sobre que mundo pode ser concebido a partir da materialidade tal como ela se apresenta. Desse modo, acabamos nos acomodando com essa ideia de fim de mundo - uma acomodação passiva e fatalista -, que nos paralisa frente a um destino inflexível do fim iminente. Nesse sentido, o fim do mundo se mostra um cenário mais provável e mais realista do que o fim do capitalismo, o qual pode continuar sua expansão, nos enchendo de coisas e mais coisas sem cessar, de modo que “vamos ter tanta comida, tanta bebida, tanto de tudo, que não vai faltar mais nada. E assim a gente segue, enclausurados nas metrópoles, deixando essa ideia absurda nos levar” (Krenak, 2022, p. 27), como espectadores passivos e anestesiados.

Entretanto, de que mundo nos referimos quando falamos de seu fim? Não estamos falando sobre a Terra, uma vez que somos apenas mais um suspiro no tempo de sua existência e que, muito provavelmente, também não a faríamos muita falta.

A vida começou sem os humanos e vai acabar sem a gente. Não somos os donos da chave nem seremos os últimos a sair. Aliás, [...] seremos postos para fora – por incompetência, inadimplência, abuso e todo tipo de prevaricação em que a gente se meteu em favor da ideia de prolongar nossa própria vida (Krenak, 2022, p. 29).

Assim, a conjuntura ambiental catastrófica que nos encontramos se apresenta como uma situação-limite, não para a vida como um todo - uma vez que a Terra e a vida em que nela habita continuará existindo sem nós -, mas para a nossa. Esse ‘nossa’ aqui dito remete a um entendimento muito particular de humanidade. Uma humanidade que se enquadra dentro do capitalismo neoliberal dito civilizatório, já que para comunidades humanas que escapam a essa perspectiva, que não consentem com o modo de produção capitalista, o fim acontece a todos os momentos. Já aconteceu muitas vezes e não cessa de não acontecer. Do mesmo modo que ocorre com outras formas de vida que são afetadas em decorrência do avanço do capitalismo. Se um fim do mundo agora nos preocupa, é porque ele pode ser também o nosso.

Realismo capitalista

A célebre frase ‘é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo’, subtítulo do livro *Realismo Capitalista* (2009) de Mark Fisher, captura muito bem o sentimento de desesperança disseminado de que o capitalismo neoliberal se apresenta enquanto o único sistema

econômico e político possível, sendo irreal imaginar alternativas a ele. De modo que vai nos levar, irremediavelmente, a nossa extinção. A catástrofe social e ambiental causada pelo capitalismo, antes de levar ao fim o próprio sistema em nome da busca de alternativas frente a ele, pode levar ao fim da humanidade e de suas condições de permanência na Terra, consumindo todos os últimos recursos naturais do planeta, até não sobrar mais nada, a não ser o próprio capitalismo e seu aparelho de destruição e de consumação.

Assim, o realismo capitalista é compreendido como um processo ideológico que incide sobre nossa subjetividade, fazendo com que o capitalismo neoliberal pareça ser a única forma de organização social e política possível, agindo como uma espécie de barreira invisível que limita as possibilidades do pensamento e da ação, levando o capitalismo a ocupar todo o horizonte dentro do que pode ser considerado factível. Portanto, o realismo capitalista se apresenta como uma atmosfera pervasiva, que permeia toda nossa existência, fazendo com que aceitemos o neoliberalismo como um fato inerradicável da vida, como uma etapa natural da evolução do ser humano, que, em última instância, corresponderia a sua própria essência, a seu último estágio de organização social. Ele se apresenta como uma extrapolação da frase de Margaret Thatcher de que não haveria uma alternativa ao neoliberalismo.

Desse modo, a ideologia dominante no realismo capitalista faz parecer que não haveria nada que poderia ser feito para erradicá-lo. O descontentamento por maior que possa ser frente às políticas neoliberais e suas consequências sociais e climáticas, não parece dar espaço a alternativas viáveis a serem construídas. O princípio de realidade aparece ideologicamente constituído pelo realismo capitalista. O que é compreendido enquanto realista passa a ser dominado e atravessado pelos ditames do capital. Portanto, o que poderia promover alternativas que escapem do aparelho de captura da ideologia dominante do capitalismo é visto como algo ilusório, utópico ou inviável. Não seria nada além de uma fantasia que precisaria ser abdicada para ‘cair na real’ e aceitar o capitalismo como a única realidade possível. Haveria um perigo em acreditar demais nas ideologias do passado, transformadas em esoterismo para entretenimento e consumo, uma vez que todo pensamento possível é reduzido a uma forma sem potência para ser adaptado ao processo produtivo do capital. Assim, o realismo capitalista atua de forma a limitar nossa capacidade de pensar, de criar, de agir e de sonhar, promovendo uma infertilidade imaginativa em todos os âmbitos possíveis.

Frente a isso, o neoliberalismo é compreendido como o destino inexorável da humanidade. A tese de Francis Fukuyama sobre o fim da história se torna uma profecia autorrealizável, uma vez que o atravessamento ideológico sobre as possibilidades do pensar e do agir faz com que a resignação impere. As coisas vão de mal a pior, as crises sociais e climáticas se agravam, porém

isso se transforma em uma aceitação calada individual, uma atitude de resignação fatalista, de expectativas decrescentes, de que não haveria o que poderia ser feito para interromper o avanço do capital.

Essa atitude de resignação é acompanhada por uma espécie de mal-estar temporal, onde nada de novo entra na compreensão do possível. O porvir não guarda transformações, apenas a repetição e recombinação do que já está posto, o futuro repete o passado, um museu de grandes novidades. A potência da história perde seu valor, uma vez que não é mais contestada e modificada. O presente se torna uma eterna repetição do mesmo. “A exaustão do futuro nos priva do passado” (Fisher, 2020, p. 6). Desse modo, a história perde seu lugar de intensidade e se transforma em mais um produto a ser consumido, um objeto exótico de apreciação. “Na conversão de práticas e rituais em meros objetos estéticos, as crenças das culturas anteriores são objetivamente ironizadas, transformadas em artefatos” (Fisher, 2020, p. 6).

Desse modo, vamos aos poucos nos aproximando da catástrofe inevitável do fim do mundo que nos aguarda, uma vez que essa repetição se torna parasitária, de forma a nos impedir de constituir movimentos de resistência frente aos processos dominantes da ideologia do capital. Assim, a catástrofe causada pelo capitalismo não se apresenta de forma iminente, mas, ao invés disso, é vivenciada diariamente, onde não há um momento pontual do desastre, que se alonga na experiência cotidiana. O mundo não termina com uma explosão, mas vai aos poucos se desfazendo, se apagando e se desmoronando.

Dessarte, a calamidade suscitada pelo capitalismo e por seu fetiche de crescimento e expansão intermináveis, que transformam a Terra em mais um corpo, em mais um objeto a ser consumido e descartado, em nome de sua contínua disseminação, ao invés de se tornar um ponto de enfrentamento ao modo de produção capitalista, se transforma em mais um meio para sua reprodução. Os temas ambientalistas são cooptados e convertidos em modos de consumo. Sob influência ideológica, o capitalismo deixa de ser o agravante das crises iminentes e o consumo passa a sê-lo. Não o consumo exagerado imputado pelo capital, mas o consumo errado. Precisariamos apenas consumir melhor para mudar esse cenário, consumir os produtos preocupados com a mudança climática, enquanto a máquina capitalista continua seu avanço, mantendo os sujeitos alienados frente a seu discurso.

Por influência da ideologia dominante, o capitalismo deixa de ser ponto central de enfrentamento e suas consequências sociais e ambientais passam a ser nada além de pontos de mitigação, na tentativa de frear o inevitável. O enfrentamento ao capitalismo se torna parte do próprio capitalismo, se transforma em mais um produto a ser consumido. “O capitalismo é o que

sobra quando as crenças colapsam ao nível da elaboração ritual e simbólica, e tudo o que resta é o consumidor - espectador, cambaleando trôpego entre ruínas e relíquias” (Fisher, 2020, p. 7). Para manter o consumo e garantir sua manutenção e reprodução, a ideologia dominante do capitalismo atua nos processos de subjetivação de modo a organizar o desejo em torno de sua manutenção, operando uma “formatação e a moldagem prévia dos desejos, aspirações e esperanças pela cultura capitalista” (Fisher, 2020, p. 10). Para esse debate podemos nos guiar pela discussão estabelecida por Deleuze e por Guattari.

O capitalismo segundo a dupla francesa pode ser entendido como um corpo social – um *socius* –, sendo esse a instância maior de regulação dos fluxos intensivos do desejo, fazendo com que eles correspondam a um determinado funcionamento social. “O problema do *socius* tem sido sempre este: codificar os fluxos do desejo, inscrevê-los, registrá-los, fazer com que nenhum fluxo corra sem ser tamponado, canalizado, regulado” (Deleuze & Guattari, 2010, p. 51). Portanto, não seria o sujeito que abdicaria de seu desejo para adentrar a sociedade, mas o contrário, o *socius* que codificaria o desejo de antemão e o sujeito somente seria por ele atravessado e constituído. Haveria um lugar codificado anterior a ele, pronto para recebê-lo

O capitalismo para realizar essa operação faz das forças intensivas do desejo um uso parasitário. O corpo do capital aprendeu a manipular a força desejante em sua maior intensidade, isto é, em seu processo de desterritorialização e em suas linhas de fuga. Esses correspondem à potência esquizofrênica do desejo de estabelecer novas relações e criar nossos fluxos. Mas dentro do *socius* do capital, esses novos fluxos se transformam somente em novas maneiras de reverberar suas forças produtivas. Assim, a máquina social capitalista se define pela descodificação dos fluxos de desejo, para depois codificá-los novamente, capturá-los e transformá-los em sua reprodução incessante, sempre visando sua suposta eterna expansão. Esse processo se dá a partir do que os autores denominam de axiomatização.

Pode-se dizer que a esquizofrenia é o limite exterior do próprio capitalismo, ou o termo da sua mais profunda tendência, mas que o capitalismo só funciona com a condição de inibir essa tendência, ou de repelir e deslocar esse limite substituindo-o pelos seus próprios limites relativos imanentes que não para de reproduzir numa escala ampliada. O que ele descodifica com uma das mãos, axiomatiza com a outra. (Deleuze & Guattari, 2010, p. 396).

Esses axiomas são conjuntos de verdades inquestionáveis que possuem uma função prática: gerir os processos de desterritorialização do desejo. Eles são definidos por um método de tomada do desejo, onde primeiramente o desejo é deixado livre em seu fluxo, para depois ser capturado e territorializado a partir dos ditames do capital por meio de seus axiomas. Assim, o processo de intensidade do desejo se converte em um sistema quantitativo, voltado para a manutenção do

capitalismo na forma de sua reprodução por meio de uma busca de seus objetos considerados valiosos. Ou seja, o desejo se volta para o lucro, para a moeda, para a mercadoria.

Desse modo, o capitalismo produz novas formas de servidão voluntária, onde aqueles que são por ele explorados possuem seus desejos cooptados, a partir dos mecanismos de captura do capital, que produzem novas subjetividades voltadas à sua manutenção. Essa axiomática se atualiza em novos processos de desterritorialização e reterritorialização do desejo, produzindo novas maneiras de manter sua engrenagem rodando. ‘Podes desejar o que quiseres, desde que esse desejo seja voltado à produção de lucro, ao consumo, à mercadoria... Desde que esse desejo seja voltado à manutenção do capital’. A dominação do capitalismo se mostra não apenas no fato que ele coloniza nossas consciências, mas também o próprio inconsciente – nosso modo de desejar em sua maior intensidade.

Tal equação – de internalização das forças repressoras do capital, de individualização crescente, de luta constante, de todos contra todos, de perda de direitos sociais, de intensificação das contradições internas ao capitalismo, de iminência de uma catástrofe ambiental e climática, de redução das possibilidades de futuro a serem imaginadas e fabuladas – incide sobre nossa saúde mental de modo a produzir sofrimentos excessivos, que, apesar de serem coletivos, são ideologicamente transformados em individuais pelo discurso neoliberal, desresponsabilizando o capital como verdadeiro causador de ditos padecimentos. Desse modo, os sofrimentos subjetivos que caracterizam a vivência no capitalismo neoliberal são transformados em questões puramente biológicas, em desregulações fisiológicas onde o campo social não se veria presente.

Se corre cada vez mais rápido para ficar exatamente no mesmo lugar [...], há forças políticas que nos querem permanentemente ansiosos, esgotados, com uma capacidade atencional fragmentada e dispersa – essas são precisamente as forças que estão ganhando. (Marques & Gonsalves, 2009, p. 116).

Isso posto, como podemos fazer para reverter tal cenário? Se o neoliberalismo não vai colapsar por si mesmo, levando o mundo primeiramente à sua destruição, o que pode ser feito para que o capitalismo tenha seu fim antes que isso aconteça? Como fazer para interromper a tempestade do progresso neoliberal que, por todo lugar que passa, deixa em seu caminho nada além de devastação e ruínas abarrotadas de corpos empilhados?

A história e o sonhar como potência

Walter Benjamin, em sua tese IX sobre o conceito de história, descreve um cenário onde um anjo olha horrorizado para o passado, que se apresenta a ele não como uma sucessão de fatos e

eventos, mas como uma grande catástrofe que deixa em seu caminho os corpos e os destroços de todos aqueles que foram vencidos, de todos aqueles que foram explorados e dominados ao longo da história da luta de classes. Essa catástrofe que o anjo observa, que se apresenta como uma tempestade em sua alegoria, é o que Benjamin entende como progresso - “aqui o que chamamos de progresso é essa tempestade” (Benjamin, 2020, p. 93).

Um “crítico revolucionário da filosofia do progresso” (Lowy, 2005, p. 14), Benjamin se opunha a uma concepção positivista da história, que a entende como uma simples sucessão de fatos e de eventos ditados pelas classes dominantes ao longo do tempo, que levariam a humanidade sempre a um suposto progresso. Benjamin propõe pensar a história a partir da perspectiva das classes dominadas e oprimidas que se levantaram contra as dominadoras e opressoras, da perspectiva dos “párias [...] de todas as épocas e de todos os continentes” (Lowy, 2005, p. 39), que são dizimados pelo ideal civilizatório que acompanha esse prisma do progresso - aqueles que escapam a uma ideia de sujeito universal propagada pelos valores civilizatórios ocidentais e neoliberais; aqueles que foram esquecidos nas bordas do planeta, isolados em pequenos territórios, cada vez mais devastados pelo avanço do capital sob a etiqueta do progresso.

Somos a praga do planeta, uma espécie de ameba gigante. Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade - que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições -, foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade [...], toda vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. É o caminho do progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade (Krenak, 2020, p. 8).

Assim, a história ganha dois contornos possíveis. A história enquanto uma perspectiva positivista, representada pelo ideal do progresso, a qual é delimitada a partir dos avanços realizados pelos vencedores no decorrer da luta de classes e os fatos que se sucederam são vistos como meros acontecimentos que já não possuem mais uma intensidade que se atualize no momento presente. E uma história realizada a partir da perspectiva dos párias, que se apresenta não como fatos e eventos em sucessão, mas como uma potência, como uma “recordação, tal como ela relampeja no instante de um perigo” (Benjamin, 2020, p. 90). Perigo esse que ameaça o ideal civilizatório de progresso que circunscreve o capitalismo. Assim, enquanto “o historicismo apresenta a imagem ‘eterna’ do passado, o materialista histórico tem com ele uma experiência única” (Benjamin, 2020, p. 98).

Esse modo de experienciar a história se mostra avessa ao realismo capitalista, uma vez que ele nos quer sujeitos passivos frente a uma história que se apresenta apenas como objeto de consumo, onde as epistemes que escapam ao neoliberalismo são apreendidas como artigos exóticos e extravagantes. A proposta de Benjamin aqui vai na direção contrária, a história se atualiza, está

em uma relação intrínseca com o momento presente, se atualizando, propiciando ritornelos dissonantes que podem causar rupturas no que é entendido como progresso e em seu avanço.

Esse movimento se vê possível a partir de um entendimento da história como um “objeto de uma construção cujo lugar é constituído não pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele que vem preenchido pelo tempo-de-agora” (Benjamin, 2020, p. 96). Por um tempo histórico percebido como pleno, “carregado de momentos ‘atuais’, explosivos, subversivos” (Lowy, 2005, p. 120), uma potência a ser lembrada e atualizada. Esse é o tempo da memória e não do progresso. Um tempo carregado de intensidades, repleto de cumes e vales.

Essa concepção de história de Benjamin possui a estrutura de um campo em aberto. “Um vertiginoso campo dos possíveis, uma vasta arborescência de alternativas” (Lowy, 2005, p. 147), onde há uma imprevisibilidade estabelecida na história, por ela se constituir como uma abertura, por ela estar em disputa. O futuro não é o produto de um progresso inevitável e natural que nos levará sempre a um suposto bem maior. Também não é o produto de um processo catastrófico que vai fazer com que os vencedores continuem vencendo e os vencidos continuem como estão até o fim da história e o fim do mundo. Por essa via “não existe um instante que não traga consigo a sua chance revolucionária” (Benjamin, 2020, p. 143), uma vez a história em sua intensidade sempre carrega a potência de sua atualização no presente. Assim, por meio da lembrança histórica, isto é, por meio do resgate da memória daqueles que foram vencidos ao longo do tempo, a história pode recuperar seu potencial revolucionário, uma vez que essa relação estabelecida com esse modo de experimentar a história carrega a continuidade da luta de classes em sua intensidade, propiciando uma conexão com o passado que se atualiza enquanto uma afirmação daqueles que levantaram contra os dominadores da luta de classes. Essa afirmação do passado fomenta uma afirmação do presente, uma vez que a memória resgatada incide na construção de um ideário de coletivização daqueles que são dominados no momento corrente.

Para que esse tempo histórico de intensidades se realize é necessário combater o modo com que a ideologia do realismo capitalista impera sobre nossas subjetividades, limitando nosso horizonte de afetos à estruturação dos ditames do capital. Assim, para que esse movimento de resistência ocorra, Ailton Krenak nos convoca ao ato de sonhar, visto que o sonhar pode conter a memória viva e ativa, a lembrança dos vencidos, em um ato de potência que se atualiza. “Não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir de nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e de nossos ancestrais” (Krenak, 2022, p. 20).

Aqui o sonhar se apresenta não enquanto uma instância passiva, mas como um ato de

produção de afetos, de fabulação de novas formas de existência possíveis que não cabem no mundo capitalista tal como ele se apresenta, isto é, de produção de novas cosmovisões. Assim, o ato de sonhar nos convida a “reflorestar nosso imaginário” (Krenak, 2022, p. 36), para nos reaproximarmos de uma poética da existência, que possa configurar outras possibilidades de pensamento e de ação para além daquelas delimitados pelo capitalismo neoliberal. Portanto, o ato de sonhar transcende seu elemento puramente onírico e se torna um elemento imanente da produção de novas formas de organização política que possam escapar às forças alienantes do capital.

Desse modo, o sonhar juntamente da rememoração histórica possibilitam o advento de novos significantes para o campo de disputa política. Dado que o realismo capitalista para operar precisa nos manter em estado de pura sedação, passivos e resignados frente às cadeias metonímicas de repetição do mesmo que ele nos apresenta. Precisa manter nosso imaginário infértil, crendo que não existem outras formas de vida possíveis além da que nos é apresentada. Assim, atos simbólicos em torno do sonhar e da rememoração histórica podem propiciar o surgimento de significantes, uma vez que disponibilizam elementos no campo social que se presentificam na organização coletiva criando uma efervescência de novas linhas de fuga possíveis. Isto é, podem provocar processos de desterritorializações para compor uma nova ideia de sujeito político que possa insurgir contra o capitalismo neoliberal e suas forças de captura e de repressão. “A luta contra o neoliberalismo exigirá que saibamos construir um modelo alternativo de desejo capaz de competir com aquele empurrado pelos técnicos libidinais do capital [...]. Até que o politicamente impossível se torne politicamente inevitável” (Fisher, 2020, p. 91).

Portanto, é necessário que o capitalismo neoliberal tenha seu fim, que ele se encontre com o apocalipse, com a hecatombe, sua própria catástrofe, para dar lugar a outros mundos possíveis, dado que ele opera ideologicamente de modo a parecer ser a única alternativa, enquanto destrói e silencia outras formas de vida e de existência. A potência da rememoração, do sonhar, da fabulação de cosmovisões podem, por si só, não afetarem as condições materiais tais como elas se apresentam, entretanto, elas podem permitir o surgimento de significantes no campo político que possibilitam outras formas de organização social.

A política significante

A estrutura simbólica, tal qual o inconsciente na leitura de Jacques Lacan, é compreendida como sendo composta de elementos significantes. Esses significantes possuem a característica de serem vazios em si mesmos, não possuindo identidade, carregando somente a marca da diferença,

de uma pura diferença, onde cada significante somente pode ser compreendido em sua diferença com todos os outros. Desse modo, tais significantes apenas passam a constituir uma significação em sua relação com os demais. Portanto, uma dada significação é constituída a posteriori, não havendo nenhum elemento preestabelecido que possa levar ao estabelecimento de uma determinada significação. Além disso, os significantes de uma determinada estrutura simbólica, por estarem sempre em relação, são compreendidos na covariância de seus termos. Ou seja, um elemento de uma estrutura somente pode ser compreendido a partir da relação que ele estabelece com todos os outros elementos dessa estrutura, de modo que, quando um elemento é retirado ou adicionado, todos os demais precisam ter suas posições e relações rearticuladas. Havendo, assim, um efeito de ressignificação dessa estrutura, um *après coup*, um a posteriori que subverte a dimensão cronológica, fazendo com que essa estrutura se apresente como um campo em aberto, estabelecendo novas relações e se transformando em outras configurações a gerar novas significações possíveis.

Pois bem, a inclusão de novos significantes em uma estrutura simbólica que compõe a organização política tal como ela se apresenta faz com que esses elementos se coordenem de modo a arquitetar novos horizontes do que é compreendido enquanto possível. A estrutura se apresenta como viva, cambiante, sempre em vias de estabelecer novas composições e ressignificar antigas relações, que se atualizam de modo a reestruturar, retroativamente, seus efeitos de significação. “A cada batida o relógio reorganiza as relações. [...] Sua atualização, portanto, se vincula a uma impossibilidade de repetição plena” (Salum 2024, p. 30-31). Portanto, essa impossibilidade de repetição plena faz com que novos significantes estejam sempre na iminência da produção de novas significações.

A estrutura simbólica é constantemente atualizada, propiciando possibilidades de organizações política e social em torno dos significantes disponibilizados em uma determinada situação. Assim, atos simbólicos em torno de um ideário de coletivização oferecem significantes que podem servir de base para a reestruturação de um novo sujeito histórico e político que se configura em torno de uma reorganização das significações estabelecidas. Essa nova configuração pode providenciar o suporte necessário para o surgimento de uma linha de fuga que escape das mazelas subjetivas do realismo capitalista, fornecendo a configuração precisa para catalisar um movimento coletivo revolucionário frente ao neoliberalismo. Isto é, atos simbólicos tem a potencialidade de fornecer significantes para a disputa política que configuram processos de subjetivação que podem escapar das agarras do discurso neoliberal mortífero.

Contudo, a estrutura simbólica não delimita apenas as condições do possível - a partir da articulação de seus elementos -, mas também as condições do impossível, na medida em que algo

dito impossível somente pode sê-lo a partir das categorias apresentadas em relação ao possível. Na teoria lacaniana, o impossível possui um lugar privilegiado recebendo o nome de real - a não ser confundido com a realidade. O real é o que “não cessa de não se escrever” (Lacan, 2010, p. 133). É aquilo que escapa a qualquer tentativa de simbolização, restando sempre como um inalcançável, um inapreensível, dentro de um determinado universo simbólico. É o que “se afirma nos impasses da lógica” (Lacan, 2012, p. 39).

O real é o que comanda toda a função da significância. O real é aquilo com que vocês deparam, justamente por não poderem escrever em matemática seja o que for. O real é o que concerne à que, no que é a função mais comum, vocês se banham na significância, mas não podem segurá-los todos ao mesmo tempo, os significantes. Isso é proibido pela própria estrutura deles. Quando vocês têm alguns, um embrulho deles, não têm os outros. Eles são recalcados. Isso não significa que vocês não os digam, ainda assim. Justamente, vocês os dizem inter, eles são interditos. O que não os impede de dizê-los. Mas vocês os dizem censurados. Ou tudo o que é a psicanálise não tem nenhum sentido, deve ser jogado no lixo, ou o que estou lhes dizendo com isto deve ser a sua verdade primeira. (Lacan, 2012, p. 29).

O real é o que comanda a função da significância por ser o que se encontra ausente, que se encontra interdito. Dessa maneira, a significância gira em torno de um impossível para empreender sua significação. O movimento é causado pela falta. Essa falta é determinada pela impossibilidade de se escrever qualquer coisa em matemática, ou seja, de inscrever qualquer significante de modo a produzir uma totalidade acerca de uma composição simbólica. Há algo que não cessa de não se escrever, mas esse algo precisa da escrita para assim fazê-lo. Para que o real opere como limite enquanto uma impossibilidade, é necessária uma estrutura simbólica para proporcionar as condições de impossibilidade. Assim como, do mesmo modo, uma determinada organização simbólica somente encontra as vias de sua estruturação por meio daquilo que lhe aparece como seu limite, como seu impasse. Ou seja, o limite de um conjunto é o que possibilita o conjunto existir enquanto tal - somente a partir de um impossível que é possível constituir uma estruturação simbólica. Real e simbólico se encontram intimamente interligados.

Para nos ajudar nessa compreensão a respeito do real, Alain Badiou, em seu livro *Em busca do real perdido* (2017), fornece um exemplo de como pode ser pensada a formalização da operação aritmética dos números naturais. Todo cálculo realizado – seja de adição, subtração, multiplicação ou divisão – tem sempre como resultado um número. Não importa o quão grande seja esse resultado, ele ainda é um número, ou seja, um elemento finito. Assim, podemos concluir dessa operação que não existe um número que não seja finito e que não existe um último número, uma vez que sempre é possível adicionar outro número. Pois bem, o que esse raciocínio esconde é que a ideia de infinito está subentendida na formalização da operação aritmética, mas, ao mesmo tempo, o infinito em si não tem como existir nessa formalização, é impossível ter como resultado dessas

operações o infinito, visto que ele não é um número. Portanto, números finitos, com cálculos finitos, dependem da ideia de infinito, dependem de algo que está para além dessa formalização e que aparece nela somente enquanto um impossível de ser.

O real da aritmética finita exige que se admita uma infinidade subjacente que funda o real do cálculo ainda que como impasse de qualquer resultado possível desse mesmo cálculo, que só pode produzir números finitos. É nesse sentido que se pode dizer que o real dos números finitos da aritmética elementar é um infinito subjacente, inacessível a essa formalização, e que é, portanto, realmente seu impasse. (Badiou, 2015, p. 24-25).

Portanto, o real é o limite que a formalização de um sistema simbólico se depara. É o impossível que aparece enquanto seu impasse e que faz com que o sistema simbólico opere enquanto tal. Sem a ideia do infinito – impossível dentro dos números naturais –, a aritmética de números finitos não pode ser estabelecida. A condição última necessária para uma formalização não se escreve dentro dessa formalização. “O real é atingido não através do uso da formalização – já que ele é justamente o impasse dela –, mas quando se explora aquilo que é impossível para essa formalização” (Badiou, 2015, p. 25).

Desse modo, o real é compreendido por meio da estrutura simbólica em questão. Ele ex-siste em relação com a estrutura. Ou seja, o impossível não pode ser entendido enquanto um aspecto universal e imutável, mas depende da lógica e da formalização que fazem dele um impossível. Assim, “o processo de acesso ao real [...] está sempre em via de destruir uma formalização parcial, porque faz advir a impossibilidade particular e pontual dessa formalização” (Badiou, 2015, p. 27). Esse é o ponto em que o real pode fornecer seu aspecto mais subversivo, isto é, a afirmação da existência de um impossível que se depreende de uma organização significativa e que, portanto, é passível de mudança.

Para que o que se encontra como impossível seja reorganizado, é necessária uma transformação de uma estrutura que o delimita como tal. E essa transformação é realizada por meio da rearticulação dos elementos significantes que se encontram em uma determinada estrutura, de modo a propiciar novas significações dentro do que é entendido no campo das possibilidades. No exemplo fornecido por Badiou, uma vez que o conceito de infinito aparece enquanto limite da operação aritmética, sua admissão propiciou novas formas de compreensão da matemática que reestruturaram seu saber, como pode ser visto na teoria de Cantor de conjuntos de infinitos de diferentes grandezas. O encontro com um limite dentro de uma estrutura simbólica propicia a reestruturação necessária para estabelecer novos movimentos de composição que modifica o que é entendido como impossível.

Assim, a composição de novos significantes pode fornecer as bases para que uma estrutura

simbólica seja rearticulada, a partir da lógica da covariância em que ela se encontra submetida, ou seja, “a cada novo significante [...], a estrutura define quais serão as novas possibilidades e impossibilidades. Elas, portanto, não estão dadas de antemão” (Salum, 2024, p. 60). Portanto, a potência da rememoração histórica, do sonhar enquanto construção de uma nova cosmologia, da fabulação de novos mundos, pode nos ser interessante para fornecer as bases para uma reestruturação simbólica necessária. Os significantes que são propostos e rearticulados a partir de tais acontecimentos podem fazer novas articulações que propiciem outras maneiras de se encarar o que é entendido como impossível, outras maneiras de enfrentar o realismo capitalista que nos assola. Como Badiou nos afirma:

O acesso ao real do capitalismo é a afirmação da igualdade, é decidir, declarar que a igualdade é possível, e fazê-la existir tanto quanto se possa por meio da ação, da organização, da conquista de lugares novos, da propaganda, da construção, em circunstâncias díspares, de pensamentos novos, da insurreição e da guerra se preciso for. (Badiou, 2017, p. 29).

Dessarte, os significantes que transitam nas trocas simbólicas podem ser carregados de intensidades que possuem a potencialidade de transformar as possibilidades de organização social e política, por meio do tensionamento com o que aparece como impossível dentro de uma determinada estruturação simbólica. Portanto, o impossível aparece como instrumento da disputa política frente ao realismo capitalista que se quer como a única possibilidade. Segundo Safatle, o impossível “é aquilo que, do ponto de vista da situação atual, não tem como existir, não tem como se inscrever. Por isso, é aquilo que força a situação atual a se transformar radicalmente, força uma ruptura de estrutura. Tudo que é decisivo para nós um dia foi impossível” (Safatle, 2020, p. 17).

Considerações finais

O estabelecimento de novos significantes para a organização social e política, por meio de atos de fabulação de outros mundos possíveis – como a rememoração histórica e o sonhar como produção de novas cosmologias –, não podem, por si só, mudar as condições materiais tais como elas se apresentam. Mas esses significantes podem ser a faísca, a centelha, para outras formas de organização coletiva, de forma a propiciar o surgimento de um novo sujeito político, de uma nova identidade coletiva e de novos fluxos de desejo, que não se reduzam à lógica de produção do capital e não sucumbam ao realismo capitalista. Podem dar um início ao esgotamento simbólico, à infertilidade de imaginação que o realismo capitalista nos apresenta, e possibilitar novas maneiras de se construir um movimento político. Por isso, há um mundo que deve ter seu fim – o mundo do neoliberalismo como única alternativa possível, como limitante da capacidade da ação e do

pensamento – para que outro possa surgir. A partir da confrontação do universo simbólico do realismo capitalista em seu limite, em seu impasse, no que é entendido como impossível, novas articulações significantes podem ocorrer e, com isso, proporcionar outras formas de existência e outras cosmovisões que possibilitem novos enfrentamentos políticos.

O movimento relatado nesse trabalho não tem a pretensão de fornecer todos os elementos necessários para uma transformação subjetiva e/ou material das condições fornecidas pelo neoliberalismo. Mas sim de refletir sobre as possibilidades de transformação política por meio de atos simbólicos de coletivização de significantes que podem fornecer uma base de organização social. Um movimento frente à desesperança disseminada pelo realismo capitalista. Portanto, ao invés de dizer que o sonho acabou, creio que precisamos sonhar mais do que nunca. Ou tudo isso pode ser somente mais uma história, mas como Krenak (2019) nos diz: poder contar mais uma história é uma forma de adiar o fim do mundo.

Referências bibliográficas

BADIOU, Alain. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de História**. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2010.

FISHER, Mark. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

_____. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

_____. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LACAN, Jacques. **Encore: 1972-1973**. Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 2010.

_____. **O seminário livro 19: ...ou pior**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2012.

LOWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARQUES, Victor; GONSALVES, Rodrigo. Contra o cancelamento do futuro: a atualidade de Mark Fisher na crise do neoliberalismo. In: FISHER, M. **Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo**. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 101-134.

SAFATLE, Vladimir. **Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2020.

SALUM, Luciana. **Lacan e a estrutura da cadeia significante**. São Paulo: Editora Toro, 2024.

WITTGENSTEIN E STRAWSON: INFLUÊNCIAS, REFORMULAÇÕES METAFILOSÓFICAS E QUESTÕES ATUAIS

WITTGENSTEIN AND STRAWSON: INFLUENCES, METAPHILOSOPHICAL
REFORMULATIONS AND CURRENT ISSUES

Lyon Alves¹

Resumo: Diante de um novo cenário informacional que reconfigura os modos de comunicação, cognição e produção de saber, a questão “o que é fazer filosofia?” adquire novos contornos metafilosóficos. Este artigo parte dessa indagação contemporânea para traçar um percurso histórico das influências que moldaram dois autores centrais da tradição analítica: Wittgenstein e Strawson; pensadores que, cada qual a seu modo, buscaram uma resposta metafilosófica capaz de iluminar a passagem da modernidade ao contexto atual. A proposta é apresentar como, a partir de heranças conceituais como a morfologia goethiana e o pensamento histórico-cultural de Spengler, Wittgenstein desenvolve uma filosofia voltada à linguagem ordinária e à cultura, e como Strawson, ao retomar e reinterpretar esse legado, propõe uma metafísica descritiva que aprofunda os compromissos analíticos com as estruturas conceituais ordinárias. O percurso adotado destaca inicialmente a relação entre Wittgenstein e Strawson no interior da filosofia britânica, evidenciando como essa interlocução promove um deslocamento do modelo terapêutico para uma análise gramatical mais sistemática. Em seguida, argumenta-se que a reinterpretação desses autores permite vislumbrar uma resposta atual à questão metafilosófica, situada entre o avanço científico, os compromissos culturais e a transformação das práticas linguísticas. Conclui-se que Wittgenstein e Strawson, embora distintos em abordagem, oferecem ferramentas conceituais complementares para enfrentar os desafios filosóficos do presente, por meio de uma reformulação crítica da tradição analítica.

Palavras-chave: Wittgenstein, Strawson, terapêutica, análise gramatical, metafilosofia

Abstract: *In the face of a new informational landscape that reconfigures modes of communication, cognition, and knowledge production, the question "what does it mean to do philosophy?" acquires new metaphilosophical contours. This article takes this contemporary inquiry as a point of departure to trace the historical development of influences that shaped two central authors of the analytic tradition: Ludwig Wittgenstein and P. F. Strawson, thinkers who, in their own ways, sought a metaphilosophical orientation capable of illuminating the transition from modernity to the current context. The study presents how, drawing on conceptual legacies such as Goethe's morphology and Spengler's historical-cultural thought, Wittgenstein develops a philosophy attentive to ordinary language and cultural forms, while Strawson, in revisiting this legacy, proposes a descriptive*

¹ Doutorando e Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), com pesquisa na área de responsabilidade moral e Inteligência Artificial. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

metaphysics that deepens analytic commitments to ordinary conceptual structures. The article first examines the intellectual relationship between Wittgenstein and Strawson within British philosophy, showing how this dialogue shifts the focus from therapeutic method to a more systematic grammatical analysis. It then argues that the reinterpretation of these authors enables a renewed response to the metaphilosophical problem—one situated at the intersection of scientific development, cultural commitments, and transformations in linguistic practices. The conclusion suggests that Wittgenstein and Strawson, though distinct in approach, offer complementary conceptual tools to confront contemporary philosophical challenges through a critical reformulation of the analytic tradition.

Keywords: *Wittgenstein, Strawson, therapeutics, grammatical analysis, metaphilosophy*

1. Introdução

O objetivo central deste artigo é investigar a questão metafilosófica contemporânea: o que significa fazer filosofia diante dos desafios impostos pelo atual paradigma informacional? Em meio a transformações tecnológicas, culturais e científicas, torna-se necessário repensar os critérios, funções e fundamentos da atividade filosófica. Para esse fim, propomos um retorno a dois pensadores fundamentais do século XX, a saber, Ludwig Wittgenstein e P. F. Strawson, cujas obras indicam que os problemas filosóficos não surgem isoladamente, mas em conexão com processos históricos, estruturas linguísticas e contextos culturais específicos. A partir dessas perspectivas, buscamos delinear caminhos possíveis para uma reconfiguração do fazer filosófico à altura das exigências do presente.

As questões subjacentes ao fazer filosófico no contexto analítico britânico, no qual P. F. Strawson – junto a Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein, John Austin e Gilbert Ryle, entre outros – se destaca como um pensador fundamental, suscitam a necessidade de contextualização para o leitor contemporâneo, que, por óbvio, está temporal e culturalmente distante do cenário analítico do século XX. Esse é um dos eixos centrais de nossa arguição: o pensamento analítico de Wittgenstein e Strawson ao se constituir como resposta metodológica a um problema da crise da filosofia, é também uma postura filosófica diante da crise cultural, entendida aqui como conceitual, técnica e política. Esse é o pano de fundo que conecta as universidades de Cambridge e Oxford após a derrocada do idealismo neorromântico e hegeliano que dominava o pensamento filosófico britânico no final do século XIX.

No que diz respeito ao tema proposto, seguiremos os seguintes passos: i. apresentar Wittgenstein, considerando a influência indireta de Johann Wolfgang von Goethe e Oswald Spengler em sua perspectiva morfológica; ii. apresentar Strawson, destacando a influência que Wittgenstein exerceu em seu pensamento metafilosófico; iii. defender que a reformulação metodológica na filosofia de Strawson deve ser compreendida à luz do processo de influência mútua entre os dois autores; por fim, iv. indicar que, a partir das perspectivas de ambos, é possível vislumbrar um novo paradigma metafilosófico, capaz de responder aos desdobramentos culturais, científicos e linguísticos do presente, marcados pela emergência de uma realidade informacional que reconfigura profundamente as bases do pensamento filosófico.

2. Wittgenstein e seu quadro referencial

Quando estamos diante da obra de Wittgenstein, um ponto que facilmente se apresenta como uma dificuldade é identificar as influências e referências básicas da obra. Essa dificuldade já nos é indicada por ele no prefácio de *Tractatus logico-philosophicus*. O conteúdo de sua obra, segundo sua própria definição, é uma reprodução, uma reorganização do que deve ser a filosofia. E é entre tais ideias que buscamos elucidar a base metafilosófica do autor austríaco.

No que tange a tal pano de fundo, a base que movimenta a perspectiva filosófica do autor austríaco deve ser buscada em uma rede conceitual mais ampla, ou seja, na elucidação dos processos de influência em seu pensamento e de sua filosofia como extensão de problemas culturais. De fato, esse pano de fundo evidencia-se a partir da seguinte afirmação de Wittgenstein:

Acho que nunca inventei uma linha de pensamento, mas que ela sempre foi fornecida para mim por outra pessoa e não fiz mais do que adotá-la apaixonadamente para meu trabalho de esclarecimento. Foi assim que Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa me influenciaram. (Wittgenstein, 1984, p. 19e, tradução nossa).

Nuno Ribeiro, no artigo intitulado *Goethe, Spengler e a morfologia da linguagem em Wittgenstein*, descreve a grande influência da concepção morfológica de Goethe no pensamento do filósofo austríaco após seu retorno a Cambridge em 1929.

Aquilo que a sua filosofia procura fazer é fornecer a morfologia do uso de uma expressão. O desenvolvimento da morfologia do uso de uma expressão em Wittgenstein viria a ser o resultado de uma aplicação ao domínio da linguagem do conceito de morfologia aplicado por Goethe, nos seus escritos científicos, ao domínio da natureza e por Oswald Spengler ao campo da história universal [...]. (Ribeiro, 2017, p. 173).

Mas em que consiste tal pressuposto e influência dos dois autores mencionados diante do desenvolvimento analítico wittgensteiniano? Para responder a essa questão, temos de ter em mente o quadro teórico e o intuito filosófico-histórico de Goethe e Spengler.

Goethe, em sua obra *A Metamorfose das Plantas* (1790), propõe que todas as partes de uma planta são variações de uma forma primordial,² que se transforma de acordo com condições externas e internas, diante da qual a experiência subjetiva e a observação direta do fenômeno são nucleares para a compreensão da realidade. Sua perspectiva holística tem por foco ir além de um mecanicismo de explicação do funcionamento da natureza; assim, sua abordagem morfológica busca apresentar como as formas evoluem, se transformam e se relacionam entre si ao longo do tempo, com o intuito de entender a forma e a transformação das entidades naturais. Ou seja, para Goethe, a compreensão da natureza não se faz mediante a teorização de suas partes isoladas, mas

² Entenda-se por “forma primordial” não uma entidade fixa ou platônica, mas sim um princípio dinâmico e imanente.

sim de suas conexões e transformações contínuas. Isso nos permite traçar um paralelo com a visão wittgensteiniana de que o significado da linguagem e da filosofia não é fixo, uma vez que ela ocorre em, ou entre, contextos e práticas diversas.

Oswald Spengler, como extensão do processo de influência, concebe a história das culturas sob uma perspectiva morfológica inspirada em Goethe, comparando o desenvolvimento das civilizações a organismos vivos que passam por ciclos de nascimento, maturidade e decadência. Em sua visão, a cultura ocidental está em um período final e, nessa fase, constata-se o tecnicismo, a fragmentação do conhecimento e a perda de um sentido unificador, substituído pelo pragmatismo e pela mecanização da vida social.

Wittgenstein assimilou essa estrutura morfológica (naturalista e histórica) ao refletir sobre a relação entre linguagem e civilização, considerando sua filosofia como um esforço contra a dissolução das formas culturais de pensamento (Deangelis, p. 33, 2017). Assim como Spengler, ele via sua época como um tempo de crise cultural, na qual a linguagem e o pensamento filosófico haviam perdido sua razão de ser. No entanto, enquanto Spengler via a decadência como um destino inevitável, Wittgenstein rejeita qualquer determinação histórica. Sua perspectiva metafilosófica, portanto, ecoa a visão de Spengler, mas como uma tentativa de reformulação do pensamento filosófico em meio à crise civilizacional e filosófica.

O conceito central de morfologia que atravessa a obra tanto de Spengler quanto de Wittgenstein possui raízes na seguinte definição de Goethe:³

Morfologia [:] reside na convicção de que tudo o que existe se deve também indicar e mostrar por si próprio. Desde os primeiros elementos físicos e químicos à exteriorização anímica dos homens, afirmamos que este princípio é válido. Voltamo-nos logo para aquilo que tem forma. O inorgânico, o vegetativo, o animal, o humano todo se indica a si próprio, aparece tal como é ao nosso sentido externo e interno. A forma é algo em movimento, algo em devir, algo em passagem. A doutrina da forma é a doutrina da transformação. A doutrina da metamorfose é a chave para todos os sinais da natureza. (Goethe, 1987, p. 349).

Para Wittgenstein, Goethe oferecia um caminho alternativo ao paradigma explicativo da ciência moderna, valorizando a descrição cuidadosa e a experiência direta (Waismann, 2003, p. 311).

Importa destacar que o ponto principal aqui não diz respeito a uma influência direta no conteúdo das ideias, mas sim a uma influência de ordem formal, ou seja, a filosofia analítica como uma resposta a uma série de questões que remontam, no mínimo, até o início da modernidade.⁴ É

³ Wittgenstein afirma, no decurso das lições sobre a filosofia da psicologia, ocorridas entre 1946 e 1947, que aquilo que a sua filosofia procura fazer é fornecer a morfologia do uso de uma expressão.

⁴ Cf. Alves (2025).

nesse sentido que se defende que tal influência constitui o correlato direto de uma posição metafilosófica: trata-se de uma forma de pensar e de fazer filosofia que se expressa nas escolhas metodológicas e nos modos de abordagem dos problemas (Lazerowitz, 1970, p. 91), mais do que em teses ou doutrinas específicas.

Aquilo que se mostra por si próprio, ou o que não se esconde, mas, antes, está manifesto e não precisa de dedução, bem como o movimento e suas múltiplas ligações, são dois pilares presentes na teoria wittgensteiniana. Podemos resumir sua tarefa como

[...] o resultado de uma aplicação ao domínio da linguagem do conceito de morfologia aplicado por Goethe, nos seus escritos científicos, ao domínio da natureza e por Oswald Spengler ao campo da história universal, como se pode constatar na obra *A Decadência do Ocidente – Esboço de uma Morfologia da História Universal*, a qual se constitui como uma das fontes de acesso – por parte de Wittgenstein – a aspetos fundamentais da morfologia goethiana. [...]. Assim, tendo em consideração todos os elementos apresentados, o pensamento de Wittgenstein viria a reapropria-se dos dois elementos supramencionados presentes na caracterização goethiana do método morfológico. (Ribeiro, 2017, p. 173-179).

Portanto, a influência de Goethe e Spengler na filosofia de Wittgenstein ocorre pela articulação do movimento teórico entre ambos os autores.

A centralidade de uma concepção morfológica naturalista que se debruça sobre o que se mostra por si próprio, bem como a prática do uso justificada pelas múltiplas ligações possíveis em movimento, está no núcleo do desenvolvimento da morfologia wittgensteiniana, pois ela é uma recondução das “palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF⁵ §116), bem como uma resposta à questão sobre *o que é a filosofia*, pois em sua definição: “A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está” (IF §124).

Dessa forma, a influência de Spengler e da morfologia goethiana no pensamento de Wittgenstein ocorre em um nível estrutural. A concepção de formas dinâmicas e em transformação permeia sua investigação da linguagem, enquanto sua visão crítica da modernidade resulta em um pensamento que não busca estabelecer sistemas definitivos, mas, sim, diagnosticar os impasses conceituais do pensamento de sua época (Wittgenstein, 1984, p. 6e).

Longe de simplesmente reproduzir as ideias de Spengler ou Goethe, Wittgenstein reelabora essas influências em um projeto filosófico singular, no qual a análise da linguagem e a crítica da civilização convergem em uma tentativa de revelar as forças estruturais que moldam nossa compreensão do mundo. É nesse ponto que seu trabalho se afasta do historicismo e da necessidade de grandes esquemas explicativos, mantendo, porém, o pressuposto de que compreender a linguagem e a cultura requer uma atenção às formas em seu desenvolvimento no mundo.

⁵ “Investigações Filosóficas”, doravante também IF.

Considerar o contato entre os autores supracitados nos permite compreender a razão pela qual Wittgenstein nunca formulou um sistema filosófico fechado, principalmente diante da questão moral. Seu projeto não consiste em definir a essência da linguagem, mas em revelar as formas como ela se manifesta. Essa perspectiva, herdada de Goethe e reformulada por Spengler, o distancia tanto do idealismo alemão quanto do empirismo lógico, ao priorizar a descrição das formas de vida sobre qualquer tipo de explicação causal ou normativa.

Obviamente, os elementos que estamos considerando aqui são apenas os movimentos de influência no pensamento de Wittgenstein; nisso, temos a junção de trabalhos de revisão histórica e o esforço exegético de elucidar tais influências em seus escritos. Porém, devido ao espaço, não nos concentraremos nos pormenores dessa rede teórica. Nossa intenção não é esgotar a rede de influências teóricas de Wittgenstein, mas apenas evidenciar os fundamentos de sua abordagem metafilosófica. A partir disso, podemos compreender como sua filosofia influenciou Strawson e como ambos compartilham uma visão crítica da crise da filosofia, ainda que adotem métodos distintos.

3. Strawson e seu quadro referencial

O contexto filosófico no Reino Unido no qual se inseria Strawson tinha como tema central a definição do papel da filosofia por meio da pergunta “o que é a filosofia?”. Esse tema era visto, em grande parte, a partir de duas perspectivas distintas, que gravitavam em torno de duas concepções centrais: as de Austin e de Wittgenstein, duas posições emergentes no período. Em Oxford, as duas tendências também norteavam o método de pesquisa, no qual Ryle se destacava em oposição teórica a Austin. Strawson, sob a orientação de Ryle, se aproximou da filosofia wittgensteiniana, principalmente em sua fase tardia (Techio, 2019, p. 190-193).

Strawson cita, em sua autobiografia (Strawson, 2019b), que Wittgenstein é um dos pensadores com maior influência em sua visão sobre qual deve ser a tarefa filosófica em geral. Para ele, o pensador austríaco foi quem melhor entendeu como tal tarefa deve ser realizada. Diz Strawson:

[...] se eu compartilho da concepção de alguém sobre qual deve ser nosso objetivo ou objetivo filosófico geral, é, se o entendi corretamente, o de Wittgenstein, pelo menos em sua última fase. Ou seja, o nosso negócio essencial, se não o único, é obter uma visão clara do funcionamento de nossos conceitos ou tipos de conceitos mais gerais e de seu lugar em nossas vidas. Em suma, deveríamos estar objetivando a autocompreensão conceitual humana geral. (Strawson, 2019b, p. 18).

No entanto, Strawson se distancia da visão terapêutica de ao defender uma perspectiva diferente em termos metafilosóficos. A filosofia como análise gramatical é a posição strawsoniana no que diz respeito ao uso e à base mínima dos nossos conceitos, mas muito de seu desenvolvimento se assenta no compromisso já apresentado por Wittgenstein.

Strawson encontra em Wittgenstein a melhor base para responder à questão sobre qual deve ser a tarefa de um filósofo, e que o material, ou objeto, de tratamento se encontra na linguagem cotidiana, em suas formas de imagens ideais de vida. Dito de outra forma, para Strawson, o núcleo daquilo que deve ser o objeto de investigação filosófica é apresentado com competência e clareza por Wittgenstein, sendo ele quem melhor expôs a forma do problema filosófico. Assim, sua perspectiva é a de que o empreendimento filosófico central deve ser o da análise da linguagem.

Porém, o *enfoque temático* entre ambos é distinto. Isso é notório quando Strawson aponta que Wittgenstein toma uma postura terapêutica, enquanto a sua perspectiva, diante do mesmo tema, é a de considerar a linguagem a partir de sua analogia com a gramática.⁶

Se há concordância por parte de Strawson diante da primeira questão (temática), o mesmo não se segue no restante, ou seja, na postura a ser tomada (perspectiva metafilosófica) e no método de análise (relação entre epistemologia, ontologia e lógica). Diante da aproximação e distância entre tais pontos, ele afirma:

Mas agora pode-se colocar a seguinte pergunta: quais são as relações entre esta explicação da tarefa filosófica, que usa a analogia com a gramática, e a explicação wittgensteiniana que usa a analogia terapêutica? É claro que têm bastante em comum. Ambas dão muita importância ao uso efetivo dos conceitos nas suas esferas próprias — sejam preocupações correntes da vida cotidiana ou as preocupações profissionais dos engenheiros, fisiologistas, historiadores, contadores ou matemáticos. Sugerem ambas que, de algum modo, a verdade salvadora reside na efetiva utilização dos conceitos. Mesmo assim, é evidente que o espírito e objetivos das duas analogias são significativamente diferentes. Na analogia gramatical sugere-se um sistema; uma estrutura subjacente a ser revelada; ou até uma explicação. Há a sugestão de adicionar ao domínio prático algo como uma compreensão teórica do que estamos a fazer quando no exercício desse domínio. A analogia terapêutica, por outro lado, parece ter um espírito mais negativo. Não se trata de construir um sistema, mas “reunir lembretes” com um determinado fim; liberar-nos das confusões e perplexidades em que caímos quando os conceitos permanecem ociosos na mente [...]. (Strawson, 2002, p. 23).

A oposição por parte de Strawson se origina da forma como o filósofo austríaco teoriza a linguagem sem considerar quaisquer aspectos implícitos, pois, segundo a postura terapêutica, o que importa é o uso efetivo, sua conexão natural e sua estrutura de interconexões, ou visão panorâmica do uso de nossas palavras (IF §122).

A terapêutica é descrita como um aspecto necessário da clarificação conceitual, no entanto, Strawson defende que a filosofia pode ir além desse papel terapêutico, retomando questões que

⁶ Não no sentido de regras gramaticais, mas no sentido de operação competente de um conjunto de ideias expressas no uso linguístico como comunicação.

Wittgenstein considera alheias ao desenvolvimento filosófico, como a análise estrutural dos conceitos e sua aplicabilidade metafísica, como os conceitos: liberdade, verdade e conhecimento. Isso se deve, em parte, ao fato de que o pensamento wittgensteiniano, em seu eixo metafilosófico, se alinha a uma concepção de linguagem mais próxima da morfologia goethiana, na qual as formas de vida e os usos da linguagem são vistos como processos dinâmicos e históricos. Com isso, ele não pretende refutar a concepção terapêutica; ele aponta que ela é necessária, indicando que esta possui seus méritos (Strawson, 2002, p. 16). No entanto, o filósofo londrino afirma que Wittgenstein minimizou algumas características comuns que fazem parte de nossa estrutura geral. Com essa posição, Strawson quer seguir um caminho diferente, pois considera que, na tentativa de reorientar o uso da nossa linguagem, Wittgenstein acabou dando uma definição exagerada da terapêutica no que diz respeito à consideração de nossa estrutura psicológica.

O interesse de Strawson depreende-se com mais clareza quando o lemos a partir de sua reformulação da discussão metafísica. A partir desse ponto de interpretação, percebe-se que sua modificação diante da terapêutica tem como pano de fundo uma retomada da metafísica; e é por meio de sua metafísica descritiva que ele pretende expor as bases do nosso esquema conceitual, pois, para ele:

Até certo ponto, a confiança em um exame atento do uso real das palavras é o melhor e, de fato, o único caminho seguro na filosofia. Mas as discriminações que podemos fazer e as conexões que podemos estabelecer dessa maneira não são suficientemente gerais, nem são suficientemente extensas para satisfazer as exigências metafísicas completas de entendimento, depois, quando perguntamos como usamos essa ou aquela expressão nossas respostas embora reveladoras em um determinado nível, tendem a supor, e não a expor, aqueles elementos gerais da estrutura que o metafísico quer revelado. A estrutura que ele procura não se mostra na superfície da linguagem de imediato, mas jaz submersa. (Strawson, 2019a, p. 14).

Assim, ele sugere que há um aspecto de avaliação explícito e outro implícito da linguagem. O primeiro desconsidera qualquer busca submersa na linguagem, pois tudo o que tem de ser avaliado, de certa forma, já está à mostra. O segundo tenta apresentar um aspecto positivo (não obstante os inúmeros problemas que se levantam) subjacente ao pensamento, que não se reduz a uma teoria formal.

Strawson não se opõe ao conhecimento explícito; pelo contrário, ele o considera uma importante ferramenta de correção do uso dos conceitos. A ideia central que sustenta o que ele quer apresentar por análise gramatical é: “mostrar as diferenças e semelhanças entre os vários departamentos da vida intelectual humana. Desse modo, as duas tarefas fundem-se numa só.” (Strawson, 2002, p. 28).

Há, portanto, uma separação ou reinterpretação da base filosófica wittgensteiniana que vai se desenhando na obra de Strawson e que resulta em sua posição da filosofia como análise gramatical.⁷

Se a terapêutica, considerada por Wittgenstein como o caminho mais seguro para a filosofia, representa apenas o aspecto negativo da análise, resta saber de que modo o aspecto positivo, representado por uma análise gramatical, pode ser sustentado. Qual é, então, o eixo de inflexão a partir do qual Strawson reformula a questão? Para responder a essa pergunta, destacaremos os principais elementos de sua perspectiva metafilosófica.

4. Strawson e sua posição metafilosófica

Afirmamos que a morfologia de Wittgenstein possui dois eixos oriundos da influência de Goethe e Spengler: o de transpor para a linguagem o método aplicado por Goethe ao domínio das ciências naturais e o de transpor para a linguagem o método aplicado por Spengler ao campo da história universal. Esse empreendimento reflete não apenas um dilema filosófico em aberto, que é passível de tratamento por uma postura analítica, mas reflete, sobretudo, a posição wittgensteiniana diante dos desdobramentos culturais e científicos de seu tempo, principalmente quanto à temática naturalista.

Não é possível assegurar se Strawson sabia ou não da ligação goethiana no pensamento de Wittgenstein. Ao menos nas bibliografias aqui consideradas, o autor londrino indica apenas as semelhanças entre Hume e Wittgenstein no que diz respeito ao eixo naturalista.

E naturalmente, existem diferenças entre Hume e Wittgenstein. Por exemplo, em Wittgenstein não encontramos nenhuma repetição explícita do apelo bastante explícito de Hume à natureza. Mas, como veremos, as semelhanças inclusive os ecos são mais surpreendentes que as diferenças. (Strawson, 2008, p. 26).

Em outra passagem também cita:

Este é um esboço (que o próprio Wittgenstein completa com muito mais força e sutileza) de um enfoque puramente naturalista, uma redução naturalista, poder-se-ia dizer, da questão do significado – e de tudo o que a acompanha. Mas, é claro, devemos nos perguntar se essa abordagem abrange realmente os fenômenos – todos os fenômenos. Pode realmente fazer justiça à nossa experiência, à experiência, por exemplo, de reconhecer coisas particulares como pertencentes a certa classe ou caráter geral? Pode realmente fazer justiça, para ecoar a frase usada agora há pouco, à fenomenologia do pensamento? Pode mesmo – para parodiá-la – fazer justiça à maneira como concordamos em achar natural falar de nossa experiência, de nosso pensamento e de nossa própria fala? (Strawson, 2008, p. 95).

⁷ Por análise, não entenda-se uma *decomposição* conceitual, como se entende o termo etimologicamente, pois no pensamento strawsoniano o termo remete à relação tri-departamental (epistemologia, ontologia e lógica) e na circularidade presente naturalmente em uma estrutura mínima, espaço-temporal, para o uso intersubjetivo de particulares (Strawson, 2002, 2019b).

Há uma lacuna que Strawson considera insuficiente na terapêutica. O elemento naturalista em Wittgenstein versa sobre os modos de vida que fornecem a possibilidade descritiva para reunir lembretes daquilo que deve ser o uso efetivo de nossa linguagem. Sendo assim, a limpeza conceitual, que é importante, precisa, segundo Strawson, ser completada se quisermos definir a natureza do fazer filosófico.

O próprio Strawson indica que estamos diante de um autor que nos fornece inúmeras interpretações, e ele não é categórico em afirmar uma interpretação que evoque uma insuficiência tácita do filósofo austríaco. Antes, o que ele propõe é, assim aponta Glock (2011, p. 52), uma reorientação para a discussão das bases implícitas de nossos conceitos, de modo a expor a ligação entre ontologia, epistemologia e lógica. O naturalismo de Strawson tem por objetivo assumir uma característica diferente, não redutiva, não pressuposicional dos nossos conceitos; isso só é possível ao considerar elementos implícitos dos nossos comprometimentos psicológicos (natural-liberal) sustentado pela sua posição de uma metafísica descritiva. Em suas palavras, “A metafísica foi amiúde revisionista e, com menos frequência, descritiva. A metafísica descritiva contenta-se em descrever a estrutura real do nosso pensamento sobre o mundo [...]” (Strawson, 2019a, p. 14).

O que lhe interessa, nessa perspectiva, é o núcleo que não se altera, um núcleo humano que não possui história (Strawson, 2019a, p. 15), e que pode ser problematizado com o aporte implícito, destacando como o fundamento de correção de qualquer uso externo de nossos conceitos é considerado por uma reorientação do eixo naturalista de Wittgenstein.

O pilar de transposição histórica de Spengler em Wittgenstein é alterado na obra de Strawson pela reinterpretação de diversos autores metafísicos. O filósofo londrino quer dar um passo atrás e considerar um vínculo entre conceitos explícitos e implícitos por meio de nossas interações naturalmente dadas.

O que Strawson considera uma resposta para a questão metafilosófica é a reorientação da filosofia analítica a questões sobre a possibilidade de conhecimento. Trata-se, portanto, de uma mudança para um fazer filosófico cuja gramática científica seja vista como uma, entre várias, das formas de nossos compromissos com a realidade. Neste ínterim, ele defende que a postura filosófica, em tal contexto, impele o teórico à necessidade de reinterpretar a história da filosofia, para que não caiamos em uma espécie de empirismo incompleto e de um utilitarismo de um olho só, pois “Nenhum filósofo entende seu predecessor até que tenha repensado seu pensamento em seu próprio vocabulário contemporâneo e é característico dos maiores filósofos, com Kant e Aristóteles, que eles, amis do que quaisquer outros, recompensem esse esforço de repensar.” (Strawson, 2019a, p. 15).

Em síntese, entendo a filosofia analítica como resposta à crise da filosofia, Wittgenstein propõe uma reconfiguração profunda da prática filosófica, recusando a construção de esquemas metafísicos e deslocando o foco da fundamentação para a descrição dos usos ordinários da linguagem, com o intuito de dissolver os pseudoproblemas que surgem de seu uso deslocado; em contraste, Strawson retoma esse legado, mas o reorienta em direção a um compromisso metafilosófico distinto, no qual a filosofia não apenas descreve o uso, mas busca explicitar as condições de possibilidade dos nossos juízos e práticas conceituais, incluindo justamente aquelas regiões que o autor austríaco havia deixado de lado, como a estética, a moral e a metafísica.

5. Novo paradigma metafilosófico

A partir do percurso que traçamos entre ambos os autores, torna-se possível vislumbrar a necessidade de um novo deslocamento na filosofia da linguagem. Se, por um lado, Wittgenstein respondeu a uma crise cultural e epistêmica por meio de uma terapêutica da linguagem ordinária, e Strawson propôs uma reinterpretação metafísica dos nossos compromissos conceituais, por outro, o cenário contemporâneo exige repensar a própria base racional sobre a qual essas respostas foram construídas.

O paradigma contemporâneo que atravessa a produção filosófica atual é o paradigma informacional, expresso na reontologização e reepistemologização do mundo, agora hiperconectado, no qual humanos, tecnologias, ecologias e formas distintas de vida estão profundamente entrelaçados reticularmente (Floridi, 2023, p. 9). Esse novo contexto emerge do avanço das tecnologias digitais, da proliferação de dispositivos integrados (*Internet of Things*), e do horizonte ainda incipiente, mas promissor, da computação quântica. Trata-se, portanto, de um cenário no qual a comunicação, a cognição e a própria racionalidade são mediadas por sistemas técnico-informacionais, exigindo uma reavaliação dos fundamentos filosóficos à luz dessas novas formas tecnológicas.

Reconstruir as questões filosóficas basilares (tendo em vista a epistemologia, ontologia e semântica) é o primeiro passo para que uma formulação adequada da metafilosofia contemporânea possa ser corretamente colocada. Isso se deve ao fato de que à filosofia cabe fazer distinções conceituais e compreender as conexões entre os conceitos sobre os quais dinamizamos nossos saberes. No ponto em que nos situamos, ao falar de um contexto ou paradigma que nos impele a uma metafilosofia atual, temos em mente três aspectos principais:

- O atual estágio tecnocientífico introduz uma nova conjuntura de racionalidade na esfera pública.
- A racionalidade não surge isoladamente, mas é fruto de uma longa cadeia de desenvolvimentos históricos e culturais, dos quais as ciências e tecnologias informacionais são apenas desdobramentos ou externalizações.
- As formas e os problemas filosóficos que daí emergem não são simples decorrências dessas tecnologias, tampouco podem ser reduzidos a respostas funcionais.

Em outras palavras, a questão filosófica propriamente dita não consiste apenas em alinhar princípios ou definir conceitos para resolver um problema pontual de alguma ciência específica. Ela exige a retomada crítica dos compromissos de fundo que sustentam esses sistemas, sejam eles ontológicos, epistemológicos, lógicos ou culturais.

O atual estado da questão evoca uma reflexão sobre as novas formas de relação e os novos espaços públicos de argumentação. Vivemos em um mundo cuja comunicação é incessante, descentralizada e mediada por dispositivos que extrapolam o uso humano tradicional da linguagem. A velocidade com que conceitos circulam, a multiplicidade de seus usos e a presença cada vez maior de agentes não-humanos no processo comunicativo (algoritmos, inteligências artificiais, redes simbólicas automatizadas) alteram significativamente as condições cognitivas, afetivas e epistêmicas da vida ordinária.

Nesse contexto, retomar Wittgenstein e Strawson não implica simplesmente aplicar suas propostas aos novos objetos, mas redimensionar suas perguntas à luz da expansão comunicacional contemporânea. A linguagem, tradicionalmente compreendida como um traço distintivo do humano, passa a ser observada dentro de um escopo mais amplo: o da comunicação enquanto potência transversal, presente na natureza, nos sistemas técnicos e nos arranjos simbólicos que estruturam a vida social.

A constituição do “ideal de vida” não se dá mais apenas na interioridade da reflexão ou no embate cultural direto, mas é moldada por linguagens automatizadas que sugerem, filtram e distribuem visões de mundo.

É nesse ponto que sugerimos uma ampliação da metafilosofia proposta por ambos os autores, ou seja, uma investigação não apenas das condições naturais e psicológicas da linguagem ordinária, mas também das estruturas comunicacionais que hoje participam da sua gênese e difusão. Tal proposta exige que a filosofia da linguagem dialogue com a fenomenologia da comunicação, reconhecendo que o problema linguístico se insere em um campo simbólico e informacional mais amplo.

Portanto, uma nova perspectiva filosófica, ou melhor, uma resposta metafilosófica à altura das transformações atuais, exige retomar a preocupação central de Wittgenstein: fazer filosofia em um espaço de relações no qual a cultura não apenas informa, mas condiciona e redireciona os próprios jogos conceituais. Hoje, esse espaço é amplamente moldado pelo avanço das ciências cognitivas, psicológicas e neurocientíficas, que transformam os contornos tradicionais da epistemologia e da linguagem. Por outro lado, a metodologia proposta por Strawson oferece um complemento decisivo: ela nos permite estender essa reflexão metafilosófica aos elementos implícitos que sustentam os próprios métodos científicos, revelando os compromissos e jogos referenciais que operam em nossos meios ordinários de contato linguístico.

Portanto, uma perspectiva atual da filosofia frente ao paradigma informacional tem por preocupação basilar, primeiramente, uma resposta sobre a natureza do fazer filosofia, mais do que a resolução de dilemas e preocupações pontuais. Essa ótica, vislumbrada em ambos os autores e aqui proposta como sua extensão ao nosso tempo, exige, parafraseando Brandom (2001), que tornemos explícitos todos os nossos compromissos linguísticos.

O que está em jogo não é abandonar os marcos analíticos anteriores, decidindo por uma ou outra visão específica, mas recalibrá-los: a filosofia segue comprometida com a clareza conceitual, mas agora diante de um universo onde símbolos, dados, imagens e narrativas disputam espaços de sentido em ritmo acelerado. Ao fazê-lo, a filosofia reafirma seu papel crítico não apenas como análise do uso, mas como reflexão sobre as condições emergentes da vida comunicacional.

6. Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo buscaram não apenas reconstruir um elo interpretativo, mas também apontar para a possibilidade de reposicionar a questão metafilosófica frente ao atual paradigma informacional. Mais do que um exercício descritivo, trata-se de reconhecer que a própria prática filosófica, seus métodos e seus compromissos conceituais, exigem constante revisão; especialmente quando confrontados com transformações radicais nos modos de produção, transmissão e recepção do saber.

Wittgenstein e Strawson, cada um a seu modo, nos oferecem respostas que nascem de contextos específicos, profundamente marcados por crises culturais, epistêmicas e normativas, ou seja, são expressões de um mesmo gesto filosófico: o de reconduzir o discurso filosófico a uma gramática do mundo em seu contexto cultural. Contudo, esse gesto, que já pressupunha a necessidade de uma filosofia atenta à historicidade e à linguagem ordinária, precisa agora ser relido

à luz do presente, em que a linguagem se vê atravessada por redes digitais e formas de comunicação não previstas nos moldes clássicos.

Nesse novo cenário, a questão “o que é fazer filosofia?” exige uma formação filosófica consciente de sua conexão com a cultura (explicitação da razão).

Há, portanto, uma tensão entre o esforço de preservar o núcleo crítico da filosofia e a necessidade de reconectar essa crítica aos compromissos históricos, simbólicos e técnicos que moldam nossas práticas discursivas atuais.

A linguagem e a normatividade, nesse novo contexto, já não podem ser pensadas exclusivamente a partir de um chamado “desinflacionamento” das questões filosóficas, pois esse movimento frequentemente se traduz em uma recusa aos temas plurais e multiculturais, como a religião, a arte, a literatura, a autobiografia e o regionalismo. Relegar esses domínios à condição de meras expressões de uma racionalidade tribal, e, portanto, indignas de compor a esfera pública de razões, é ignorar que, no paradigma informacional, são justamente essas formas consideradas “não racionais” que movimentam uma ampla gama de compromissos tácitos. Compromissos que se refletem, inclusive, na maneira como empregamos e desenvolvemos tecnologias avançadas. A filosofia, se quiser continuar a pensar criticamente, precisa lidar com essa complexidade.

É nesse ponto que se torna ainda mais necessário visitar autores como Wittgenstein e Strawson, não para repetir suas teses, mas para reencontrar neles uma postura de escuta filosófica diante do atual estágio cultural. Ambos entenderam, em graus distintos, que a filosofia não é exterior ao mundo que a produz, mas está imbricada em seus modos de vida. Hoje, esses modos de vida estão em transformação, e com eles transformam-se também os modos de significar, de julgar, de avaliar, de se comprometer.

Uma resposta atual à pergunta “o que é fazer filosofia?” deve reconhecer essa mutação. Deve, sobretudo, recusar tanto o desinflacionamento superficial das questões quanto a hiperespecialização que aliena a filosofia de seus compromissos públicos. O pensamento filosófico permanece necessário, talvez mais do que nunca, mas sua renovação depende de nossa capacidade de integrar crítica e história, técnica e simbolismo, ciência e cultura. Isso significa ampliar o foco da filosofia da linguagem para uma filosofia da comunicação.

Por fim, é necessário salientar que este artigo não oferece uma resposta conclusiva, mas apenas indica uma lacuna possível para o desenvolvimento de uma consideração metafilosófica contemporânea. A proposta aqui delineada requer ainda muitos desdobramentos históricos e conceituais, especialmente no que se refere à articulação entre filosofia, ciência e cultura no

contexto informacional. Trata-se de um convite à continuidade da investigação e não de sua resolução definitiva.

Referências bibliográficas

- ALVES, Lyon. Responsabilidade moral e neokantismo sobre a questão metafilosófica. **Aufklärung: Journal of Philosophy**, v. 12, n. 1, p. 137–148, 2025.
- BRANDOM, Robert. **Making It Explicit: reasoning, representing, and discursive commitment**. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- DEANGELIS, William James. **Ludwig Wittgenstein – A cultural point of view: philosophy in the darkness of this time**. New York: Taylor & Francis Group, 2017.
- FLORIDI, Luciano (Org.). **The Onlife Manifesto**. Cham: Springer International Publishing, 2015. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/978-3-319-04093-6>. Acesso em: 12 nov. 2023.
- GLOCK, Hans-Johan. **O que é a filosofia analítica?** Porto Alegre: Penso, 2011.
- HACKER, Peter Michael Stephan. **Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1996.
- LAZEROWITZ, Morris. A Note on 'Metaphilosophy'. **Metaphilosophy**, v. 1, n. 1, p. 91–91, 1970.
- RIBEIRO, Nuno. Goethe, Spengler e a morfologia da linguagem em Wittgenstein. **Griot: Revista de Filosofia**, v. 15, n. 1, 2017.
- STRAWSON, Peter Frederick. **Análise e metafísica: uma introdução à filosofia**. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- _____. Liberdade e ressentimento. In.: CONTE, J.; GELAIN, I. L. (Orgs.). **Ensaio sobre a filosofia de Strawson**. Florianópolis: da UFSC, 2015, p. 245–269.
- _____. **Ceticismo e Naturalismo: algumas variedades**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2008.
- _____. **Indivíduos: um ensaio de metafísica descritiva**. São Paulo: Editora UNESP, 2019a.
- _____. Um fragmento de autobiografia intelectual. In.: CONTE, J.; GELAIN, I. L. (Orgs.). **P. F. Strawson e a Tradição Filosófica**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019b.
- TECHIO, Jônadas. Strawson e Wittgenstein. In.: CONTE, J.; GELAIN, I. L. (Orgs.). **P. F. Strawson e a Tradição Filosófica**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.
- WAISMANN, Friedrich. **The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle**. London: Routledge, 2003.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. **Culture and Value**. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- _____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- _____. **Tractatus Logico-Philosophicus**. São Paulo: EdUSP, 2020.

PARA ALÉM DA ESPÉCIE, UMA CRÍTICA DECOLONIAL

BEYOND THE SPECIES, A DECOLONIAL CRITICISM

Sara Maia¹
Caetano Kayuna Sordi Barbará Dias²
Denise Pereira Leme³
Maria José Hötzel⁴

Resumo: Este trabalho consiste em apresentar de forma breve alguns conceitos da ciência moderna como *espécie* e *humano/animal*, que com seus mecanismos dicotômicos, hierarquizantes e homogeneizantes enaltecem e privilegiam uma maneira de viver e habitar a terra em detrimento de outras. O trabalho perpassa as ciências ambientais e sociais com uma abordagem crítica. O engajamento entre estas áreas sugere o reconhecimento e construção de outras maneiras de existir e resistir, além de uma política ativa em que animais não-humanos buscam no cenário colonial de cisões e violências, estratégias de sobrevivência.

Palavras-chave: humano/animal, espécie, multiespécie, não-humanos

Abstract: *This paper aims to briefly present some concepts from modern science, such as species and the human/animal divide, which, through their dichotomous, hierarchical, and homogenizing mechanisms, exalt and privilege one particular way of living and inhabiting the Earth at the expense of others. The work moves through environmental and social sciences with a critical approach. The engagement between these fields suggests the recognition and construction of other ways of existing and resisting, as well as an active politics in which non-human animals, within the colonial landscape of ruptures and violence, seek survival strategies.*

Keywords: *human/animal, species, multispecies, non-human*

¹ Sara Maia - Doutorando pela UFSC no programa de pós graduação em Antropologia Social. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0240216203608851>. Email: saraborgesmaia@gmail.com

² Professor Adjunto do Departamento de Antropologia e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0618866780110833>

³ Professora Titular do Departamento de Zootecnia e Desenvolvimento Rural e do Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas da Universidade Federal de Santa Catarina. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (UFSC). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1638169363472658>

⁴ Professora Titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desenvolve atividades de ensino, pesquisa e extensão na área de Etologia Aplicada e Bem-Estar Animal, junto ao Departamento de Zootecnia e Desenvolvimento Rural e o Programa de Pós-Graduação em Agroecossistemas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3638287209428196>

Introdução

A categoria que a ciência moderna denomina *animal* é moldada de acordo com necessidades e pressões da modernidade, assim como o *humano*, *natureza* e quem ou o que pertence a essas categorias. Um aspecto importante que abordarei neste trabalho também envolve o colonialismo, que, como parte constituinte e fundante deste sistema, junto ao racismo e especismo, cria condições e possibilidades para que tais categorizações e hierarquizações se estabeleçam e se fortaleçam diante das hegemonias.

Em suma, este trabalho parte do objetivo de trazer a discussão sobre pressupostos ontológicos da ciência moderna, como a dicotomia *humano/animal* e alguns de seus desdobramentos, como o conceito de espécie; também buscou-se dar luz a outras cosmologias que são frequentemente invisibilizadas no campo acadêmico/científico. Desta forma, emerge a importância de outras possibilidades de engajamentos e de conhecimentos, que se estabelecem pelo reconhecimento e respeito à diversidade – na construção e abordagem de ciências que abranjam aspectos sociais, políticos e relacionais.

Com o filósofo Ferdinand (2022), é possível pensar a respeito do que foi denominado por ele como fratura animal, ambiental e colonial, considerando as questões levantadas acima. Para o autor, as pressões provocadas pelo colonialismo direcionam uma homogeneização e valorização de apenas alguns grupos de humanos, não-humanos e sua forma de ser e estar no mundo. A narrativa direcionada à superioridade de um certo humano e uma certa forma de existir também é parte das bases de muitos dos conceitos da ciência moderna. Um destes conceitos é o de *espécie*, que também envolve os desafios e tensões para os que não se encaixam nesta categoria, seja em seu aspecto biológico ou social. Por exemplo, a ideia de supremacia branca e defesa do cativo para pessoas negras (Brito, 2016). Desde a concepção inicial associada ao valor das especiarias até o uso do termo para justificar segregações raciais, a ideia de espécie foi moldada por crenças sociais, científicas e até religiosas.

Já por aspectos biológicos, o conceito biológico de espécie pode não se aplicar a organismos de reprodução assexuada ou unissexual, que são grande parte da diversidade do planeta (González, 2018, p. 133). O ‘problema da espécie’ não apresenta uma solução ou consenso. Mayden (1997) identificou cerca de vinte e cinco conceitos diferentes. Diante das inúmeras problemáticas a este respeito, abordo de maneira enfática o trabalho de Haraway (2022). Lembrando que a autora, assim como Despret e outras, promoveu um grande movimento, denominado *virada específica* ou ‘*species turn*’, que teve início no salão multiespécie (*Multispecies Salon*), com uma série de debates, mesas

redondas, eventos e artes nos encontros anuais da Associação Americana de Antropologia nos anos de 2006, 2008 e 2010 (Kirksey; Helmreich, 2010).

Partindo das problemáticas mencionadas acima, os estudos multiespécies podem trazer alguma outra direção, pois buscam uma ideia de aproximação e familiarização; isso não inclui só mamíferos, mas também plantas, vírus, bactérias, águas, montanhas e todo um sistema relacional que poderia aparentar estar fragmentado ou isolado. As relações multiespécies, portanto, se apresentam como um contraponto a tais problemáticas; desta forma, mundos humanos e não-humanos podem ser percebidos de forma ativa, participante e emaranhada.

Assim como muitos estudos atuais buscam o protagonismo não-humano, ressalto a lacuna da participação ativa e situada de humanos, marcados pelos processos de marginalização racial, epistêmica e social. Por meio de corpos colonizados que atravessam processos de animalização, fica o questionamento de como eles se situam e participam destas relações multiespécies.

Aqui ressalto 'ciências', considerando de forma crítica sua definição, que ocorre com um único grupo que estabelece superioridade aos demais, no caso da ciência moderna como cultura moderna ocidental eurocentrada. O reconhecimento de outras ciências envolve, portanto, o questionamento sobre o conceito de ciência e seus modelos científicos, para que outros seres e mundos excluídos a este modelo possam ter voz e reconhecimento.

Este trabalho tem como base teórica para o pensamento decolonial o autor Malcom Ferdinand (2022), cuja formulação sobre o *habitar a Terra* e a crítica à modernidade colonial orientam algumas das reflexões aqui desenvolvidas. A análise se desdobra em diálogo com autores e autoras de diferentes áreas do conhecimento, como Donna Haraway, Lynn Margulis, Anna Tsing, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim Ingold e Vinciane Despret. Assim, a partir de uma perspectiva interdisciplinar e multiespécie, procuro articular o pensamento decolonial com aportes da filosofia da biologia, da antropologia e da ecologia política, compondo uma reflexão situada e crítica sobre as relações entre humanos e não-humanos. A partir da concepção de que o racismo e o colonialismo configuram modos de existência e de ocupação do mundo, busco tensionar a categoria de espécie e suas implicações nas formas de perceber, classificar e hierarquizar a vida.

1. Um pouco sobre espécies

Na tradição moderna ocidental, Mahner e Bunge (1997) identificam três correntes que fundamentam o pensamento sobre as espécies: o *idealismo* de Platão, o *conceitualismo* de

Aristóteles e o *nominalismo* de Ockham. O idealismo e o essencialismo, predominantes até o século XIII, conceberam as espécies como formas eternas e imutáveis, estabelecendo uma hierarquia entre gêneros e classes. Aristóteles, por exemplo, dividia o gênero *animal* entre o homem – dotado de razão – e os demais animais, tidos como inferiores (Ereshefsky, 2000). Essa estrutura classificatória foi mais do que uma ferramenta intelectual; ela moldou o modo como o Ocidente moderno aprendeu a perceber o mundo.

O *nominalismo*, surgido em oposição ao idealismo, poderia parecer uma ruptura com esse sistema. No entanto, ao negar a realidade das espécies enquanto essências e afirmar a existência apenas dos indivíduos, o nominalismo manteve o gesto de separação e classificação. A versão tradicional, presente em Buffon, Lamarck e Darwin, considerava as espécies meras convenções nominais; já o *neonominalismo* contemporâneo as reconhece como entidades concretas e históricas, sem deixar de lado sua função de ordenamento. Gonzáles (2018) observa que, durante o auge do nominalismo, especialmente no período de Lineu, a definição de espécie foi profundamente influenciada pelo criacionismo. Muitos nominalistas concebiam as espécies como fixas e imutáveis, resultado de um ato divino.

Essa relação entre nominalismo e criacionismo é central para compreender o enraizamento colonial do pensamento moderno. Ambos compartilham a crença em uma ordem pré-dada – natural ou divina – que autoriza classificar, nomear e hierarquizar. A colonialidade do saber opera justamente por meio dessa lógica, de transformar diferenças em desigualdades e relações em categorias fixas. Nomear uma espécie, um corpo ou um povo, na grande maioria das vezes, também implicou definir seus limites de existência, seu lugar no mundo e, muitas vezes, sua subordinação a um outro que detém o poder de nomear.

Mesmo após a formulação da teoria da evolução, Darwin não superou totalmente essas tensões. Sua obra revela uma ambiguidade: ao mesmo tempo em que reconhece a historicidade das espécies, mantém o conflito entre o contínuo da vida e a necessidade de classificá-la. Gonzáles (2018) argumenta que as teorias evolutivas modernas herdaram essa contradição e não superaram o impasse entre nominalismo e essencialismo, perpetuando o chamado “problema da espécie”.

Mayden (1997) identificou dezenas de definições de espécie, destacando a multiplicidade e o impasse conceitual que o termo carrega. Gonzáles (2018) interpreta essa proliferação de conceitos como sintoma de um dilema epistemológico mais profundo, uma tentativa de fixar, por meio da linguagem científica, um mundo que é intrinsecamente relacional e mutável. A própria ideia de uma “espécie original” ou “ancestral”, discutida desde Darwin e Hennig, revela a persistência de uma

narrativa genealógica e hierárquica – uma busca por origem e pureza que ecoa o pensamento colonial e suas obsessões classificatórias.

Essa mesma lógica dualista e hierárquica de classificação sustentou, no século XIX, formulações pseudocientíficas que legitimaram o racismo e o colonialismo. A Escola Americana de Etnologia, por exemplo, defendia que negros e brancos pertenciam a espécies distintas – argumento mobilizado para justificar tanto a escravidão quanto a crença na degeneração racial pela mestiçagem (Brito, 2016). Assim, o conceito de espécie consolidou-se como um instrumento de poder, atuando não apenas na taxonomia biológica, mas também na produção e manutenção das fronteiras entre o humano e o não humano, o civilizado e o primitivo, o sujeito e o outro.

Gonzáles (2018) lembra que o próprio conceito biológico de espécie é incapaz de abarcar a complexidade da vida, pois não se aplica a organismos de reprodução assexuada ou unissexuada – que constituem grande parte da diversidade planetária. Essa limitação revela o caráter normativo do conceito; ele define o que “conta” como espécie a partir de um modelo de reprodução e organização da vida centrado no humano e em sua lógica de diferenciação sexual.

O chamado “problema da espécie” é, portanto, mais do que uma disputa taxonômica: é um problema político e ontológico. Como lembra Hull (1997, apud Gonzáles, 2018), mesmo que houvesse consenso sobre o melhor conceito de espécie, nenhum seria claramente superior, pois a própria ideia de “espécie” é atravessada por pressupostos culturais e epistemológicos. Pensar criticamente sobre esse conceito implica não só reconhecer como ele se tornou uma ferramenta de separação e controle, mas também imaginar outras ontologias possíveis – capazes de acolher a interdependência e a multiplicidade das formas de existência.

O vínculo entre nominalismo, criacionismo e colonialidade evidencia como as classificações biológicas, longe de serem neutras, participam de um projeto epistemológico e político de “ordenamento do mundo”. A nomeação das espécies – humanas e não humanas – operou como instrumento de poder e legitimou tanto a exploração da natureza quanto a hierarquização entre povos. Assim, repensar o conceito de espécie é também descolonizar as formas de conhecer e de se relacionar.

Refletir sobre a palavra *espécie* é, portanto, revisitar os alicerces do pensamento colonial e as formas de ordenamento que o sustentam. É interrogar o modo como o criacionismo, o nominalismo e o colonialismo se entrelaçam na produção de fronteiras entre o humano e o não-humano, entre o que é reconhecido como “vida” e o que é relegado à condição de recurso. Questionar essas bases não significa simplesmente rejeitar a taxonomia científica estabelecida, mas desestabilizar a pretensão universal de seus critérios, reconhecendo-os como expressões situadas – a do Ocidente

moderno e colonial. Ao fazer essa análise crítica, é possível pensar em modos de habitar o mundo. Pensar *espécie* de forma crítica é uma aposta em mundos em que as diferenças não fundam desigualdades, mas possibilidades de coabitação e legitimidade de existências humanas e não-humanas invisibilizadas.

2. O humano/animal

Nesse sentido, ao buscar outras formas de compreender e habitar o mundo em coexistência com o que tradicionalmente foi classificado como “outras espécies”, torna-se necessário problematizar uma das mais enraizadas separações conceituais da tradição moderna ocidental: a dicotomia *humano/animal*. Tal distinção não apenas fundamenta estruturas epistemológicas modernas, mas também sustenta práticas hegemônicas de exclusão e hierarquização que moldam as relações entre seres vivos e seu entorno.

A dicotomia *humano/animal* tem como suas bases outros dois domínios, *natureza/cultura e humanidade/natureza*. O filósofo e pesquisador Debaise (2019, p. 1) inicia seu trabalho sobre a discussão da natureza na metafísica moderna a partir da seguinte hipótese: “os modernos teriam inventado um conceito de natureza para habitar a terra.” Para os modernos, do ‘gesto da divisão de corpos’ ou bifurcações se direcionam os dualismos, que se debruçam em uma hegemonia aniquiladora sobre maneiras de se relacionar e habitar a terra, sendo a ‘terra’ o solo comum que poderíamos ou ‘deveríamos’ habitar de múltiplas maneiras (Ibidem, p. 85). O autor busca romper com o conceito moderno de natureza a partir de desdobramentos da *experiência perspectivista* que ambiciona a não exclusão dos seres e modalidades de existência (Ibidem, p. 95).

Ainda no que diz respeito aos dualismos *humanidade/natureza* e *humano/animal*, é importante ressaltar que o chamado “animal” é comumente inserido no domínio da natureza⁵. Por essa razão, tais dicotomias serão, em determinados momentos, tratadas de forma convergente ao longo deste trabalho. A esse respeito, Ingold (2000, p. 63) observa criticamente que “os humanos são a única exceção, pois a essência de sua humanidade transcende a natureza”, apontando para uma construção moderna que atribui ao humano um estatuto ontológico à parte. Assim como Debaise problematiza a “invenção” da natureza pelos modernos, propõe-se aqui refletir também sobre a “invenção” do que se convencionou chamar de animal. A categoria designada pela ciência

⁵ Também é importante lembrar que, ao longo das violências coloniais, diversos grupos humanos foram animalizados, isto é, privados de sua condição de humanidade. Povos indígenas, por exemplo, foram frequentemente representados como “selvagens” – seres mais próximos da natureza do que da cultura – e, portanto, situados em uma zona liminar entre o humano e o animal. Mesmo quando não descritos como bestiais, muitas vezes foram romantizados a partir de uma ótica que os reduz à ideia de pureza natural, negando novamente sua complexidade e sua plena humanidade.

moderna como “animal” é, nesse sentido, moldada por múltiplos fatores – como sua função, utilidade e papel – em conformidade com as necessidades e racionalidades da modernidade ocidental.

Partindo dessa compreensão moderna da natureza como algo bruto, passível de ser dominado, lapidado e transformado, Ingold (2000), em sua obra *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, problematiza as oposições entre humanidade/natureza e humano/animal. No contexto do pensamento moderno, destaca-se a percepção dos meios de produção discutida por Marx e Engels, que se articula com o momento histórico em que o homem passaria a se diferenciar do chamado animal, marcando o surgimento de um discurso que sustenta a superioridade humana com base na racionalidade, no trabalho e na cultura.

Há muito tempo, Marx e Engels argumentaram que a produção era o critério essencial que diferenciava a humanidade dos outros animais. Os homens, disseram eles, “começam a distinguir-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência”. (Marx e Engels 1977:42 apud Ingold, 2000, p. 62, tradução própria).

Esse trecho evidencia uma marca central na constituição da identidade da humanidade moderna: a valorização da manipulação e da produção como elementos definidores do humano, sempre em contraste com aquilo que é denominado “natureza”. A partir disso, os limites historicamente atribuídos ao conceito de animal abrem margem para uma série de desdobramentos ontológicos, éticos e políticos. Essas delimitações influenciam profundamente nossas relações afetivas, práticas alimentares e a sustentação de um sistema complexo de vida terrena compartilhada. No entanto, tais implicações são frequentemente negligenciadas ou minimizadas diante das convenções hegemônicas ocidentais, que continuam a operar sob lógicas de separação, hierarquia e dominação entre espécies.

Ampliando estes desdobramentos relacionados à ‘invenção’ do *humano* e do *animal* pela modernidade, suas implicações também se associam a um modelo de hierarquização. Neste modelo, não só outros animais, mas também pessoas negras, indígenas, mulheres e pessoas LGBTQIA+ que não se adequam a um padrão da heteronormatividade colonial⁶. Partindo para uma percepção decolonial, é possível reconhecer que o chamado ‘efeito especismo’⁷, imposto pelo colonialismo, é uma estrutura que permite, por intermédio de suas operações simbólicas, marcar ‘como animais’



⁶ Para Ferdinand (2022), o colonialismo e a escravidão ajudaram a construir um mundo fundamentado na destruição ambiental. “Em outras palavras, o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos; ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não-humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo” (Ibidem, p. 10).

⁷ O conceito de especismo surgiu em função de conceitos como sexismo, racismo e classismo e procurou dar conta de formas de discriminação negativa sobre os outros animais (González; Davidson, 2023).

aquelas vidas que não respondem à normatividade humana europeia (González; Davidson, 2023). Para Lugones (2011), a hierarquia dicotômica entre humanos e não-humanos está como centro da modernidade colonial. Em seu trabalho, a autora argumenta que tal dicotomia sustentou – e continua a sustentar – formas sistemáticas de opressão e dominação.



Nesse mesmo horizonte crítico, Ferdinand (2022), em sua obra *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir de um mundo caribenho*, nomeia essas cisões como uma “fratura ambiental e colonial”. O autor propõe que as questões raciais e sociais emergem como consequências diretas do estabelecimento de uma escala vertical de valores, na qual o “Homem” – entendido como uma figura universal e europeia – é colocado acima da natureza. No interior do que denomina “fratura animal”, Ferdinand ainda aponta para uma hierarquização entre espécies: os animais selvagens “nobres” (como ursos-polares, baleias, elefantes ou pandas) e os animais domésticos (como cães e gatos) são frequentemente valorizados acima dos animais considerados de criação ou consumo (como vacas, porcos e atuns) (Ferdinand, 2022, p. 20). Essas fraturas estão representadas nas imagens apresentadas a seguir:

Tabela 1: Fratura animal, ambiental e colonial.

VALORIZAÇÃO 	planeta, meio ambiente, natureza	ursos-polares, lobos, águias, tigres, elefantes, baleias...	vacas, porcos, galinhas, ovelhas, cordeiros, atuns, salmões, camarões, <i>lambis</i> ...	
		fratura animal		
	homem, humano, <i>ánthrôpos</i>	natureza virgem, <i>wilderness</i> , florestas, montanhas, lagos, parques, safáris...	cidades, naturezas urbanas, favelas, <i>plantations</i> , campos de petróleo, periferias, criações, abatedouros...	
		fratura ambiental		
		homem branco, cristão, com ensino superior e de classe abastada	humanos, homens, mulheres, pobres, doentes, racializados, Pretos, Vermelhos, Amarelos, árabes, indígenas, muçulmanos, judeus, budistas, jovens, homossexuais, idosos, pessoas com deficiência...	
VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO 				

Fonte: Ferdinand (2022, p. 21).

Tabela 2: Fratura animal, ambiental e colonial.

VALORIZAÇÃO 	colonizado / escravizado / colônia	homem racializado (Preto, Vermelho, Amarelo), cristão e não cristão, heterossexual	homens e mulheres racializados, ricos, pobres, doentes, cidadãos, camponeses, pessoas com deficiência, jovens, idosos, homossexuais	
	fratura colonial			
	colonizador / proprietário / metrópole	homem branco, cristão, com ensino superior e de classe abastada, heterossexual	homens, mulheres, pessoas com deficiência, pobres, doentes, jovens, idosos, cidadãos, camponeses, homossexuais	
	VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO 			

Fonte: Ferdinand (2022, p. 24).

Como visto nas figuras, essas cisões produzem uma pressão pela homogeneização e pela consequente valorização de um único modo de ser e estar no mundo. Ferdinand (2022, p. 204) observa que “o racismo é uma maneira de habitar a Terra que compreende uma engenharia das paisagens ambientais, sociais e políticas”. Sob essa perspectiva, as relações interespecíficas – assim como as distintas cosmologias que sustentam modos outros de habitar o planeta – são profundamente afetadas por essas fraturas.

Essas reflexões apontam para uma estrutura colonial que organiza não apenas as relações entre humanos, mas também as formas de vida e os mundos que habitam o planeta. No entanto, tais dimensões interseccionais ainda são pouco exploradas nas ciências naturais e, de modo semelhante, pouco articuladas de forma interdisciplinar nas ciências humanas – sobretudo quando a escrita parte de corpos dissidentes, situados e implicados nessas violências. Ferdinand (2022, p. 243) analisa, por exemplo, como a animalização de corpos negros e outros corpos racializados se expressa por meio de três processos de captura: a caçada, a transformação em troféu e o enjaulamento – que, por vezes, culmina no abate. O colonialismo e a escravidão, ao produzirem tais regimes de desumanização e extração, contribuíram para construir um mundo fundado na devastação ambiental e na separação entre o humano e o resto da Terra.

Em outras palavras, o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não-humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo. (Ibidem, 2022, p. 10).

O engajamento entre mundos humanos e não-humanos sugere, portanto, novas maneiras de existir e resistir, revelando uma política ativa de não-humanos que buscam, no cenário colonial de cisões e violências, inusitadas e criativas estratégias de sobrevivência e adaptabilidade. Assim como muitos estudos atuais têm buscado um certo protagonismo não-humano, ressaltando a lacuna da participação ativa e situada de humanos, marcados pelos processos de marginalização racial, epistêmica e social. Por meio de corpos colonizados que atravessam processos de animalização, como citado acima pelo autor, fica o questionamento de como eles se situam e participam destas relações interespecíficas.

A conformação de um mundo moderno passa a excluir possibilidades de outras formas de vida, tendo em vista que, neste caso, o termo se refere a um padrão estabelecido por um restrito grupo de pessoas. O filósofo quilombola Antônio Bispo dos Santos (Mestre Bispo), em seu livro “*A Terra dá, a terra quer*” (2023), discute sobre cidades, sua forma Quilombola de viver e habitar a

terra em contraponto ao que ele chama de *cosmofobia*⁸. Neste caso, Bispo diz respeito à invisibilização e anulação destas outras possíveis formas de viver e habitar, causadas pelo colonialismo e seus pensamentos hegemônicos, que direcionam para uma padronização e homogeneização social. As consequências da *cosmofobia* se relacionam ao etnocídio, racismo, especismo, bem como à perda de saberes e fazeres tradicionais, formas de pensar e estar no mundo.

Como exemplo disso, tem-se a construção das cidades modernas⁹ como território arquitetado para exclusividade humana; o autor diz sobre sua criação em convívio com galinhas e outros animais, além do contato direto com a terra, que causaria horror às pessoas da cidade, pelo anseio de matar e desinfetar qualquer microrganismo.

A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunidade que nos protege da cosmofobia? A contracolonização¹⁰. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo”. (Santos, 2023, p. 8).

Diante da discussão colonial relacionada ao monoteísmo à cisão entre humanidade e natureza, a autora Anna Tsing, em seu trabalho sobre cogumelos como espécies companheiras e estudos multiespécie, reflete a respeito:

O excepcionalismo humano nos cega. A ciência herdou das grandes religiões monoteístas narrativas sobre a superioridade humana. Essas histórias alimentam pressupostos sobre a autonomia humana e levantam questões relacionadas ao controle, ao impacto humano e à natureza, ao invés de instigar questões sobre a interdependência das espécies(...). E se imaginássemos uma natureza humana que se transformou com variadas teias de dependência entre espécies? *A natureza humana é uma relação entre espécies*. (Tsing, 2015, p. 184).

Frente à evocação destas vozes, torna-se evidente que as próprias fundações conceituais da biologia moderna foram estruturadas a partir de epistemologias coloniais e eurocêntricas. Entre os conceitos centrais que emergem nesse contexto, destaca-se o de *espécie*, cuja formulação e reformulação ao longo dos séculos têm sido objeto de debates significativos na história natural, na filosofia e nas ciências biológicas (González, 2018, p. 492).

Retomando a discussão sobre a modernidade e sua “invenção” do animal, observa-se que esse conceito não apenas organiza classificações biológicas, mas também legitima divisões ontológicas que sustentam hierarquias entre formas de vida. Assim, o conceito de espécie, longe de

⁸ Também para Bispo, a palavra cosmofobia é um “vírus pandêmico”, uma variante da palavra *desenvolvimento*, que é o que desconecta (Santos, 2023, p. 3).

⁹ Saliento que, neste caso, a crítica se trata das cidades modernas e seu paradigma urbanístico, que está relacionado a uma ideia de progresso e ao ‘mito civilizatório’ como movimento excludente de seres não-humanos.

¹⁰ O contracolonialismo é um mecanismo de defesa e resistência à colonização. Segundo Bispo, populações quilombolas e indígenas nunca aceitaram a colonização, portanto, são contracoloniais e não decoloniais. Para Santos (2023, p. 36) o contracolonismo é também um modo de vida que ninguém tinha nomeado, como o modo de vida indígena, quilombola, banto, iorubá.

ser uma categoria neutra, revela-se como instrumento de uma lógica classificatória que reforça as cisões entre humano e animal, natureza e cultura – reproduzindo, por sua vez, os paradigmas excludentes da racionalidade moderna colonial.

3. De espécies a parentes e companheiras

Uma fonte importante para o questionamento da noção rígida de espécie é a teoria da simbiose desenvolvida por Lynn Margulis em 1966, que propõe que a evolução não é movida apenas pela competição, mas também – e sobretudo – pela cooperação entre organismos distintos (Tsing, 2021). Sua teoria da endossimbiose seriada revela que as células eucarióticas, base da vida complexa, são o resultado da incorporação simbiótica de bactérias primitivas. Essa perspectiva desafia a ideia de espécies como entidades autônomas e estáveis, sugerindo que a vida se constitui a partir de redes de interdependência.

Essa noção dialoga com a proposta de Anna Tsing, que, ao investigar ecologias precárias no Antropoceno, propõe pensar a vida como algo que *emerge no entre*, na convivência entre espécies diversas. Essa concepção, que aproxima ciência e pensamento ecológico pós-antropocêntrico, reforça a crítica à ideia de espécie como uma categoria estanque e hierárquica, e abre espaço para formas de vida que são tecidas em meio a encontros, trocas e simbioses – seja no nível celular, ecológico ou ontológico.

Donna Haraway (2022) oferece, nesse contexto, uma ruptura e um emaranhamento conceitual. Em *Quando as espécies se encontram*, a autora associa ‘espécie’ a ‘companheira’, enfatizando um caráter mais amplo e relacional que vai muito além dos “animais de companhia”. “Espécie diz respeito à dança que une parentes [...]. Amarrar companheiro e espécie juntos no encontro, no olhar e no respeito é entrar no mundo do *devir-com*¹¹, onde o que está em jogo é exatamente quem e o que são” (Haraway, 2022, p. 28-31).

Algumas atribuições são comumente utilizadas para categorizar o termo sobre quais espécies estamos nos referindo, como: espécies selvagens, espécies invasoras, espécie ameaçada, espécie doméstica. A palavra espécie também estrutura os discursos conservacionistas e ambientais, com suas “espécies ameaçadas”, que funcionam simultaneamente para dar valor e evocar a morte e a extinção, de modo parecido com as representações coloniais do indígena, sempre em processo de

¹¹ Neste caso, a autora está utilizando *Devir-com*, adaptado de Vinciane Despret, uma articulação de, “ser com” no trabalho de Despret (2004), *The Body We Care for: Figures of Antropo-zoo-genesis*. *Devir-com* foi cunhado por Despret e desenvolvido mais tarde por Haraway; diferente do devir deleuziano, como citado em seu livro *Mil platôs*, mas de tornar-se-outro-com-outro, em presença de outro, geralmente animal (Fausto; Carid Naveira, 2021).

desaparecimento (Haraway, 2022, p. 29). A autora articula a resignificação do conceito de *espécie*, em sua estrutura de origem, pode trazer a ideia de separação ou de seres da ‘mesma espécie’ apenas como algo idêntico que estaria duplicado, de maneira reducionista e mecanicista.

Em suas articulações a respeito de ‘espécie companheira’, a autora busca dar a ideia de aproximação, traz mais familiaridade e inclui não só mamíferos próximos como cães, gatos, cavalos, mas também outras formas de coabitação em nossos próprios corpos, como vírus, fungos, bactérias e sua extensão como um grande sistema relacional. O conceito multiespécie foi cunhado por Donna Haraway em seu livro *Quando as espécies se encontram* (2022). Útil por não centralizar o humano como referência, colocando a multiplicidade e diversidade de organismos que vivem e estabelecem relações uns com os outros (Price; Chao, 2023). Essas novas nomenclaturas auxiliam no fato de que a vida na Terra está interconectada por muitos seres além dos humanos. “O trabalho de Donna Haraway provê um ponto de partida crucial para a *virada específica (species turn)* na antropologia” (Kirksey; Helmreich, 2010, p. 275).

A etnografia multiespécie é um dos desdobramentos dessa virada, ao considerar outros seres – animais, plantas, fungos, rios, bactérias – como entes e agentes de ecologias mútuas. Assim como Haraway e Despret, outras cientistas têm trabalhado para pensar a respeito de outras bases ontológicas. No salão multiespécie (*Multispecies Salon*) – uma série de debates, mesas redondas, eventos e artes nos encontros anuais da Associação Americana de Antropologia nos anos de 2006, 2008 e 2010 – foi um dos locais principais em que esta discussão tomou maiores proporções (Kirksey; Helmreich, 2010).

Mas as relações entre humanos e não humanos, e o reconhecimento de suas interdependências, não são invenções recentes. Povos originários há muito articulam cosmologias que desafiam a ontologia ocidental. Como exemplo, o filósofo originário Ailton Krenak, por meio do pensamento indígena, questiona o pensamento tradicional europeu e o que os ocidentais reconhecem como ‘filosofia’ e seus modos de vida. Em sua obra “*O futuro é ancestral*”, o autor descreve o pensamento de seu povo e sua cosmologia sobre outros seres vivos, como o Rio Doce, nomeado de *Watu*¹². Para os Krenak, o rio é um ‘ser’, ente e agente, muito além de qualquer categoria estabelecida pela ciência moderna.

Os rios, esses seres que sempre habitaram os mundos em diferentes formas, são quem me sugerem que, se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui. Gosto de pensar que todos aqueles que somos capazes de invocar como devir são nossos companheiros de jornada, mesmo que imemoráveis,

¹² Para os indígenas Krenak, *Watu* é o nome dado ao Rio Doce, que é um parente, um irmão mais velho, um Avô, que alimenta e orienta o povo Krenak. Para a indígena Shirley Krenak “*Watu* não é só água que corre pelo vale, ele é vida, ele é ser humano” (Caldeira; Amaral, 2020).

já que a passagem do tempo acaba se tornando um ruído em nossa observação sensível do planeta. (Krenak, 2022, p. 11).

O pensamento colonial, com suas bases na hierarquização, também tende a colocar outros seres e a própria natureza como vítimas ou dependentes tanto do seu uso pelos humanos quanto de sua salvação, como a infantilização de outros animais ou ao uso de termos como sustentabilidade ou a ideia de uma ‘ecologia’, que acabam por demonstrar um desengajamento das relações entre humanidade e os demais mundos.

Na obra “*A queda do Céu, palavras de um Yanomami*”, Davi Kopenawa relata seu modo de vida pela complexidade e sabedoria de seu povo e a denúncia à destruição ocorrida desde a chegada dos brancos. Para Kopenawa, a ‘ecologia’ nunca esteve separada de seu modo de vida, como citado no trecho:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto nós *xapiris*¹³, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio a existência na floresta, longe dos brancos, tudo o que ainda não tem cerca. As palavras da ecologia são nossas antigas palavras; as que *Omama* (o demiurgo yanomami) deu a nossos ancestrais. Os *xapiri* defendem a floresta desde que ela existe. Sempre estiveram do lado de nossos antepassados, que por isso nunca a devastaram. Ela continua bem viva, não é? Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventam novas palavras para proteger a floresta. (Kopenawa; Albert, 2019, p. 16).

Confluindo com a ideia de Haraway de espécies e ‘parentes’¹⁴, ontologias ameríndias também designam o termo ‘parente’ a outros indígenas ou mesmo outros animais, seres e existências, como o Rio (água), Montanha, fogo, terra, ar. Descola (2015) afirma que tais interações entre humanos e não-humanos partem de relações em que a troca e subjetividade podem ser estabelecidas por amizade, sedução ou hostilidade – animais e espíritos possuem características sociais, regras e códigos éticos, ainda que em corpos diferentes dos humanos, ambos possuem o mesmo tipo de alma.

Abrindo espaço para a fluência de outras ontologias, podemos perceber relações que dialogam com as diferenças e semelhanças entre outras formas de vida e maneiras, muito distinto do processo de antropomorfização do não-humano na cultura colonial capitalista; portanto, quando *Watu* ou outro animal não-humano são lidos como ‘humanos’ ou ‘pessoas’ por povos indígenas, existe uma percepção distinta do que seria esta mesma leitura para o não-indígena.

No caso das relações entre humanos e não-humanos por meio das cosmologias de outros povos, vale ressaltar que também partem de outras as referências do que viria a ser um ‘ser

¹³ Para o povo Yanomami *Xapiris* são os espíritos guardiões e protetores da floresta.

¹⁴ ‘Parente’, para alguns povos indígenas brasileiros, também é uma designação apropriada pelo movimento indígena para indicar o compartilhamento de interesses comuns entre diferentes povos originários.

humano’. Neste caso, devemos ampliar essa discussão para humanidades¹⁵, que busca romper com o determinismo sobre como deveria ser um ‘humano’. Descola (2015) descreve a relação dos povos no norte e sul das Américas e Sibéria e o animismo como a continuidade de almas e descontinuidade de corpos, como no trecho abaixo:

Pessoas humanas e não-humanas possuem uma visão integralmente cultural de sua esfera de vida porque compartilham do mesmo tipo de interioridade, mas o mundo que cada uma destas entidades percebe e usa é diferente, pois empregam equipamentos corporais distintos. (...). É quando animais e plantas revelam sua interioridade sob uma forma humana, buscando a comunicação com humanos – geralmente em sonhos e visões – ou quando humanos – normalmente xamãs e especialistas ritualísticos vestem roupas animais com o objetivo de visitar comunidades animais. (Descola, 2015, p. 13).

Para além de uma única forma de pensar e estar no mundo e da romantização sobre uma ‘forma correta’, busco aqui apenas ressaltar minimamente a existência de outras possibilidades e mundos. É importante também considerarmos a complexidade e diversidade dos povos originários e suas cosmologias, linguagens, territórios e transformações. Durante muitos séculos e até mesmo na atualidade, a ciência moderna ocidental considera a superação de sua condição de animalidade para a chamada civilização. Assim os originários também eram chamados de povos primitivos ou caçadores-coletores e eram considerados os que ‘viviam como animais’. Esta discussão torna-se de extrema importância para que, posteriormente, outras possibilidades de compreensão, por exemplo, do que poderia vir a ser a comunicação e relação entre humano e outros animais.

Ingold (2022) descreve a percepção de Darwin por citações de anotações em seu diário pessoal. Ao encontrar os habitantes da Terra do Fogo, indígenas da região do extremo sul, hoje conhecida como Argentina, Darwin acreditava que tais povos necessitavam inevitavelmente de progresso em direção à civilização. Nos quesitos religião, lei e linguagem, estariam em um nível muito abaixo de uma verdadeira existência humana, equiparados a animais. “Biologicamente, Darwin parece estar dizendo, essas pessoas são certamente humanas, somos da mesma espécie, mas, em nível de civilização, estão longe de serem humanos para que sua existência seja equiparada à dos humanos” (Ingold, 2022, p. 63, tradução própria).

Como um exemplo bastante conhecido da ciência, temos o cavalo conhecido como “Hans, o esperto”. O caso chamou a atenção no início do século XX. Seu treinador e proprietário – o matemático Von Osten – realizou vários experimentos demonstrando que Hans sabia responder a questões de aritmética, notas musicais e letras. Posteriormente, o psicólogo Oskar Pfungst descobriu

¹⁵ Aqui o termo humanidades se refere à necessidade de pensar na diversidade de povos, culturas, línguas e suas cosmologias, contrário a uma ‘humanidade’ ou um ‘humano’ que direciona a uma categorização hegemônica, eurocêntrica, branca cisgênero e masculina.

que o cavalo respondia às questões a partir da leitura das mínimas alterações de postura corporal de Osten (Leblanc, 2013). Como mencionado por Despret sobre a inteligência de Hans:

O que Tolstói descreveu é hoje conhecido como fenômeno da “isopraxis”. Seguindo Tolstói, podemos sugerir que o maior talento de Hans era ser capaz de mudar de um sentido (o sentido da cinestesia) para outro: o visual. Cavalos talentosos geralmente lêem sua pele e seus músculos; Hans conseguia ler todos esses sinais visualmente. Hans era realmente talentoso. Quem influencia e quem é influenciado, nesta história, são questões que não podem mais receber uma resposta clara. Ambos, humano e cavalo, são causa e efeito dos movimentos um do outro. Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados. Ambos incorporam a mente um do outro. (Despret, 2004, p. 115).

A autora Despret (2021) também dá o exemplo do comportamento de carneiros que se batem frontalmente com chifres, fazendo um barulho tremendo. O que é possível fazer para chamar a atenção das fêmeas ao redor quando não se tem mãos para bater palmas e reunir todo mundo? Após ou antes da briga, em um gesto de reconciliação, apenas os carneiros que têm vínculo de amizade uns com os outros ainda fazem um gesto de esfregar a testa e bochechas um no outro (Ibidem).

A história do cavalo Hans e outros que não-humanos traz à tona a crítica sobre a tentativa de classificar formas de inteligência e comunicação de outros animais por uma perspectiva antropocêntrica. O atributo de inteligência ou esperteza era atribuído a Hans pelo imaginário de similaridade de comportamentos comuns de homens com certo grau de instrução e cultura europeia, tal como fazer contas e saber o alfabeto; neste caso, observamos o alto grau de incompreensão sobre outras formas de existir e estar no mundo, atribuindo valor apenas a comportamentos absolutamente estritos de um certo grupo de seres humanos. Fica o questionamento sobre como ainda hoje a ciência etnocêntrica¹⁶ repete situações semelhantes à do cavalo Hans, um viés que tem como centro parâmetros de mundo estritamente humano.

Considerações Finais

A categoria de espécie, longe de ser neutra, revela-se como um pilar central da lógica classificatória moderna e colonial. Tal noção, consolidada no pensamento científico ocidental, ancora-se em pressupostos evolucionistas, antropocêntricos e hierarquizantes que serviram para definir o que conta como “vida” e, sobretudo, quem pode ser reconhecido como “humano”. Ao longo deste trabalho, procurei demonstrar como esse conceito opera não apenas como um instrumento da biologia, mas como uma tecnologia política de separação e controle. A partir de autoras e autores como Donna Haraway, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim

¹⁶ Coloco aqui “etnocêntrico” como um único grupo que estabelece como superior aos demais, neste caso a cultura colonial eurocentrada.

Ingold e Vinciane Despret, foi possível traçar caminhos alternativos às epistemologias hegemônicas.

Na primeira seção, destaquei as raízes filosóficas dessa categoria – do essencialismo ao nominalismo –, mostrando como a busca por essências fixas e formas puras atravessou o pensamento ocidental e moldou a compreensão moderna da vida. Em seguida, analisei como a cisão entre humano e animal, intensificada pela modernidade e pelo colonialismo, sustentou práticas especistas e raciais de exclusão. Seres humanos marginalizados, assim como animais e outros seres vivos, foram enquadrados dentro de uma mesma lógica de hierarquização ontológica.

As perspectivas de autoras e autores como Donna Haraway, Anna Tsing, Lynn Margulis, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Philippe Descola, Tim Ingold e Vinciane Despret ofereceram caminhos para pensar além dessas fronteiras. Margulis mostrou que a vida não evolui por competição, mas por cooperação – o que desestabiliza a própria ideia de espécies autônomas. Tsing e Haraway expandem esse pensamento ao imaginar mundos multiespécie, tecidos por interdependências e reciprocidades. Já as cosmologias ameríndias, nas vozes de Krenak e Kopenawa, revelam modos de existência que reconhecem parentescos entre humanos, rios, animais e espíritos, desafiando as dicotomias do pensamento ocidental moderno.

Constato, a partir dessas leituras, que outras formas de habitar a Terra – que não a colonial e hegemônica – seguem invisibilizadas e submetidas a violências sistemáticas, fenômeno que Santos e Pereira (2023) denominam *cosmofobia*. Há, contudo, uma pluralidade de saberes que insiste em florescer, mesmo sob o peso da negação. O pensamento ameríndio, por exemplo, mostra que o rio não é recurso, mas parente; que a floresta não é cenário, mas comunidade viva. Essas cosmopercepções evidenciam que o humano não é o centro do mundo, mas um entre muitos modos de vida possíveis.

Portanto, as referências e limitações estabelecidas sobre o que é um humano, ou o que é a floresta ou os animais, trazem à tona um mundo que, como descrito por Debaise (2019), foi ‘inventado’ por um certo grupo de pessoas, diretamente relacionadas também ao colonialismo e sua forma de habitar a terra. A partir de outras ontologias, é possível perceber outras ‘formas’ do outro e de si mesmo, o que torna possível que ‘outros mundos’ existam. Ressalto, a partir das considerações finais deste trabalho, que não se buscou colocar uma forma correta de perceber o mundo, mas a abertura para as *cosmopercepções*¹⁷ de muitas existências sobre o risco de serem ameaçadas e invisibilizadas pela opressão de uma narrativa única.

¹⁷ Cosmopercepção é um termo que descreve a forma como diferentes grupos culturais concebem o mundo, de forma mais inclusiva do que a cosmovisão. A socióloga nigeriana Oyèrónke Oyèwùmí propôs o conceito.

A noção moderna de espécie compartilha fundamentos com o pensamento colonial ao estabelecer separações rígidas e hierarquias entre humanos e não-humanos, ecoando a lógica de dominação que classificou povos indígenas como menos humanos ou próximos da animalidade (Ingold, 2022). Essa concepção ignora redes de interdependência fundamentais para a vida, como demonstrado pela teoria da simbiose de Lynn Margulis, e reforça uma visão antropocêntrica que mede a inteligência e o valor dos seres a partir de parâmetros exclusivamente humanos, como no caso do cavalo Hans (Despret, 2004). Ao negar outras ontologias, como aquelas presentes nas cosmologias indígenas – em que rios, animais e espíritos são parentes e agentes –, a noção convencional de espécie sustenta um modelo de mundo excludente, tal como apontam Krenak (2022) e Kopenawa (2019). Questionar essa noção é, portanto, também descolonizar as formas de conhecer, conviver e habitar mundos.

Não se trata, portanto, de propor uma nova verdade sobre o que é o humano, o animal ou a natureza, mas de cultivar a abertura necessária para que múltiplas formas de existir possam coexistir. Pensar para além da espécie exige desaprender o olhar único da modernidade e reaprender a escutar as vozes – humanas e não humanas – que tecem o mundo em sua diversidade. Esse exercício implica reconhecer que a vida não se sustenta em hierarquias, mas em vínculos, e que cada ser, em sua diferença, participa da construção contínua do comum. Assim, pensar para além da espécie é também um gesto ético e político: um convite a coabitar a Terra com mais responsabilidade, reciprocidade e imaginação, permitindo que outros mundos – já existentes, ainda que silenciados – possam, enfim, respirar.

Referências bibliográficas

DEBAISE, Didier; SILVA, Fernando Silva e. O Universo Perspectivista: Natureza e subjetividade na metafísica contemporânea. **Das Questões**, v. 7, n. 1, p. 84-95, 2019.

DESCOLA, Philippe. Além de natureza e cultura. **Tessituras**, Pelotas, v. 3, n. 1, p. 7–33, 2015.

DESPRET, Vinciane. **Autobiografia de um polvo: e outras narrativas de antecipação**. São Paulo: Bazar do Tempo, 2022.

_____. **O que diriam os animais?** São Paulo: Ubu Editora, 2021.

_____. The Body We Care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. **Body & Society**, v. 10, n. 2–3, p. 111-134, 2004.

ERESHEFSKY, Marc. **The Poverty of the Linnaean Hierarchy: A Philosophical Study of Biological Taxonomy**. 1. ed., Cambridge University Press, 2000.

- FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. Ubu Editora, 2022.
- GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; DAVIDSON, Martina. **Alianzas salvajes**. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. Desbordes, 2023.
- GONZÁLEZ, Favio. El problema de la especie a 150 años de El origen. In: ABRANTES, P. (Org.). **Filosofia da Biologia/Filosofia de la Biología**. Seropédica: Editora do PPGFIL-UFRRJ, p. 492-532, 2018.
- HARAWAY, Donna. **Quando as espécies se encontram**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- INGOLD, Tim. **Imagining for real: essays on creation, attention and correspondence**. Routledge, London, 2022.
- _____. **The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill**. Routledge, London, 2000.
- KIRKSEY, S. Eben.; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. **Cultural Anthropology**, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2019.
- KRENAK, A. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LEBLANC, M.-A. The Mind of the Horse: An Introduction to Equine Cognition. In: **The Mind of the Horse**. Harvard University Press, 2013.
- LUGONES, María. Hacia un feminismo descolonial. **La Manzana de la Discordia**, v. 6, n. 2, p. 105-117, 2011.
- MAHNER, Mahner.; BUNGE, Mario. **Foundations of Biophilosophy**. Springer Science & Business Media, 1997.
- MAYDEN, Richard Lee. A Hierarchy of Species Concepts: The Denouement in the Saga of the Species Problem. In: CLARIDGE, M. F.; DAWAH, H. A.; WILSON, M. R. (ed.). **Species: The units of diversity**. Chapman & Hall, p. 381-423, 1997.
- PRICE, Catherine.; CHAO, Sophie. Multispecies, More-Than-Human, Nonhuman, Other-Than-Human: Reimagining idioms of animacy in an age of planetary unmaking. **Exchanges: The Interdisciplinary Research Journal**, v. 10, n. 2, p. 177-193, 2023.
- SANTOS, A. B. DOS; PEREIRA, S. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo, Ubu Editora, 2023.
- TSING, Anna. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 177-201, 2015.
- _____, Anna. **O cogumelo no fim do mundo: sobre a possibilidade de vida nas ruínas do capitalismo**. Tradução de Débora Landsberg. São Paulo: n-1 edições, 2021.

A EDUCAÇÃO COMO OPOSIÇÃO À TECNOFILIA: JACQUES ELLUL E NEIL POSTMAN FRENTE AO SONHO DE FUGA DO MUNDO

EDUCATION AS AN OPPOSITION TO TECHNOPHILIA: JACQUES ELLUL AND NEIL POSTMAN FACING THE DREAM OF ESCAPING THE WORLD

Marcelo Capello Martins¹

Resumo: O artigo visa apresentar o sonho de fuga do mundo como um exemplo hiperbólico de tecnofilia em nossos tempos, utilizando a perspectiva de Jacques Ellul sobre a técnica e a de Neil Postman sobre a educação para criticá-lo. Nossa tese é de que a educação constitui um possível contraponto às tendências aceleracionistas da tecnologia na sociedade. Ellul é frequentemente taxado como pessimista por seus críticos no que diz respeito aos avanços do fenômeno *la technique*, sendo um grande crítico do discurso proselitista da técnica, ao qual chamaremos adiante de discurso tecnófilo. O artigo elucidará como os sonhos de fuga do planeta, exemplificados pelas viagens interplanetárias e as experiências com realidade virtual, são expressões do chamado blefe tecnológico, para usar o termo escolhido por Ellul em seu livro *Le Bluff Technologique*. Em contraponto, apresentaremos uma das propostas educacionais de Postman como um antídoto aos sonhos de fuga do mundo, reforçando nossa tese. As duas primeiras seções do artigo são dedicadas à descrição e crítica dessas duas modalidades de fuga. Na seção 1, analisamos as promessas de escapar do planeta Terra e, quem sabe, migrar para outros, como Marte. Mostraremos, na seção 2, como a digitalização do mundo cotidiano pode significar a formação de um novo meio[milieu] da história humana, tomando como principal referência um artigo do professor Kevin Garrison, que discute a “teoria dos três meios” de Ellul. Por fim, a seção 3 e a seção 4 se dedicam respectivamente ao estudo da função termostática da educação, defendida por Postman, e sua aplicação à questão da fuga do mundo, colocando em diálogo as obras do estadunidense e de Ellul.

Palavras-chave: Jacques Ellul, Neil Postman, técnica, educação, tecnofilia

Abstract: *This paper aims to present the dream of escaping the world as a hyperbolic example of technophilia in our times, using Jacques Ellul's perspective on technology and Neil Postman's perspective on education to critique it. Our thesis is that education constitutes a possible counterpoint to the accelerationist tendencies of technology in our society. Ellul is often labeled a pessimist by his critics regarding the advances of the phenomenon la technique, and he is a strong critic of the proselytizing discourse of technology, which we will henceforth refer to as technophilic discourse. The article will elucidate how dreams of escaping the planet, exemplified by interplanetary travel and virtual reality experiences, are expressions of the so-called technological bluff, to use the term chosen by Ellul in his book Le Bluff Technologique. In contrast, we will present one of Postman's educational proposals as an antidote to dreams of escaping the world, reinforcing our thesis. The first two sections of the article are devoted to describing and critiquing*

¹ Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Lattes: <https://lattes.cnpq.br/1216804155945867>. E-mail: marcelocapello1998@gmail.com.

these two forms of escape. In section 1, we analyze the promise of escaping planet Earth and, perhaps, migrating to others, such as Mars. In section 2, we show how the digitalization of the everyday world can signify the formation of a new milieu of human history, drawing primarily on an article by Professor Kevin Garrison, which discusses Ellul's "theory of the three milieus". Finally, sections 3 and 4, respectively, study the thermostatic function of education, proposed by Postman, and its application to the question of escaping the world, connecting the works of the American scholar and Ellul.

Keywords: *Jacques Ellul, Neil Postman, technique, education, tecnophilia*

Introdução

Jacques Ellul é um dos autores que mais escreveu sobre a técnica, sempre de forma crítica e preocupada, com uma abordagem que mobiliza diferentes áreas das ciências humanas. Seu primeiro grande livro, *La Technique ou l'enjeu du siècle*, foi traduzido para o inglês como *The technological society*, e no Brasil recebeu o título *A técnica e o desafio do século*. Trata-se de um estudo extenso das características essenciais e do desenvolvimento do conceito e fenômeno da técnica, abordando aspectos históricos, sociológicos e filosóficos.

A definição mais sucinta de técnica aparece no prefácio à primeira edição norte-americana do livro, em 1964: “a técnica é a *totalidade de métodos que obtemos racionalmente, tendo absoluta eficiência* (em um dado estágio de desenvolvimento) em *todos* os campos da atividade humana” (Ellul, 1964, p. xxv, tradução nossa).

Trata-se, portanto, de um fenômeno que vai além da simples produção de dispositivos, da tecnologia em uso em uma dada época e da mera operação de realizar uma atividade de maneira eficaz. A técnica pode ser entendida como a mentalidade de buscar racionalmente a maior eficiência. Uma mentalidade que, segundo o autor, se estendeu para toda a sociedade. Para Ellul, a ausência de uma reflexão aprofundada sobre os fins que esperamos alcançar é um sintoma do avanço irrefreado desta mentalidade do mundo ocidental que se manifestava em diferentes áreas. Os avanços técnicos tornaram-se meramente causais, irrefletidos e acelerados, algo que o autor explica a partir de uma extensa caractereologia da técnica, na qual aponta para 7 características principais do fenômeno técnico.²

Nosso interesse, no entanto, não é problematizar a técnica exatamente, mas sim o discurso que a acompanha e a promove irreflexivamente, isto é, o discurso de que a técnica possui a solução para todos os problemas, de que ela é a chave para o progresso e que deve ser aprimorada e acelerada a qualquer custo. Tal discurso é o que chamamos no presente artigo de *tecnofilia*. A premissa é a de que esse discurso não foi reduzido, pelo contrário, ganhou projeção ainda maior desde que Ellul publicou o seu último grande livro que lida diretamente com o tema: *Le bluff technologique*, mais conhecido em língua inglesa como *The technological bluff*.

² É no segundo capítulo de *A Técnica e o Desafio do Século* que Ellul descreve as 7 características pela primeira vez. Ele viria a retomá-las em momentos esporádicos de sua obra no futuro. Quanto às características em si, nos limitaremos a mencioná-las nesse artigo, a saber: racionalidade, artificialidade, automatismo, auto crescimento, unicidade, universalismo e autonomia. Para uma explicação introdutória dessas características, recomendo a seguinte referência: MOCELLIN. Jacques Ellul: a construção do conceito de técnica moderna; In: *Filosofia da Tecnologia: seus autores e seus problemas*, 2020.

A tese desse livro já havia sido discutida anteriormente em livros como *The technological society*, *The technological system* e *Propaganda*, mas é apenas no momento em que se refere ao discurso sobre a técnica como um “blefe” que Ellul enfrenta a tecnofilia mais diretamente. A tese é bem explícita: ao apresentar a técnica como a solução última e mais eficiente para tudo, esse tipo de discurso está blefando de diferentes maneiras. Acima de tudo, esse blefe sugere que tudo seja tratado como uma questão técnica. Nas palavras do próprio Ellul (Ellul, 1990, p. xvi, tradução minha): “o blefe consiste em organizar tudo em termos de progresso técnico”.

Reiterando nossa nomenclatura, optaremos por nomear esse mesmo discurso blefador de “discurso tecnófilo”, tendo em vista a glorificação que ele faz da técnica e sua busca por perpetuá-la em todos os meios possíveis. A proposta desse artigo é indagar: quais são os perigos desse discurso quando ele é proferido de forma mais extrema? Mais especificamente, o artigo aborda o seguinte tópico: quando o amor pela técnica se manifesta em uma proposta entusiasmada de fugir do planeta, que coisas valiosas e questões ético-sociais relevantes estão sendo ignoradas? Assim, tomarei como exemplos a exploração do espaço pela ciência e os avanços em realidade virtual como duas formas de propor a libertação do ser humano do planeta que habita. Não se trata de discutir a plausibilidade de nos tornarmos uma espécie interplanetária ou de vivermos inteiramente em um universo virtual e simulado. Trata-se de questionar os já existentes discursos que defendem tais hipóteses e que dão consideração mínima aos possíveis problemas que podem derivar dele, com o objetivo de *elucidar os perigos de aderir a sonhos tecnófilos de forma acrítica*. Baseando-nos em uma perspectiva elluliana, vejamos o que as mudanças advindas destas propostas representam para o ser humano e o mundo.

Além disso, veremos como a proposta de *uma educação que seja autoconsciente de sua presença dentro da sociedade técnica pode ser um bom antídoto à tecnofilia*. Neste último passo farei referência constante às obras do pensador e educador estadunidense Neil Postman. Grande leitor de Ellul, Postman ajudou a trazer notoriedade para a obra do francês ao aproximá-lo da área de estudos denominada ecologia das mídias. Buscarei mostrar como a denominada visão termostática da educação proposta por Postman pode ser um bom antídoto às tendências tecnófilas em crescimento.

Tendo em vista nossa proposta e objetivo, o artigo seguirá os seguintes passos. Dedicamos a primeira seção à explicação básica da teoria dos três meios de Ellul e, principalmente, à crítica das propostas de fuga do mundo que envolvem, literalmente, retirar-se do planeta Terra, como as propostas de colonização de Marte. Na segunda seção, analisamos uma outra modalidade de fuga do mundo: a Realidade Virtual. Nesse caso, analisaremos os argumentos do professor Kevin Garrison

sobre um possível quarto meio da história humana, a saber, o meio virtual. Na seção 3, estudamos como funciona a proposta de uma educação termostática, segundo Neil Postman, tendo em vista o papel fundamental da educação para lidar com questões sociais tais como os avanços tecnológicos. Por fim, discutimos a ideia de “espaçonave terra” de Postman como uma narrativa capaz de enfrentar os sonhos de fuga do mundo, colocando-a em diálogo com as ideias de Ellul.

1. Fuga do mundo: as viagens ao espaço

A filósofa Hannah Arendt começa o seu clássico livro *A Condição Humana*, de 1958, apontando para um acontecimento que foi determinante para a modernidade: o lançamento da sonda Sputnik no espaço em 1957. A reação do público é relevante, pois havia uma sensação de “alívio ante o primeiro ‘passo para a fuga dos homens de sua prisão na Terra’” (Arendt, 2019, p. 1). Segundo a autora, o evento e a reação desencadeada expressam um dos antigos sonhos da humanidade, a fuga do mundo. Arendt não apenas põe em questão o desejo de fuga, mas o situa dentro de uma série de pretensões humanas advindas da ciência e, principalmente, da técnica:

Desde já algum tempo um grande número de investigações científicas tem buscado tornar “artificial” também a vida e cortar o último laço a manter até o homem entre os filhos da natureza. O mesmo desejo de escapar do aprisionamento à Terra manifesta-se na tentativa de criar a vida em uma proveta (...); e suspeito que o desejo de escapar à condição humana também subjaz à esperança de prolongar a duração da vida humana para além do limite dos 100 anos. (Arendt, 2019, pp. 2-3).

Como Arendt percebe de forma perspicaz, o sonho de livrar o humano do planeta é essencialmente dependente da técnica. Se o humano surgiu em meio à natureza na Terra, a proposta de transformar a espécie em uma viajante interplanetária necessita de um aporte técnico que possibilite a vida em condições não naturais, mas sim artificiais. Neste sentido, a própria técnica se torna o ambiente em que vivemos, não apenas um elemento dentro de um contexto maior.

Essa hipótese seria uma versão extrema de algo que Jacques Ellul descrevia também nessa época. O pensador francês aponta que o fenômeno técnico constitui em si um novo ambiente no qual nós, humanos, vivemos e sobrevivemos. Por exemplo, as cidades são uma espécie de ambiente artificial, um produto técnico de larga escala que veio para substituir o ambiente natural (Ellul, 1981, p. 59).

Em mais de uma oportunidade, Ellul destacou a sua teoria dos três meios [*milieu*], que esclarecem o tema em discussão aqui. Segundo o autor, um “meio” [*milieu*] é mais do que um simples ambiente no qual os indivíduos se encontram. Ele é “o lugar a partir do qual os meios de sobrevivência são definidos” (Ellul, 1981, p. 59, tradução nossa). Isso significa que o meio designa

nossas condições de sobrevivência, traz perigos à nossa existência e, portanto, nos força a se adaptar às suas próprias condições.

De acordo com Ellul, a história humana passou por três meios até o momento em que escrevia: o meio natural, que deu lugar ao meio social e, por fim, o meio técnico. Ellul explica que antes da formação de sociedades organizadas o ser humano se encontrava em contato imediato e constante com a natureza, dependendo de suas habilidades de lidar com os perigos nela presentes para sobreviver. Desta forma, os humanos podiam conseguir comida pela caça e podiam se reunir para outras tarefas semelhantes. Por outro lado, precisavam lidar também com os perigos de animais selvagens e da escassez (Ellul, 1981, p. 60).

O ser humano conseguiu uma forma mais eficiente de lidar com esses perigos: a formação de sociedades. Assim, passaram a mediar sua relação com a natureza e entre si mesmos através da organização. Aqui as técnicas começaram a se tornar mais presentes na vida humana, mas ainda subordinadas a outros imperativos e funções. Ellul explica:

As técnicas eram apenas meios, instrumentos. Elas não eram totalmente invasivas. Os grandes problemas eram aqueles relativos à organização da sociedade, da forma política a ser escolhida, a distribuição do labor e da riqueza, a circulação de informação e a manutenção da coesão entre os grupos. Assim, a sociedade era o ambiente que permitia que os seres humanos vivessem e que também causava problemas. (Ellul, 1981, p. 61, tradução nossa).

Nas sociedades o ser humano não se encontra inteiramente separado e alheio ao mundo natural. O ponto é que a organização social serve para mediar a relação entre os indivíduos e a relação humano-natureza. Assim, não se trata de uma substituição de um meio novo que aniquila o anterior, mas antes de uma sobreposição de um novo meio que passa a mediar relações com maior predominância. O meio social é o segundo nesta ordem, servindo como um intermediário entre o meio natural até chegarmos ao terceiro, o meio técnico, que Ellul tanto discutiu ao longo de sua vida.

Antes apenas um elemento comum nas sociedades, a técnica passou para o lugar de protagonista, dando vida ao terceiro meio. Ellul explica que a técnica passou a mediar todas as relações sociais e, mais que isso, passou a moldá-las. Desta forma, os problemas, necessidades e condições da existência humana são definidos pela própria técnica. Ainda que os problemas de ordem natural e social não estejam completamente eliminados, eles tornam-se secundários em relação aos problemas técnicos. Ellul cita como exemplos a existência de terremotos, como problemas naturais, e ditaduras e guerras, como problemas de ordem social (Ellul, 1981, p. 62). Estendendo o pensamento do autor, podemos citar o fato de que a própria técnica parece ter se tornado o principal fator no que tange a esses problemas. Diversas cidades contam com meios

técnicos para antever terremotos e impedir que eles se tornem um problema realmente grave. Na mesma linha, o perigo constante do uso de armas nucleares faz com que a guerra, antes um problema essencialmente social, ganhe maiores proporções devido aos aparatos técnicos com altíssimo potencial de destruição. Em outras palavras, a nova dimensão das capacidades técnicas transforma antigos problemas, sejam eles naturais ou sociais, em questões técnicas acima de tudo.

Se aceitamos a proposta de Ellul e entendemos que as sociedades em que nos encontramos são acima de tudo definidas pela técnica, então o que significa a fuga do mundo pela ótica dos três meios? Há diferentes caminhos para tratar essa questão. Primeiramente, podemos imaginar que a tentativa de “escapar do aprisionamento” do planeta Terra, para retomar as palavras de Arendt, representa o domínio total do meio técnico sobre todos os outros. Supondo que as propostas de colonização do planeta Marte se concretizem, isso significaria para estes colonizadores uma existência 100% dependente dos aparatos técnicos que possibilitam a vida em uma realidade natural completamente diferente de nosso atual planeta. Seja para garantir a simples respiração com trajes e ambientes designados para isso ou no cultivo de alimentos em solo marciano.

Como nos interessa discutir, há um discurso entusiasmado por trás dessas hipóteses. Elon Musk, talvez o homem mais disposto a tornar a fuga do mundo uma realidade, descreve uma de suas empresas da seguinte forma:

O objetivo da SpaceX é revolucionar as viagens espaciais. O objetivo de longo prazo é estabelecer Marte como uma civilização autossustentável assim como também ter um futuro mais excitante. (Musk & Easto, 2022, p. 105).

É notável como a proposta de criar uma civilização autossustentável depende inteiramente de meios técnicos dos mais avançados e, sobretudo, como Musk faz questão de enfatizar, que isso representa “um futuro mais excitante”. Toda a criação dessa civilização passaria por uma ampla rede de técnicas que possibilitariam a vida no outro planeta, desde os foguetes que nos levem para lá, até todos os meios que permitam transformar a natureza do planeta vermelho para possibilitar nossa sobrevivência. Segue-se desta lógica a ideia de progresso, tão comum nos discursos proselitistas tecnológicos. Jacques Ellul destaca que o progresso nos avanços técnicos é meramente causal, isto é, não é pensado na direção de fins humanos, mas ocorre meramente na medida em que “a combinação de elementos precedentes fornece novos elementos técnicos” (Ellul, 1968, p. 100). Isso pode ocorrer tanto para buscar a solução para algum problema técnico criado anteriormente, quanto para estender a capacidade de exploração e de avanços conquistados tecnicamente. Em ambos os casos, há uma perpetuação do fenômeno técnico.

Assim, Musk e tantos outros tratam os avanços na direção da exploração espacial como um mero passo adiante, sem que uma reflexão realmente profunda seja feita acerca do tema e suas múltiplas consequências. Seria isso desejável em termos sociais? Poderiam haver maiores desigualdade sociais ou segregações na medida em que algumas pessoas podem fazer viagens interplanetárias e outras não? *Como passaremos a ver o planeta Terra e a nos relacionar com ele diante dessas possibilidades de fuga?* Ou ainda, o que acontecerá com este planeta se precisaremos recorrer a cada vez mais de seus recursos naturais para construirmos uma rota de saída dele próprio? Essas e outras questões ficam ofuscadas pelo entusiasmo tecnófilo. As palavras de Musk reforçam isso:

Eu estava tentando descobrir por que não tínhamos mandado nenhuma pessoa para Marte. Porque *o passo seguinte óbvio* depois do Programa Apollo era mandar pessoas para Marte... Na verdade descobri que a NASA não tinha planos para mandar pessoas para Marte nem de volta para a Lua. (Musk & Easto, 2022, p. 103, *grifo nosso*).

Por que seria um “passo óbvio” seguir para Marte? A ideia de progresso, embora não dita explicitamente, pode ser percebida por trás dessas afirmações. Se este é um progresso humano ou meramente tecnológico é exatamente a questão que deveria ser colocada aos discursos desse tipo. Afinal, *uma das faces do que estamos definindo como tecnofilia é este tipo de entusiasmo expressado em discursos que não parecem levar em conta possíveis problemas, contratempos e mudanças fundamentais que avanços técnicos podem causar*. Vale notar, também, a maneira aparentemente indignada com que Musk percebe a falta de planos da NASA para seguir enviando humanos a outros corpos celestes.

Mas há, ainda, algo de natural nestas propostas. Marte não é uma invenção humana, não é fruto de nossas invencionices técnicas. Tal como a Terra, ele é um planeta no meio de um universo no qual os seres humanos vieram a existir. Contudo, existem outros caminhos para realizar o sonho da fuga do mundo. Caminhos muito mais tecnófilos³, capazes de fazer do meio técnico o único existente ou, quem sabe, de criar um quarto meio na história humana.

E se fosse possível criar um novo universo? E se fosse possível manipular as leis, a lógica e toda a configuração de seres existentes neste novo universo? Ainda que pareçam exageradas, essas são possibilidades que se imaginam para os diversos avanços nas pesquisas de *Virtual Reality*, a realidade virtual. Se essas promessas são viáveis ou meros devaneios, não nos interessa tanto. O que queremos discutir é o fato de que o discurso entusiasmado acerca dessas possibilidades é um

³ Reiteramos, aqui, o que entendemos por tecnofilia: uma forma de discurso que apenas indica os benefícios da técnica e oculta os prejuízos que ela pode causar, de forma a promover ideias de futuro em que nos tornamos mais dependentes e submissos às nossas tecnologias.

discurso real, tecnófilo e potencialmente problemático, tal como o discurso das viagens interplanetárias.

2. Fuga do mundo: a realidade virtual

O professor Kevin Garrison, da Angelo State University, trata desse tema com muita propriedade. Ele sugere que à teoria dos três meios de Ellul podemos adicionar uma novidade, isto é, um quarto meio: o meio virtual. Em sua argumentação, Garrison chama atenção para quatro fatores que demonstram que já estamos em uma transição do meio técnico para o meio virtual, na medida em que telas e dispositivos do mundo digital são responsáveis por mediar nossa vida cotidiana em diversos momentos. Utilizaremos seu artigo como referência, fazendo uma breve descrição das hipóteses que ele defende,⁴ mas com algumas ressalvas. Primeiramente, a ideia de que o mundo virtual representa um novo meio, distinto do meio técnico, ou um caminho para tal, no sentido elluliano, é discutível. As ideias de Garrison foram criticadas por Hossein Turner, da Ibn Haldun University, em um artigo próprio,⁵ cuja tese é de que o espaço virtual não representa um novo meio, mas é uma parte interior do meio técnico. Uma segunda ressalva necessária é apontar a diferença entre a tese de Garrison e a que proponho aqui. Neste artigo, estamos analisando a proposta tecnófila levada à última instância, isto é, a fuga do mundo rumo ao universo virtual. Portanto, estamos tratando de uma hipótese muito mais extrema que a de Garrison, que, por sua vez, foca na configuração atual deste universo. Que fique claro: é de nosso interesse reunir os argumentos deste autor para pensar na hipótese extrema que analisamos, mas sem precisar tomar partido na discussão sobre o atual status do suposto meio virtual. Assim, vejamos no que consistem os argumentos do autor sobre a predominância da virtualidade.⁶

Um primeiro indicativo da passagem ao meio virtual reside na substituição da ideia de eficiência racionalizada, o imperativo mestre por trás do meio técnico, pela ideia de eficiência evoluída. Com a dita pós-modernidade e a pós-verdade que passaram a ser tema constante nas ciências, a racionalidade humana parece ter perdido seu domínio. No entanto, a eficiência continua sendo um imperativo máximo. O uso frequente de computadores e tecnologias digitais

⁴ O artigo, que muito recomendo, é intitulado “Ellul’s alternative theory of technology: Anticipating the fourth milieu of virtuality”. A referência completa pode ser encontrada na bibliografia ao final deste trabalho.

⁵ Refiro-me ao artigo “The internet as a sacred and irrational space within the Ellulian milieu of ‘technique’”. A referência completa também se encontra ao final.

⁶ Os parágrafos a seguir contêm uma descrição resumida das principais teses do artigo de Garrison sem a apresentação dos contrapontos levantados por Turner. Novamente, para uma compreensão mais ampla da discussão, recomendo a leitura integral de ambos os artigos.

superam qualquer outra maneira racional e pré-determinada de resolver problemas técnicos, isto é, superam técnicas já existentes que dependem da aplicação consciente humana, dando lugar a uma aplicação mais automatizada. Dito de outra forma, a capacidade dos computadores e técnicas digitais de lidar com o fluxo de informações é muito mais acelerada e robusta quantitativamente que métodos anteriores e analógicos, ainda que não sejam perfeitos e apresentem problemas eventualmente. Isso reflete a ideia de Ellul de que a expansão do fenômeno técnico se dá de forma geométrica e não aritmética, de tal forma que os problemas técnicos necessitam de novas resoluções ainda mais técnicas.⁷ E assim, a ideia de uma racionalização da eficiência pelo pensamento e organização humanos dá lugar a esta nova forma de evolução que se reproduz através de simulações de computador e informação digital, novas formas de organizar e otimizar informações úteis. Há uma virtualização do processo de aumentar a eficiência, na medida em que a participação humana vai sendo reduzida cada vez mais e a delegação de processos aos computadores aumenta.

O segundo aspecto deste novo meio, de acordo com Garrison, diz respeito à transformação da linguagem. Afinal, as mídias eletrônicas funcionam de uma forma diferente na transmissão de conhecimento e informação comparadas à oralidade e à escrita. Se o conhecimento científico passava por um longo processo até sua publicação em formato físico e reconhecimento, a internet possibilita uma transmissão direta, quase imediata e em diferentes formatos (vídeo, blogs e etc).

O terceiro fator é, talvez, o mais perceptível: a maior parte da quantidade de informação que recebemos diariamente chega até nós mediada por telas digitais. Se um meio é, como Ellul descreveu, o ambiente que medeia nossa relação com a realidade em seus amplos aspectos, então o argumento de Garrison de que já estamos em transição para um meio virtual ganha força. Basta notar o quão presentes estão as tecnologias digitais em nossa vivência cotidiana, seja como um GPS, um celular ou a Alexa, a famosa assistente virtual da Amazon. Garrison explica:

Em todo lugar encontramos câmeras que nos permitem navegar *virtualmente* nosso ambiente tecnológico que, em grande parte, se tornou complexo demais para qualquer indivíduo o compreender através de métodos educacionais tradicionais. Para Ellul, um meio nos proporciona a vida, e a vida hoje é mais aproveitada e seguramente navegada por aqueles com a informação mais atual e em tempo real. (Garrison, 2012, p. 65, tradução nossa).

O quarto e último fator diz respeito à evolução tecnológica desenfreada que pode dar vida às famosas hipóteses da singularidade e do transumanismo. Se as previsões de Raymond Kurzweil⁸ estiverem certas em alguma medida, pode-se dizer que a tendência, nos termos de nossa discussão a partir da obra de Ellul, é que a interação do ser humano com os três meios anteriores (natural, social

⁷ A este respeito, ver a característica da técnica denominada “autocrescimento” em Ellul (1968, p. 88).

⁸ Ver Kurzweil (2005).

e técnico) se torne ainda mais atípica. Seguindo a argumentação exposta até aqui, isso significa que o humano fundido à máquina terá muito mais interação com o mundo virtual do que com outras esferas da realidade. E, vale lembrar, estamos tratando da hipótese extrema, digna de livros de ficção científica, que é o transumanismo pensado nos seus máximos potenciais, assim como a hipótese mais extrema da realidade virtual seria a completa migração da vida para uma simulação de computador. Tal hipótese, para alguns, não parece tão chocante, mas até mesmo razoável. É o caso do filósofo da mente David Chalmers, que em seu livro mais recente chamado *Reality+* faz a seguinte comparação:

Nos séculos passados, famílias frequentemente se depararam com a decisão: “devemos emigrar para um novo país e começar uma nova vida?” Nos séculos por vir, podemos enfrentar uma decisão equivalente: “devemos mover nossas vidas para um mundo virtual?” Assim como a emigração, a resposta razoável pode frequentemente ser que sim. (Chalmers, 2022, p. 9, tradução nossa).

Cabe à nossa reflexão, agora, retornar ao que já está em questão hoje, e não em um futuro utópico ou distópico, dependendo de quem o analisa. A naturalidade com que Chalmers sugere este futuro pode ser assombrosa para alguém que recusa a tecnofilia, mas ainda assim se trata de um futuro imaginado. O que deve ser discutido atualmente é como pensar em um futuro que não seja tão próximo dos ideais de fuga do mundo, ou seja, um futuro que não seja tecnófilo ao extremo. Sobretudo, trata-se de como pensar este futuro tendo em vista que nos encontramos no meio técnico e, se aceitamos algumas sugestões do professor Garrison, talvez até mesmo entrando no meio virtual, o que reduziria ainda mais nossa conexão com o natural e o social. A quase onipresença das telas e da virtualidade em nossas vidas é, ainda, estimulada pelo discurso daqueles que promovem os dispositivos técnicos. Tecnófilos como Mark Zuckerberg, dono da empresa META, buscam a máxima conexão dos usuários. Eis a proposta do metaverso. Longe de tentar resolver uma questão tão complexa, é de nosso interesse pensar em maneiras de balancear essa tecnofilia tão frequentemente promovida. Para isso, uma frente de ação jamais pode ser desconsiderada: a educação.

3. A educação segundo Neil Postman: um contraponto ao tecnopólio

Um dos leitores mais notórios de Jacques Ellul foi, sem dúvidas, Neil Postman. O pensador estadunidense é famoso por seus livros que muito dialogam com as preocupações do autor francês. É o caso de *Amusing ourselves to death*, ainda não traduzido para o português, e, sobretudo, do livro *Tecnopólio*, onde ele até mesmo cita Ellul como fonte bibliográfica. Mas, acima de tudo,

devemos lembrar de Postman como um professor devoto a pensar o papel da escola. Não é coincidência que tenha dedicado tantas obras ao tema da educação. A seguir, veremos como a sua proposta para a educação é digna de atenção em nosso mundo cada vez mais digital, ainda que tenha escrito suas obras no século passado. É de nosso maior interesse entender como a visão do autor sobre a educação nos oferece bases fortes para pensar e agir como contrapeso às tendências tecnófilas atuais.

Postman certamente aprovaria esta linha de ação, pois a ideia de que a escola deve servir como um contrapeso às tendências da sociedade é o centro de sua proposta educacional. Isso fica claro ao analisar os títulos de duas obras que aparentemente se opõem, mas que são complementares: *Teaching as a Subversive Activity*, de 1969 e em coautoria com Charles Weingartner, e *Teaching as a Conserving Activity*, de 1979. Afinal de contas, a educação deveria ser uma prática de subversão ou de conservação? De forma simplificada: potencialmente, ela deve ser ambas.

É sobretudo no segundo livro mencionado que Postman explica a sua proposta, que ele nomeia de “visão termostática” da educação, baseando-se em uma perspectiva ecológica. A ideia de ecologia deve ser entendida aqui como a configuração de ambientes de acordo com os elementos que o compõem, isto é, como se dão as interações e dinâmicas entre eles, suas complementaridades e, especialmente, como eles se equilibram. Neste sentido, a educação é um elemento fundamental dentro do macro-ambiente que é a sociedade, por assim dizer. Mais que isso, a educação é um elemento determinante na medida em que tem como função equilibrar as tendências deste ambiente. O que define se ela será conservadora ou subversiva, portanto, é o caminho ao qual a sociedade está aderindo sem maiores pudores. Nas palavras de Postman:

(...) a educação tenta conservar a tradição quando o resto do ambiente é inovativo. Ou ela é inovativa quando o resto da sociedade é atado à tradição [*tradition-bound*]. É uma questão de indiferença se a sociedade é volátil ou estática. A função da educação sempre é oferecer o contra-argumento, o outro lado da imagem. A visão termostática da educação não é, portanto, centrada em uma ideologia. Ela é centrada em equilíbrio. (Postman, 1979, p. 20, tradução nossa).

Para Postman, o diagnóstico referente aos Estados Unidos na época em que escrevia era muito claro: a televisão, a tecnologia, o excesso de informação e outros fatores estariam promovendo mudanças muito aceleradas e excessivas, de forma que nenhuma reflexão mais aprofundada era capaz de questionar esses rumos. Nesse contexto, a cultura enfrentava uma forte tendência de mudanças e quase nenhum senso de preservação. Muitas críticas e ressalvas podem ser colocadas sobre este diagnóstico em nosso século XXI. Por exemplo, com a quase onipresença dos

computadores, a televisão parece ter perdido parte do protagonismo que motivou Postman a escrever sobre ela.

No entanto, trata-se de um diagnóstico que possui diversas nuances ainda pertinentes na atualidade. A aceleração de avanços tecnológicos com impactos quase imediatos na sociedade continua a pleno vapor. A inserção de dispositivos tecnológicos em escolas, acompanhados de propostas educacionais que envolvam o seu uso contínuo, tem se tornado uma espécie de imperativo. Após a pandemia de COVID-19, a presença da juventude em ambientes online aumentou ainda mais.

O censo recente realizado pela *Common Sense Media* sobre o uso de mídias por adolescentes e pré-adolescentes nos Estados Unidos apresenta números expressivos. Números que certamente colaboram para a defesa do argumento do professor Garrison sobre a formação do meio virtual como o quarto meio da história humana. Considerando apenas o tempo de entretenimento diante de telas, isto é, excluindo o uso educativo feito nas escolas e outros usos deste gênero, vejamos as seguintes estatísticas:

Entre 2019 e 2021, a soma total de mídias de tela usadas a cada dia foi de 4h44min para 5h33min entre pré-adolescentes, e de 7h22min para 8h39min entre adolescentes. Este é um aumento muito mais rápido em apenas *dois* anos do que o que foi visto nos *quatro* anos anteriores. (Rideout; Peebles; Mann; Robb, 2022, p. 3, tradução nossa).

Diante desse cenário, é de se pensar o quanto a preocupação de Neil Postman segue válida. A quantidade de informação mediada por aparelhos técnicos dos mais avançados que chega para esta juventude diariamente é imensurável. Independentemente da adesão consciente ou não à tecnofilia por parte dos pais e responsáveis, fato é que estamos diante de uma juventude cada vez mais inserida na sociedade técnica. Neste contexto, tudo é acelerado, tudo passa e tudo é rapidamente dispensável, tal como um meme, uma notícia ou um texto que são passados para cima em poucos segundos no *feed* do Instagram ou do Facebook.

Ainda há algum espaço para a permanência, a lentidão de pensamento e a preservação, ou o caminho natural a partir daqui é seguir o sonho de Elon Musk e seguir acelerando sem olhar para trás? Para uma juventude tão acostumada a navegar em um mundo virtual, o que representa o planeta Terra ética, cultural e espiritualmente? Sem dúvidas, não mais a “quintessência da condição humana”, como diria Hannah Arendt (Arendt, 2019, p. 2). Vejamos agora algumas ousadas propostas educacionais de Postman para conferir algum sentido à educação. Algum sentido que transcenda a mera proposta tecnófila de formar jovens usuários das mais variadas técnicas, mas sem qualquer senso crítico que as possa colocar em questão e refletir sobre elas. Acima de tudo, pensar

em um sentido para a educação que possa retomar a dignidade do planeta enquanto entidade a ser preservada como um lar, não como um objeto dispensável.

4. Educação para preservação: a espaçonave Terra como antídoto à fuga

Tanto Postman quanto Ellul se preocupam com a tendência de seu tempo em formar jovens para se tornarem *experts*, isto é, especialistas em determinadas áreas cada vez mais específicas, mas sem nenhum senso crítico ou valor humanista em suas formações. Ambos os autores percebem a forma como a educação estava sendo sequestrada por imperativos da sociedade técnica. Ellul explicitou essa preocupação em diferentes obras, como no livro *The technological system*:

A educação e a instrução não possuem mais nada “gratuito” a seu respeito; elas devem servir eficientemente. (...) Como, então, um jovem treinado desta maneira poderia fazer qualquer escolha, tomar qualquer decisão sobre a técnica? Ele não apenas nasceu em meio à técnica, não apenas os seus brinquedos são dispositivos técnicos, ele não apenas usa carros, guindastes, motores elétricos da infância em diante; mas as escolas preparam ele para funções técnicas; e, cada vez mais, este é o único tipo de conhecimento que ele recebe. (Ellul, 1980, p. 312, tradução nossa).

Postman fala sobre o mesmo diagnóstico em diversos momentos de sua obra, ainda mais diretamente. De acordo com o autor, a escola deve ter um propósito por trás de suas ações, sejam elas de subversão ou de conservação. Deveria haver “uma grande narrativa, uma que tenha suficiente credibilidade, complexidade e poder simbólico que permita que o indivíduo organize sua vida ao redor dela” (Postman, 1996, p. 6, tradução nossa). Trata-se de uma narrativa capaz de dar sentido ao mundo em que vivemos, que dê à nossa vida um senso de comunidade, identidade e moralidade. A religião seria o exemplo mais marcante, mas a proposta não se limita a ela, como veremos a seguir. Seja como for, o diagnóstico de Postman é de que na ausência de uma grande narrativa por trás da educação, o tecnopólio, equivalente ao que Ellul denominou de sociedade técnica, se infiltrou e criou a sua própria história:

A história do tecnopólio entra nesse vazio, com sua ênfase no progresso sem limites, direitos sem responsabilidades e tecnologia sem custo. A história do tecnopólio não tem centro moral. Ela põe em seu lugar a eficiência, o interesse e o avanço econômico. Promete o paraíso na Terra por meio das conveniências do progresso tecnológico. Põe de lado todas as narrativas e símbolos tradicionais, que sugerem estabilidade e ordem, e em vez disso fala de uma vida de habilidades, destreza técnica e êxtase do consumo. Seu propósito é produzir funcionários para um tecnopólio em andamento. (Postman, 1994, p. 185).

Se toda a educação está tomada pela técnica, isto é, se todo o seu fim é ampliar ainda mais o domínio técnico na sociedade, então para sair desta situação será preciso propor um novo fim que dê sentido ao ato de educar. Será preciso uma nova narrativa que se oponha à narrativa do fenômeno

técnico, isto é, à mentalidade que coloca a eficiência e o avanço técnico acima de quaisquer outras considerações. É precisamente neste ponto que Postman oferece uma proposta que pode ser uma alternativa aos imperativos técnicos e à fuga do mundo. No seu livro *The End of Education*, o autor oferece cinco narrativas que podem dar uma razão para a educação. Pensando no seu potencial para além dos muros da escola, focaremos apenas em uma: a espaçonave Terra.

De forma simples, a proposta é interpretar a Terra como uma cápsula viajante no espaço, da qual nós, humanos, somos os comissários de bordo, responsáveis pela boa conduta dentro dela e por sua manutenção em bom estado (Postman, 1996, p. 55). Postman sabe que isso pode soar como algo um tanto fantasioso ou abstrato. Todavia, é importante lembrar que ele está buscando uma narrativa que dê sentido ao mundo com o seu poder simbólico, especialmente à educação. Vale dizer, Postman não escreve endereçado apenas ao público acadêmico, mas visando um público mais amplo, o que justifica o uso de uma imagem como a espaçonave Terra e de referências a filmes de ficção científica. Não se trata, portanto, de uma teoria científica ou de um programa de estudos burocrático. O potencial da história da espaçonave Terra reside principalmente em seu estímulo à união humana, isto é, ao reconhecimento de um lar comum que inspire a cooperação e o respeito.

O autor entende que um programa educacional que tivesse como metanarrativa a ideia da espaçonave Terra apresentaria aos estudantes motivos muito mais dignos para suas empreitadas que a simples especialização em algum campo técnico. É importante ressaltar que Postman está pensando nessa narrativa em sua aplicação mais específica, a saber, a escola. Trata-se de criar entre os estudantes um senso de comunidade e cooperação para cuidar deste ambiente de aprendizado em comum, da micro espaçonave que é a escola que eles compartilham. Mas essa mentalidade desenvolvida no micro ambiente escolar tende a se ampliar. Dos estudantes cuidando da escola como um lar, passamos aos moradores cuidando da cidade, e então para os cidadãos cuidando do país... até chegarmos aos humanos cuidando de sua pequena cápsula viajante em um universo sem fim. Em outras palavras, a narrativa se difunde em diferentes níveis, dando coesão a todos eles.

Mas como essa ideia poderia nos ajudar a romper com os imperativos da sociedade técnica e com a crescente virtualização do mundo? Os exemplos que Postman apresenta são dignos de menção e nos oferecem um bom ponto de partida:

De qualquer forma, a história da espaçonave Terra tem o poder de ligar as pessoas. Ela torna a ideia do racismo irrelevante e ridícula e torna clara a interdependência dos seres humanos e sua necessidade de solidariedade. Se qualquer parte da espaçonave está envenenada, então todas sofrem - o que significa dizer que a extinção da floresta tropical não é um problema do Brasil; a poluição dos oceanos não é um problema de Miami; a diminuição da camada de ozônio não é um problema da Austrália. (Postman, 1996, pp. 55-56, tradução nossa).

Pensemos, por exemplo, no caso citado na passagem acima acerca do desmatamento no Brasil. Uma das características da técnica, como aponta Ellul, é tratar tudo em termos de meios, nunca de fins. Seria a floresta amazônica um meio para garantir a sobrevivência da espécie humana? Esta é uma forma válida de descrevê-la. No entanto, é uma forma limitada. Se todos os esforços de preservação de florestas são despendidos apenas por nossas vidas dependerem disso, então assim que houver uma outra forma de sobrevivência que exija menos empecilhos naturais, que não mais requeira a preservação de tal floresta, logo deixaremos de lado esta tarefa. Em outras palavras, se a sustentabilidade tem sua dignidade reduzida ao fato de ser um meio necessário para a sobrevivência humana e planetária, os defensores ferrenhos do progresso técnico pouco se importarão com ela quando for possível a fuga do mundo, seja para Marte ou para o mundo virtual. Um futuro que certamente será para poucos, caso venha a acontecer.

Ainda que, repetindo, estas hipóteses futuristas estejam mais no campo do discurso e da promessa da técnica do que na prática, o fato de que o sonho da fuga do mundo investe nelas é digno de atenção. E assim sendo, uma educação que seja contrária a estes sonhos tecnófilos precisa fazer oposição desde já. E por que não pensar a proposta da espaçonave Terra como caminho contrário? Não seria uma visão mais dignificada do planeta pensá-lo como um lar viajante no espaço do que como uma prisão ou meio dispensável?

A espaçonave Terra é um “não” ao universalismo e à autonomia da técnica, duas das características descritas por Ellul. Pensar a Terra como este lar viajante é não permitir que sua natureza seja objeto de avanços técnicos autônomos em relação a qualquer valor moral, espiritual ou político que se atribua a ela. É dizer não às pretensões universalizantes da técnica de ter tudo sob seus domínios, tudo disponível para uso. E, acima de tudo, é um enfrentamento direto ao blefe tecnológico que propõe a aceleração irrefreada, sem olhar para trás, contando com novos avanços técnicos para sanar qualquer inconveniente que venha a surgir. A espaçonave Terra é um apelo à preservação em um mundo tão técnico que transforma tudo em meio para um pretenso progresso. Para citar Postman mais uma vez: “Sabemos muito bem como mudar, mas nós perdemos a arte da preservação” (Postman, 1979, p. 21, tradução nossa). No contexto do antropoceno e da virtualização do mundo, a preservação é uma arte que nunca foi tão urgente.

Conclusão

Uma educação baseada na história da espaçonave Terra não exclui a técnica. O que está em questão é uma mudança de protagonismo. Para Ellul, o fenômeno técnico emerge na medida em que

a técnica se torna um fim em si mesmo, sobrepondo-se a qualquer outro valor ou ponto de vista e perpetuando a si mesma como única solução ou caminho. A tecnofilia, como a denominamos, é o discurso entusiasmado que vê essa dominação técnica com bons olhos, ignorando seus problemas em nome de um pretenso progresso. O que a proposta de Postman pretende é que a técnica seja devolvida ao papel de coadjuvante, deixando de ser ela mesma a narrativa da sociedade e adotando um papel secundário perante a narrativa da espaçonave Terra, o lar viajante compartilhado do qual fazemos parte. Proposta que é tão mais importante por não nos tornar meros tecnófobos, mas indivíduos críticos o suficiente para saber posicionar ferramentas técnicas no papel de meios e não de fins.

Por mais distante que pareçam as diferentes versões do sonho de fuga do mundo, fato é que o universo digital está presente entre nós, com amplitude ainda mais acentuada na juventude. Como apontou o professor Garrison, o virtual cada vez mais medeia a vida cotidiana, representando um possível quarto meio da história humana. Diante dessa realidade, a aposta na educação como lugar de oferecer contrapontos é merecedora de toda a nossa atenção e zelo. A educação pode ser o lugar onde destacamos o valor do mundo natural, nos reconectando com a sua dignidade e trazendo um olhar ético e cultural sobre ele para os estudantes. Tudo isso sem precisar abrir mão das boas ferramentas tecnológicas. É uma questão que deve acompanhar qualquer programa educacional escolar: devemos formar nossos estudantes para serem especialistas e entusiastas das inovações técnicas ou queremos algo a mais? Não deve haver uma carga de reflexão acompanhando essa formação?

Em suma, trata-se de colocar questões que refletem diretamente a proposta educacional de Neil Postman, na qual a escola se apresenta como um contrapeso às tendências sociais dominantes. E em nosso caso, a tendência que denunciemos é o ímpeto pela mudança acelerada e desenfreada, que pode até mesmo transformar o planeta Terra em um mero objeto dispensável. Pensar a Terra como a nossa espaçonave é se opor à sua vulgarização e lhe devolver a sua dignidade. Trata-se de pensar o progresso não apenas como uma questão de mudança, mas também como uma questão de preservação. É, ainda, uma nova visão sobre este ideal de progresso, uma visão que parece muito menos enviesada pelo blefe tecnológico.

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

CHALMERS, David. **Reality+**: virtual worlds and the problems of philosophy. W. W. Norton & Company, 2022.

ELLUL, Jacques. **A técnica e o desafio do século**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **The technological society**. New York: Vintage, 1964.

_____. **The technological system**. New York: Continuum Pub Co, 1980.

_____. **The technological bluff**. Michigan: Eerdsmans Pub Co, 1990.

_____. **Propaganda: the formation of men's attitudes**. New York: Vintage, 1973.

_____. **Perspectives on our age**: Jacques Ellul speaks on his life and work. New York: Seabury, 1981.

GARRISON, Kevin. Ellul's alternative theory of technology: Anticipating the fourth milieu of virtuality. **Explorations in Media Ecology**, v. 11, n. 1, pp. 57-72, 2012.

KURZWEIL, Raymond. **The Singularity is Near**: when humans transcend Biology. New York: Penguin Group, 2005.

MOCELLIN, Vanessa. Jacques Ellul: a construção do conceito de técnica moderna. In: OLVEIRA, J. (Org.). **Filosofia da Tecnologia**: seus autores e seus problemas. Caxias do Sul: EDUCS, 2020.

MUSK, Elon; EASTO, Jessica (Org.). **Elon Musk em suas próprias palavras**. Rio de Janeiro: Agir, 2022.

POSTMAN, Neil. **Amusing ourselves to death**: public discourse in the age of show business. Penguin Books, 2006.

_____. **Tecnopólio**: a rendição da cultura à tecnologia. São Paulo: Nobel, 1994.

_____. **The end of education**. New York: Vintage Books, 1996.

_____. **Teaching as a subversive activity**. New York: Delta Books, 1969.

_____. **Teaching as a conserving activity**. New York: Delta Books, 1971.

RIDEOUT, Victoria.; PEEBLES; Alanna.; MANN, Supreet.; ROBB, Michael. **Common Sense census**: media use by tweens and teens, 2021. San Francisco: Common Sense, 2022.

TURNER, Hossein. The internet as a sacred and irrational space within the Ellulian milieu of "technique". **Explorations in Media Ecology**, Vol. 21:2&3, pp. 193-211.

CONSIDERAÇÕES SOBRE O PROGRESSO MORAL E A ESPERANÇA NAS FILOSOFIAS DE KANT E HABERMAS

CONSIDERATIONS ON MORAL PROGRESS AND HOPE IN THE PHILOSOPHIES OF KANT AND HABERMAS

Eduardo de Oliveira da Costa¹

Resumo: O presente trabalho possui o objetivo de analisar as perspectivas de Kant e Habermas acerca das noções de progresso moral e de esperança. Busca-se compreender como ambos os autores lidam com o problema da esperança humana na busca pela realização de ideais morais no mundo, destacando as diferenças entre as duas abordagens. Pretende-se defender que, enquanto Kant recorre à religião e à noção de ‘crença racional’ para responder à questão da esperança, Habermas procura lidar com o problema da esperança e do encorajamento para a realização de ideais morais no mundo a partir da própria história humana, mediante a identificação de “vestígios” de processos de aprendizado moral presentes na história.

Palavras-chave: Habermas, Kant, progresso moral, esperança, história

Abstract: *the aim of this paper is to examine the perspectives of Kant and Habermas on the notions of moral progress and hope. It seeks to understand how both authors deal with the problem of human hope in the search for the realization of moral ideals in the world, highlighting the differences between the two approaches. The aim is to argue that, while Kant resorts to religion and the notion of ‘rational belief’ to answer the question of hope, Habermas seeks to deal with the problem of hope and encouragement for the realization of moral ideals in the world from within human history, by identifying “traces” of moral learning processes present in history.*

Keywords: Habermas, Kant, moral progress, hope, history

¹ Licenciado (2022) e mestre (2024) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutorando em Filosofia em regime de cotutela pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e pela Universität Vechta. E-mail: eduardodeoliveiradacosta1999@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7050552968164491>.

1. Introdução

O presente trabalho tem como objetivo abordar as concepções desenvolvidas por Kant e Habermas acerca do problema da esperança do ser humano na realização de ideais morais e da motivação humana para a realização desses ideais. Será defendido que há um contraste entre ambas as concepções, uma vez que, enquanto a abordagem de Kant recorre à religião e à noção de uma crença racional para responder ao problema da esperança, Habermas, por outro lado, procura, nas evidências históricas dos chamados “processos de aprendizado moral”, motivos que justifiquem uma esperança na emancipação humana e que sirvam de razões encorajadoras no presente. Assim, pretende-se deixar evidente que há uma distinção fundamental entre ambos os autores ao abordarem o problema da esperança e da motivação para a realização dos ideais morais: enquanto Kant procura fundamentar a esperança na fé racional e na religião, Habermas volta-se para o âmbito da história e dos acontecimentos históricos.

Em um primeiro momento, será abordado o problema da esperança na obra kantiana, com ênfase naquilo que Kant desenvolveu na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica da Razão Prática*. Será demonstrado que Kant compreende o problema da esperança como diretamente conectado com o problema da felicidade e da realização do chamado *bem supremo*. Será evidenciado que Kant necessita recorrer à religião e ao postulado da existência de Deus para fornecer uma resposta ao problema da esperança. Em um segundo momento, para tratar da perspectiva desenvolvida por Habermas, serão abordados alguns resultados específicos da sua obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*, de 2019. Será abordada a tentativa de Habermas, nessa obra, de analisar o campo da história humana com vistas a encontrar evidências históricas dos chamados “processos de aprendizado moral”, isto é, traços ou elementos históricos que demonstrariam momentos de aprendizado moral na história humana, os quais, de acordo com Habermas, poderiam servir como razões encorajadoras para o desenvolvimento ou a emancipação humana no presente.

1. Kant e o problema da esperança

No final da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que

Todo interesse da minha razão (tanto o especulativo como o prático) se unifica nas três questões a seguir:

- 1) *O que posso saber?*
- 2) *O que devo fazer?*
- 3) *O que me é permitido esperar <Was darf ich hoffen?>? (KrV, B 833).*

Enquanto a primeira questão é meramente especulativa e a segunda meramente prática, isto é, moral, a terceira questão, que procura responder à pergunta “se faço o que devo, o que é permitido esperar?” (ibid.), é simultaneamente teórica e prática. Essas questões, por sua vez, referem-se a outras duas, as quais “dizem respeito ao interesse prático da razão pura e em relação às quais, portanto, tem de ser possível um cânone de seu uso: existe um Deus? existe uma vida futura?” (ibid., B 831). Nos interessa aqui, em particular, a terceira questão, isto é, acerca da *esperança* e acerca daquilo que os seres humanos possuiriam uma permissão para ter uma esperança. Não se trata, afinal, da esperança em um sentido genérico tal como a compreendemos na forma como é empregada habitualmente, mas daquilo que Kant compreendeu como uma *esperança racional*, como ainda ficará mais claro.

Claudia Blöser nos ajuda a compreender os elementos essenciais que compõem o significado do conceito kantiano de *esperança* ao enfatizar que uma das suas determinações básicas diz respeito à limitação da capacidade daquele indivíduo que possui esperança e a sua consequente dependência da capacidade de outrem ou de um poder alheio a esse indivíduo (Blöser, 2020, p. 58). Outra determinação fundamental abordada por Blöser diz respeito ao fato de que a esperança não se resume a um esperar vazio ou carente de fundamento; pelo contrário, trata-se necessariamente de um exercício racionalmente fundamentado, isto é, a esperança deve envolver a posse, por parte do indivíduo, de um motivo que dê razão à espera pela atuação de uma força a ele externa. Desse modo, a pergunta de Kant em busca daquilo pelo que se possui uma *permissão* para se possuir esperança não significa senão um questionamento sobre a racionalidade da esperança: *o que posso (racionalmente) esperar? ou em que estou racionalmente autorizado a ter esperança?*

1.1. Esperança e bem supremo <*höchste Gut*>

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant aborda o tema da esperança como diretamente relacionada com a questão da felicidade, isto é, da *esperança pela felicidade* – “Pois toda *esperança* se dirige à felicidade” (ibid., B 833). Sabemos que Kant compreende o ser humano não apenas como um ser racional, mas também natural ou sensível, isto é, enquanto um ser que necessariamente busca a própria felicidade (cf. *KpV*, AA 05: 25). Essa felicidade, contudo, pode entrar em conflito com as exigências e restrições colocadas pela moralidade, o que nos leva à noção de um *merecimento moral da felicidade* que se pode possuir na medida em que se respeita a moralidade, isto é, nossa capacidade de sermos digno da felicidade na medida em que agimos moralmente. Como vimos, a terceira questão colocada por Kant, sobre o que nos é permitido esperar, traz consigo o elemento da

permissibilidade, compreendida aqui como a posse de razões ou fundamentos racionais suficientes que legitimem a esperança em algo ou na realização de determinado objeto. Nesse caso, na forma como Kant aborda a questão na *Crítica da Razão Pura*, trata-se de uma permissão para se possuir esperança no alcance de uma felicidade futura, na medida em que se age moralmente, de modo que a “interrogação da esperança” recebe a seguinte nova formulação: “se faço o que devo, o que é permitido esperar?” (*KrV*, B833), isto é, em que medida possuo razões que legitimam uma esperança na realização da minha felicidade futura?

Em todo caso, Kant afirma que a resposta para a questão da esperança será respondida somente no campo da religião. Kant compreende que a ideia de uma proporcionalidade entre a moralidade e a felicidade merecida constitui aquilo que ele chamou de *bem supremo*, isto é, “a felicidade [...] em exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual se tornam dignos dela” (*KrV*, B 842)². O *bem supremo*, portanto, para Kant, consiste em uma síntese entre a moralidade e a felicidade. Trata-se, contudo, de um ideal cuja realização não poderia ocorrer ou ser esperada em um mundo organizado meramente de acordo com as leis da natureza, exigindo, portanto, para que se possa conceber a sua possibilidade, os ‘postulados’ da existência de Deus e da imortalidade da alma, isto é, de uma “vida futura” que possibilite essa conexão entre moralidade e felicidade não oferecida no mundo sensível (*cf. KrV*, B 839). Em outras palavras, a representação da ocorrência de um bem supremo só pode ocorrer de maneira adequada ou legítima em um mundo diferente do mundo empírico. Com efeito, Kant compreende que o bem supremo está constituído quando “a felicidade é repartida em proporção com a moralidade (como valor da pessoa e seu mérito de ser feliz)” (*KpV*, AA 05: 110; p. 130), de maneira que nem uma vida virtuosa, como posse de uma boa vontade, e nem a felicidade, consideradas em si mesmas, podem constituir esse sumo bem (*cf. Blöser; Willaschek*, p. 500). Em todo caso, é importante dizer que esse ideal que representa a existência de um mundo no qual a felicidade de cada um esteja na exata conformidade com o seu nível de merecimento moral é compreendido por Kant não apenas enquanto um ideal, mas uma ideia constituída pela própria razão pura prática e, por conseguinte, uma ideia necessária da razão humana, a qual nós, como seres racionais, devemos – no sentido de uma obrigação – tomar como um *fim* para as nossas ações, contribuindo para a sua promoção. Contudo, como visto, a única maneira razoável de não se assumir a impossibilidade da realização do bem supremo, para Kant, será pela postulação de Deus, isto é, um ser onisciente, onipotente e benevolente que

² “Somente a felicidade, portanto, em exata proporção com a moralidade dos seres racionais, pela qual se tornam dignos dela, constitui o bem supremo de um mundo a que temos de transpor-nos segundo preceitos da razão pura, mas prática, e que por certo é apenas um mundo inteligível.” (*KrV*, B 842).

ou organiza a nossa vida após a morte (em um ‘mundo futuro’) de tal modo que todos sejam recompensados ou punidos proporcionalmente à sua virtude *ou* [...] criou o mundo de tal forma que, se nós fizermos a nossa parte agindo virtuosamente, o bem supremo finalmente ocorrerá (talvez de maneiras que nós não conseguimos compreender) *neste* mundo. (Blöser; Willaschek, p. 502).

Com efeito, pensar, legitimamente ou com boas razões, na possibilidade de que esse ideal ou fim seja alcançado, pressupõe postular a existência de um Deus que venha a tornar a execução desse ideal possível.

Em suma, parece ser o caso que Kant procura, ao abordar o tema da esperança em sua conexão com a religião, fornecer um fundamento para a esperança racionalmente justificada para o alcance de uma felicidade como parte do bem supremo. A razoabilidade de uma tal esperança, como foi visto, envolve a suposição da possibilidade da sua realização, o que pressupõe o postulado mencionado, sem o qual não poderíamos, enquanto seres humanos e, portanto, racionais e sensíveis, conceber uma tal possibilidade. Em outras palavras, Kant parece procurar na crença racional acerca da existência divina o fundamento para a esperança de uma conexão entre a virtude e a felicidade moralmente merecida, isto é, o bem supremo.

Torna-se claro, com isso, que Kant estabelece uma importante relação entre a questão da esperança e o agir moral. De fato, como se sabe, Kant procurou estabelecer uma distinção rigorosa entre o valor moral das ações e a busca individual pela felicidade própria, de modo que seriam moralmente boas as escolhas que são feitas *por dever*. Nesse sentido, questiona Guyer,

como podem os postulados serem construídos como representações meramente subjetivas eficazes sem fazer colapsar a distinção feita com tanto cuidado por Kant entre os motivos puros e o objeto da moralidade? (Guyer, 2000, p. 368).

Contudo, segundo Guyer, Kant de fato compreende que os postulados aqui mencionados fornecem uma “assistência psicológica” para a realização das ações moralmente exigidas, isto é,

os postulados podem ser interpretados como representações subjetivas de resultados possíveis e de seus fundamentos que podem impedir que o efeito subjetivo do motivo do dever sobre o nosso estado psicológico seja minado por crenças em um mundo hostil no qual o resultado pretendido do dever é impossível. (ibid., pp. 368-9).

Isto é, na leitura de Guyer, os postulados poderiam ter uma função subjetiva – i.e., para o agente – ao prevenir que uma disposição moralmente adequada seja enfraquecida pela imagem de um mundo que não pareça receptivo ou acolhedor para a conduta moral do ser humano (ibid., p. 369). Em todo caso, apesar das diferentes leituras possíveis, fica evidente, a partir do que foi aqui desenvolvido, que uma resposta adequada à “questão da esperança” é entendida por Kant como fundamental do ponto de vista da moralidade e da busca pela realização de um ideal moral posto

pela própria razão. Em outras palavras, a procura por uma justificação para a esperança quanto à possibilidade de uma realização dos ideais morais foi vista por Kant como uma tarefa fundamental.

1.2. Esperança, história e progresso

Em suas obras de histórica e de política, a abordagem de Kant acerca do tema da esperança é voltada para um objeto distinto do já mencionado *sumo bem*, qual seja, a *paz perpétua* enquanto ideal político. Não obstante, como novamente nota Blöser (Blöser, 2020, p. 67), essa “outra abordagem” não deixa de trazer consigo as já mencionadas características fundamentais para toda forma de esperança: (i) uma certa impotência por parte do sujeito da esperança na realização de um determinado “bem”, (ii) a necessidade de uma explicação ou de um fundamento racional para a esperança e (iii) a falta de conhecimento ou incerteza, por parte do sujeito da esperança, acerca da realidade desse fundamento, sem, contudo, que esse sujeito deixe de reconhecer a razoabilidade de se assumir a sua realidade – *pode-se* possuir essa esperança.

Blöser defende que a pergunta de Kant acerca da esperança no progresso e na realização da paz perpétua é respondida sem a necessidade de se recorrer ao conceito de Deus, necessário no caso anterior, mas, sim, pela suposição de uma noção teleológica de natureza, isto é, a *providência*. Desse modo, a suposição da providência, enquanto um pressuposto para o progresso e para a realização da paz perpétua, seria um “candidato para Fé <Glaube> moral: Uma suposição necessária para um fim moral, o qual não pode ser conhecido (mas tampouco pode ser provado impossível) com base em evidência empírica.” (Blöser, 2020, p. 68) Assim, completa Blöser, da mesma forma que a esperança no *sumo bem* encontrou no conceito de Deus um fundamento, a esperança por um “sumo bem político” é fundamentada pela noção de providência (Blöser, 2020, p. 68).

Blöser destaca, ainda, que, para Kant, não se pode provar ou falsear a possibilidade do progresso por evidências empíricas, o que tem por consequência impedir que se utilize evidências empíricas para fundamentar a suposição de uma “ordem teleológica da natureza como o “motor” de tal progresso” (Blöser, 2020, p. 68). Kant aborda esse problema em sua obra *O Conflito das Faculdades (SF)*, na subseção intitulada *Pela experiência não é possível resolver imediatamente o problema do progresso*. Kant afirma o seguinte:

Se se constatasse que o gênero humano, considerado no seu todo, avançou e progrediu durante tão longo tempo, ninguém, contudo, pode garantir que irrompeu, justamente agora, em virtude da disposição física da nossa espécie, a época da sua regressão; e inversa mente, se se recuar e, com queda acelerada, se desembocar no pior, não há que desesperar de encontrar o ponto de inflexão (*punctum flexus contrarii*)

em que, graças à disposição moral da nossa espécie, o curso desta se vire de novo para o melhor. Lidamos, de facto, com seres que agem livremente, aos quais se pode, porventura, *ditar* de antemão o que *devem* fazer, mas não *predizer* o que *farão* e que, do sentimento dos males que a si próprios infligiram, sabem tirar, quando tal piora, um móbil reforçado para fazer ainda melhor do que se encontrava antes daquela situação. – Mas “pobres mortais (diz o Abade Coyer), entre vós nada é constante a não ser a inconstância!” (SF, AA 04: 83).

Quanto aos argumentos históricos contrários à possibilidade de progresso moral, i. e. evidências empíricas que poderiam resultar em desesperança, Kant diz, na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (IaG)*, que

por meio das guerras, do armamento excessivo e jamais afrouxado em vista das mesmas, da necessidade que, por fim, cada Estado deve por isso sentir internamente até em tempo de paz, a Natureza compele-os, primeiro, a tentativas imperfeitas e, finalmente, após muitas devastações, naufrágios e até esgotamento interno geral das suas forças, ao intento que a razão lhes podia ter inspirado, mesmo sem tantas e tão tristes experiências, a saber: sair do estado sem leis dos selvagens e ingressar numa liga de povos, onde cada Estado, inclusive o mais pequeno, poderia aguardar a sua segurança e o seu direito, não do seu próprio poder ou da própria decisão jurídica, mas apenas dessa grande federação de noções (*Foedus Amphictyonum*), de uma potência unificada e da decisão segundo leis da vontade unida. (IaG, AA 08: 24).

Se assumirmos que Kant foi exitoso em sua interpretação teleológica da guerra, diz Blöser, o caminho para se crer no progresso está liberado. Com isso, “o progresso e a suposição de uma ordem teleológica da natureza enquanto aquilo que o dirige podem ser objetos de uma Fé moral” (Blöser, 2020, p. 69).

2. História, encorajamento e esperança em Habermas

Aqui, serão abordados alguns elementos específicos da obra recente de Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, de 2019. Nessa obra, Habermas busca, em certa medida, levar a cabo uma reconstrução da história da tradição filosófica ocidental na forma como a conhecemos hoje. Trata-se, portanto, de uma genealogia da filosofia ocidental atual, em especial a partir de uma investigação sobre as relações históricas entre fé e razão. Em todo caso, o trabalho aqui desenvolvido almeja tratar de um aspecto em particular que podemos encontramos nessa obra de Habermas, isto é, um elemento específico sobre o qual o autor aborda de modo mais transparente nas páginas finais da obra, a saber, uma tentativa de analisar o campo da história humana com vistas a encontrar evidências históricas dos chamados “processos de aprendizado moral”, isto é, traços ou elementos históricos que demonstrariam momentos de aprendizado moral na história humana, os quais, de acordo com Habermas, poderiam servir como razões encorajadoras para o desenvolvimento ou a emancipação humana no presente. Não se trata, aqui, de esgotar o significado desta parte da obra, ou sequer de fazer uma abordagem muito profunda do problema aqui tratado –

o que, provavelmente, seria inviável - mas, sim, de trazer para a reflexão a ideia de que essa tentativa bastante recente de Habermas de uma investigação no âmbito da história humana é uma tarefa indispensável para a filosofia prática. Deverá ficar evidente o contraste entre a perspectiva de Habermas acerca do problema da esperança e da motivação moral e a perspectiva de Kant explicitada no tópico anterior.

Abordando em linhas gerais, há uma preocupação que parece justificar a abordagem de Habermas desenvolvida na sua obra de 2019, qual seja, a ideia de que a questão da expectativa concreta dos indivíduos com relação ao futuro é um elemento fundamental quando tratamos do encorajamento e da motivação para as transformações no presente. Isto é, a mera possibilidade ou a simples ausência de impossibilidade de um desfecho favorável não é suficiente, uma vez que nós necessitamos nos perguntar acerca da sua probabilidade e viabilidade.

Habermas coloca, em um texto de 2021, que

se a religião não é mais capaz de prover uma resposta a esta questão [da esperança] que seja capaz de convencer a população de uma sociedade moderna *como um todo*, o único substituto para a *esperança* na ajuda sobrenatural de um poder sagrado são as garantias e compreensões que nos *encorajem* a fazer um uso autônomo da nossa razão, tais como evidências empíricas de processos de aprendizado prático-morais bem-sucedidos que tenham ocorrido no passado. (Habermas, 2021, p. 68).

Na página 792 da sua obra de 2019, Habermas deixa mais claro a que ele se refere com um processo de aprendizado moral ou prático-moral: Habermas aborda esses processos sociais de aprendizado enquanto momentos históricos de descoberta, nos quais partes significativas de uma população descobrem nos “outros” ou naqueles que até então eram tomados como “estranhos” ou distantes novos traços ou aspectos, de modo que esses “outros” distantes de nós passam a não ser mais distinguíveis de nós mesmos em nenhum sentido muito relevante. Com efeito, diz Habermas, “com essa percepção, deixa de haver uma razão para não os incluir no círculo social “conhecido” a que chamamos “nós”, e que estão autorizados a levantar reivindicações morais ou legais uns contra os outros” (Habermas, 2019, p. 792, tradução própria)³. Em outras palavras, buscando entender a intuição por trás dessas afirmações, Habermas aparenta tratar de momentos históricos sociais nos quais o “outro” ou a “outra pessoa” que era considerada, até então, como socialmente distante ou como um “estranho”, passa a ser compreendida como um sujeito moral ou moralmente digno.

Desse modo, Habermas possui como uma de suas intenções nessa recente obra realizar uma leitura de uma parte da história humana com vistas a encontrar traços ou evidências da presença da “razão” na história a partir da detecção desses processos de aprendizado moral. É necessário dizer,

³ No original: “mit dieser Wahrnehmung entfällt der Grund, sie nicht in den »bekanntem« sozialen Umkreis der »wir« sagenden Personen *einzubeziehen*, die untereinander moralische oder rechtliche Ansprüche gegenseitig erheben dürfen.”

como contraponto a possíveis críticas que poderiam ser levantadas contra a proposta de Habermas que, não obstante essa história da filosofia tenha como ponto de partida ou pressuposto a possibilidade de processos de aprendizado moral na história humana, ela, contudo, não aparenta adotar certas compreensões, como a ideia controversa de uma necessidade teleológica ou de um fim intrínseco para a história humana, isto é, como diz o próprio Habermas, não há um *Telos* pressuposto neste conceito de “aprendizado”. Em outras palavras, não parece ser o caso de Habermas pressupor alguma forma de necessidade por detrás do desdobramento da história humana e que venha fundamentar a sua narrativa. Isso se torna especialmente evidente se considerarmos que Habermas não trabalha, em seu texto, com uma noção forte de progresso, mas, sim, com a já mencionada noção de “processos de aprendizado” na história humana. Como menciona Thomas McCarthy, o que Habermas tem em mente não seria

uma teoria do progresso completamente desenvolvida, mas um gênero de investigação sócio-histórica orientado para a prática, filosoficamente informado, e empiricamente baseado, voltado para a detecção e reconstrução de “processos de aprendizado” na história humana. (McCarty, 2021, p. 13).

Ora, ao tratar de “processos de aprendizado moral”, Habermas se refere a algo que resulta das tentativas ou esforços, levados a cabo por diferentes gerações, com vistas à resolução de problemas sociais no passado.

Essa noção de “processos de aprendizado moral” – em outros momentos também chamados “prático-morais” – é de grande relevância no interior da argumentação de Habermas acerca das fontes de encorajamento para o presente, uma vez que, como encontramos afirmado de maneira explícita, os “vestígios históricos” destes processos de aprendizado moral poderiam encorajar os seres humanos a se autocompreenderem como seres racionais autônomos: “Estas razões empíricas podem auxiliar a frágil confiança que temos em nossos próprios poderes” (Habermas, 2019, p. 806, tradução original)⁴. Essa investigação que ocorre no campo da história, por sua vez, aparenta assemelhar-se a um procedimento arqueológico que busca encontrar razões ou motivos para esta nossa autoidentificação como seres racionais autônomos.

Acerca daquilo que, precisamente, é aprendido, isto é, do conteúdo desses aprendizados identificáveis na história humana, Habermas comenta o que seriam exemplos bastante claros e “incontroversos” de “avanços morais”, ou seja, nas palavras de Habermas, exemplos de “*vestígios* de processos de aprendizado intergeracionais na forma histórica de um ‘progresso moral’” (Habermas, 2019, p. 89, tradução própria)⁵, tais como a abolição da escravidão, o fim do domínio

⁴ No original: “*Diese empirischen Gründe können das fragile Vertrauen in die eigenen Kräfte stützen*”.

⁵ No original: *Spuren von generationenübergreifenden Lernprozessen einer Bevölkerung in der historischen Gestalt von “moralischen Fortschritten”*.

colonial, a condenação da tortura, a garantia da tolerância religiosa, a liberdade de expressão e a igualdade sexual, a responsabilidade dos sistemas estatais de segurança social em caso de doença, acidente, desemprego e velhice, a soberania popular e o estado de direito, justiça penal internacional para crimes contra a humanidade, conservação da natureza e proteção climática, manutenção da paz global, regime econômico mundial justo (*cf. ibid.*, pp. 790-1), e assim por diante.

De maneira geral, como se vê, o conceito de ‘instituição’ ocupa um lugar fundamental na narrativa de Habermas acerca desses processos de aprendizado moral. Simone Chambers, em um comentário acerca do texto de Habermas, comenta que, para o autor, “os procedimentos do estado constitucional moderno refletem os procedimentos da razão prática e são o produto de um processo histórico de aprendizado” (Chambers, 2022, p. 237, grifo meu, tradução própria). Ora, de fato, em diversos momentos Habermas deixa claro, para o leitor, que sua investigação procura evidências de processos de aprendizado moral, em grande medida, sob a forma de liberdades institucionalizadas. Para além do que já foi mencionado acerca da obra recente de Habermas, encontra-se, ainda, que

Enquanto a encarnação da razão teórica deixa traços inequívocos e amplos nos processos de aprendizado institucionalizados da ciência e da tecnologia, permanece controverso, até hoje, se existem processos de aprendizado, quanto mais institucionalizados, nos quais traços da razão prática reflitam-se de forma análoga. Contudo, considerando-se que também no conhecimento social e moral a regressão é somente o lado reverso dos processos de aprendizado, pode-se observar claramente nos ótimos exemplos das construções constitucionais democráticas que os insights da razão prática nelas se coagularam – conquistas estas que, como ensinam as experiências históricas, podem ser perdidas. (Habermas, 2019, p. 763, grifo meu, tradução própria).⁶

Ou seja, o próprio constitucionalismo democrático seria resultante, para Habermas, ao menos em alguma medida, desses processos de aprendizado prático-morais, quer dizer, uma encarnação destes aprendizados, apesar da possibilidade de um regresso nestas formas institucionais.

Em todo caso, o que parece ser mais interessante, aqui, é, afinal, a noção de processos de aprendizado concebida como semelhante a certos “potenciais cognitivos”, utilizando os termos de Habermas (*cf. ibid.*, p. 791). Desse modo, a pergunta acerca do que é aprendido nesses processos equivaleria ou seria correspondente, em certo sentido, ao crescimento do conhecimento no domínio

⁶ No original: “Für eine Genealogie nachmetaphysischen Denkens, die auf der im weiteren Sinne »junghegelianischen« Linie des philosophischen Denkens den historischen Verkörperungen der Vernunft – und deren Korruption – auf der Spur ist, sind verfassungsgebende Prozesse und die daraus hervorgehenden Schicksale demokratischer Rechtsstaaten von besonderer Bedeutung. Während die Verkörperung der theoretischen Vernunft in den institutionalisierten Lernprozessen von Wissenschaft und Technik unübersehbare breite Spuren hinterlässt, ist es bis heute umstritten, ob es überhaupt Lernprozesse gibt, geschweige denn institutionalisierte Lernprozesse, in denen sich auf analoge Weise Spuren der praktischen Vernunft niederschlagen. Wenn man aber berücksichtigt, dass auch in sozial- und moralkognitiver Hinsicht Regressionen nur die Kehrseite von Lernprozessen sind, kann man an den großartigen Beispielen demokratischer Verfassungskonstruktionen unmissverständlich ablesen, dass darin Einsichten der praktischen Vernunft geronnen sind – Errungenschaften, die, wie die historische Erfahrung lehrt, auch wieder verlorengehen können.”.

da razão empírico-teórica, processo esse que se reflete no progresso técnico e no aumento do controle humano sobre a natureza.

Com efeito, esse esforço heurístico de Habermas teria como finalidade fornecer razões para o encorajamento daquele(a)s que hoje esforçam-se para enfrentar os desafios morais e políticos do nosso tempo. A finalidade do presente trabalho, como mencionado, é reiterar essa tentativa de Habermas de propor um caminho para nos encorajarmos diante dos desafios do presente, realizando um contraste com a abordagem kantiana que procurou em elementos da religião e de uma “crença racional” certos motivos encorajadores ou motivadores. Como sabemos, nós encontramos como desafio no campo prático, seja da moralidade ou do direito, não apenas o problema da fundamentação de um ponto de vista universal, o qual já seria suficientemente difícil, quer dizer, a resposta à pergunta sobre *o que devemos fazer*, mas também nos deparamos com o questionamento incontornável acerca *do que podemos ter esperança*, interrogação essa que, se ignorada, talvez não sejamos capazes de encontrar as energias animadoras para os desafios atuais. Pelo que parece, Habermas, em sua obra aqui abordada, nos recorda de uma tarefa fundamental de ser perseguida caso queiramos responder a essa última pergunta, tarefa essa que se impõe a nós como um momento necessário para o desenvolvimento moral e político.

É importante dizer, ainda que brevemente, que poderia ser objetado, contra Habermas, que a sua narrativa ou a sua proposta de leitura histórica seria otimista demais, relevando aspectos negativos do presente, ou seja, o regresso em curso em diferentes níveis ou “questões”. Burkhard Liebsch (2021), por exemplo, questiona os resultados de Habermas ao dizer que surgem algumas dúvidas quando olhamos para os mencionados “exemplos convincentes” citados por Habermas, e. g., a abolição da escravidão. Liebsch questiona se não estaríamos nos confrontando, atualmente, por exemplo, com novas formas de escravidão. Regina Kreide (2022), por sua vez, desenvolve a sua crítica em um sentido próximo, isto é, questionando, de forma bastante pertinente, se não seria a narrativa de Habermas “insuficientemente dialética”, isto é, como desconsiderando certas “práticas brutais” que nunca deixaram de existir ou que, em algum momento, ressurgiram sob outras formas (e. g., racismo, sexismo, antissemitismo ou islamofobia) e que encontrariam, ainda hoje, uma aceitação política, quando não uma aceitação legal.

Contudo, não obstante a absoluta pertinência dessas críticas, a proposta de Habermas é, ainda, válida e interessante para nós, em especial no que diz respeito à possibilidade à qual ele chama a atenção em seu livro, isto é, a busca pelos vestígios históricos dos processos de aprendizado moral ocorridos no passado e que são, pelo menos em parte, carregados conosco até hoje. Essa proposta permanece profícua, em primeiro lugar pois não se fundamenta, em sua análise,

em uma necessidade teleológica ou natural que lhe servisse de guia e que minasse a possibilidade de haver, para além do aprendizado, o erro ou, até mesmo, decisões equivocadas, “como é o caso para todos os esforços humanos” (Lutz-Bachmann, 2019, p. 113, tradução própria). Nesse sentido, inclusive, Habermas parece aberto a aceitar algumas das críticas fundamentais da *dialética do esclarecimento*. Em segundo lugar, a proposta de Habermas não pretende nos encorajar no sentido que pretenderia uma leitura descuidada e otimista da história humana como necessariamente orientada para o progresso, mas, sim, no sentido de tentarmos compreender o que há de aprendizado moral e de “progresso” na história humana, isto é, quais seriam os traços ou vestígios de racionalidade na história humana – *racionalidade*, aqui, no sentido de *razão prática*. Por fim, é válido recordar o trecho de um texto publicado por Habermas em 2021 a respeito da sua obra aqui abordada, no qual ele a analisa retrospectivamente:

Eu não vejo esta reflexão kantiana, que me guia nesse livro, como uma continuação ingênua da filosofia do Esclarecimento, ou sequer como uma renúncia da análise empírica das causas das chocantes manifestações contemporâneas de injustiça, degradação, e miséria pelo mundo e na nossa própria porta de casa (a despeito de melhorias no padrão material médio de vida). Contudo, devem estes testemunhos moralmente obscenos do matadouro da história incitar apenas o cinismo de um derrotismo que a razão medita dentro de si – e não, em vez disso, uma *indignação racional*? (Habermas, 2021, p. 9, grifos do autor, tradução própria).

4. Conclusão

Percebe-se, com isso, que as abordagens de Kant e Habermas acerca do problema da esperança e da sua relação com a motivação para a busca pela realização de ideais morais possuem naturezas bastante distintas. Kant procura responder à questão acerca da esperança compreendendo-a a partir do conceito de um *bem supremo* a ser realizado e, em suas obras de história e política, a partir dos conceitos de *paz perpétua* e de *providência*. Habermas, por outro lado, busca no campo da história humana pelas fontes de encorajamento para a construção de certos ideais no mundo, verificando a presença, na história, de “processos de aprendizado moral” conquistados pela humanidade e que serviriam de motivo para esse encorajamento. Como vemos, essa perspectiva habermasiana, em contraposição à proposta kantiana, não procura na religião e na noção de crença racional a base que justificaria a razoabilidade de uma esperança encorajadora e motivadora para a moralidade; pelo contrário, os próprios “resquícios” de razão na história serviriam de fundamento para se justificar esse encorajamento.

Referências bibliográficas

- BENHABIB, Seyla. Habermas's new Phenomenology of Spirit: Two centuries after Hegel. **Constellations**, v. 28, p. 33-44, 2021.
- BLÖSER, Claudia. Hope in Kant. In.: BLÖSER, C.; STAHL, T. (Eds.). **The Moral Psychology of Hope**. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2020.
- BLÖSER, Claudia; WILLASCHEK, Marcus. Kant on hope. In.: GOMES, A.; STEPHENSON, A. (Eds.). **The Oxford Handbook of Kant**. Oxford: Oxford University Press, 2024. p. 495–512.
- CHAMBERS, Simone. Can Postmetaphysical Reason Escape its Provincial Roots? In.: BAILEY, T. (Ed.). **Deprovincializing Habermas: Global Perspectives**. New York: Routledge, 2022.
- FORST, Rainer. The autonomy of autonomy: On Jürgen Habermas's *Auch eine Geschichte der Philosophie*. **Constellations**, v. 28, p. 17–24, 2021.
- GUYER, Paul. **Kant on Freedom, Law and Happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. **Auch eine Geschichte der Philosophie**. Berlin: Suhrkamp, 2019.
- _____. Reply. **Constellations**, v. 28, p. 67–78, 2021.
- _____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, s.d.
- _____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KANT, Immanuel. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Organização de Ricardo Ribeiro Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KREIDE, Regina; WESCHE, Tilo. Why Be Moral? A Postmetaphysical Theory of Moral Motivation — Jürgen Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. **The Review of Politics**, v. 84, n. 2, p. 266–271, 2022.
- LIEBSCH, Burkhard; TAURECK, Bernhard H. F. **Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen**. Hamburg: Meiner, 2021.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. Enlightenment. In.: ALLEN, A.; MENDIETA, E. (Eds.). **The Cambridge Habermas Lexicon**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. p. 110–113.
- McCARTY, Thomas. On the interest of practical reason in hope. **Constellations**, v. 28, p. 11–16, 2021.
- REHG, William. Auch eine Geschichte der Philosophie. **Constellations**, v. 28, p. 140–147, 2021.

THOMAS POGGE É UM *SUFICIENTARISTA* DISFARÇADO? ANALISANDO O MODELO NORMATIVO ELABORADO EM *WORLD POVERTY AND HUMAN RIGHTS*

IS THOMAS POGGE A DISGUISED SUFFICIENTARIAN? ANALYZING THE NORMATIVE
MODEL IN WORLD POVERTY AND HUMAN RIGHTS

Matheus de Vilhena Moraes¹

Resumo: O presente artigo investiga se a concepção de justiça global elaborada por Thomas Pogge em *World Poverty and Human Rights* (2008) pode ser interpretada como uma forma disfarçada de suficientismo. A hipótese norteadora sustenta que, ao restringir a justiça global à garantia superação da pobreza extrema por meio do dever negativo de não causar dano, Pogge enfraquece o potencial igualitário de seu projeto cosmopolita, reduzindo-o a uma proposta minimalista de justiça. Para examinar essa hipótese, o texto se organiza em quatro momentos. No primeiro, analisa-se o *primeiro Pogge*, de *Realizing Rawls* (1989), em que o autor se ancora no liberalismo igualitário e defende a extensão dos princípios de justiça rawlsianos à escala global. No segundo, examina-se o *segundo Pogge*, formulado em *World Poverty and Human Rights*, cujo foco desloca-se para o combate a pobreza a partir de deveres negativos de justiça e de reformas institucionais. No terceiro momento, apresenta-se os contornos fundamentais da doutrina da suficiência, conforme proposta por Harry Frankfurt (1987), que sustenta que desigualdades acima de um limiar de suficiência não são moralmente relevantes. Por fim, o artigo avalia se o modelo normativo de Pogge, ao priorizar a eliminação da pobreza extrema e a garantia dos direitos humanos básicos, aproxima-se de um suficientismo de orientação moral ou se mantém compromissos substantivos com o igualitarismo distributivo. Conclui-se que, embora Pogge adote um enfoque estratégico centrado na suficiência, sua teoria preserva elementos igualitaristas, revelando uma tensão entre a pragmática política da suficiência e o ideal normativo da igualdade global.

Palavras-chave: Thomas Pogge, justiça global, igualitarismo, direitos humanos, suficientismo

Abstract: *This article investigates whether the conception of global justice developed by Thomas Pogge in *World Poverty and Human Rights* (2008) can be interpreted as a disguised form of sufficientarianism. The guiding hypothesis is that, by restricting global justice to the overcoming of extreme poverty through the negative duty not to harm, Pogge weakens the egalitarian potential of his cosmopolitan project, reducing it to a minimalist proposal of justice. To examine this hypothesis, the text is organized into four sections. First, it analyzes the “early Pogge,” from *Realizing Rawls* (1989), in which the author grounds his position in egalitarian liberalism and defends the extension of Rawlsian principles of justice to the global scale. Second, it examines the “later Pogge,” as formulated in *World Poverty and Human Rights*, whose focus shifts toward the fight against poverty*

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp/Marília. Bolsista FAPESP (proc. nº 2024/04839-0). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4743611947458722>. Email: matheus.vilhena@unesp.br.

through negative duties of justice and institutional reforms. Third, it presents the fundamental contours of the doctrine of sufficiency, as proposed by Harry Frankfurt (1987), which holds that inequalities above a sufficient threshold are not morally relevant. Finally, the article assesses whether Pogge's normative model, by prioritizing the eradication of extreme poverty and the protection of basic human rights, aligns with a morally oriented sufficientarianism or maintains substantive commitments to distributive egalitarianism. It concludes that although Pogge adopts a strategic approach centered on sufficiency, his theory preserves egalitarian elements, revealing a tension between the political pragmatics of sufficiency and the normative ideal of global equality.

Keywords: *Thomas Pogge, global justice, egalitarianism, human rights, sufficientarianism*

Introdução: Justiça Global entre Suficiência e Igualdade Distributiva

O presente artigo parte da seguinte questão: Thomas Pogge, em *World Poverty and Human Rights* (2008), estaria operando com uma concepção minimalista, isto é, suficientarista, de justiça global? Essa hipótese, se confirmada, revela um problema normativo relevante: ao limitar a justiça global à garantia de um mínimo existencial, Pogge enfraqueceria seus ideais igualitários, aproximando-se de uma concepção de justiça que se contenta em mitigar a pobreza extrema sem enfrentar as desigualdades estruturais que a produzem.

A reflexão que motiva esta investigação parte de um artigo no livro *Thomas Pogge and His Critics*, organizado por Alisson Jaggar (2010). Nessa coletânea, uma passagem do texto de Kok-Chor Tan *Rights, Harm and Institutions* dispõe que “a preocupação de Pogge é garantir a ordem social na qual as pessoas têm acesso adequado aos bens básicos necessários para uma vida minimamente próspera, e não para a maximização do acesso aos bens” (Tan, 2010, p. 58, *tradução minha*²). No mesmo texto, Tan alerta que esse espírito pautado em um “compromisso minimamente adequado” é consideravelmente diferente de um espírito pautado no igualitarismo global, que remonta a aplicação em escala transnacional do princípio da diferença de Rawls, na qual Pogge costumeiramente é associado e estava fortemente comprometido em *Realizing Rawls* (1989) e outros trabalhos. A diferença fundamental de uma empreitada igualitária para essa em que Tan está atribuindo a Pogge é a de que ao invés de argumentar em prol de escolher o arranjo no qual os menos favorecidos se saem melhor, o que se mira é a escolha de um arranjo no qual ninguém é privado da quantidade mínima de bens básicos necessária para uma “vida próspera”.

No final de seu texto, Tan (2010, p. 62) faz uma provocação importante: “mas a justiça global também inclui um compromisso distributivo igualitário? Ou seja, os ricos globais têm o dever de justiça de se engajar em algum arranjo distributivo global para regular as desigualdades entre eles e os menos favorecidos?”. Tan conclui que a abordagem de Pogge, focada na responsabilidade de reparar danos causais, parece não ter recursos para apoiar o igualitarismo global.

Um dos méritos da coletânea *Thomas Pogge and His Critics* é trazer consigo as respostas do autor aos seus críticos. No que tange a essa parte da crítica de Tan, Pogge (2010, p. 195) traz uma resposta importante para a questão a ser analisada aqui: “em WPHR [*World Poverty and Human Rights*], deliberadamente deixei de lado meus compromissos com deveres positivos e com o

² As citações diretas de obras em língua inglesa foram livremente traduzidas. Nas citações longas, o texto original foi preservado em rodapé.

igualitarismo global”. Pogge, no mesmo momento, faz a ressalva de que tomou essa decisão unicamente para alcançar aqueles que rejeitam esses compromissos e que a sua renúncia ao apelo a certas premissas igualitárias não se trata de uma negação.

Pode-se perguntar se não seria esse mesmo o objetivo de Pogge em WPHR: propor uma solução não igualitária à pobreza extrema. Acontece que boa parte da crítica não o distancia do igualitarismo nem o define como “somente” um teórico da pobreza extrema. Erin Kelly e Lionel McPherson (2010, p. 104) escrevem que Pogge permanece parcial em favor de seus compromissos com o igualitarismo, apontando que sua mudança de foco é mais tática do que substancialmente filosófica. O próprio Pogge (2010, p. 194) se coloca como um igualitário quando escreve “como meu debate de longa data com Rawls demonstra, estou de fato comprometido com o igualitarismo global”.

Se definir Pogge como igualitário é um ponto controverso, qualificá-lo como um teórico preocupado unicamente com a parte extrema da pobreza também é. O problema maior desse posicionamento passa pela dificuldade de definir o que é a pobreza extrema e quantas pessoas estão envolvidas nessa classificação. Costumeiramente, submete-se essa classificação a linha de pobreza do Banco Mundial (\$2.15/dia), a qual englobou, em 2022, 9% da população mundial³, aproximadamente 720 milhões de pessoas. Contudo, Pogge, assim como boa parte dos teóricos da pobreza, não se limita a esse critério econômico. Seu ponto de partida é o acesso efetivo aos direitos humanos básicos. Assim, Pogge (2008, p. 144) está explicitamente preocupado com os 1,037 bilhões de pessoas que não têm acesso à água potável, com os 2,6 bilhões que carecem de saneamento básico, com os 2 bilhões que vivem sem acesso a medicamentos essenciais, e, inclusive, com aqueles que não têm acesso à educação básica e são submetidos a trabalhos forçados ou exploratórios. Pode-se dizer que todas essas pessoas (e também aquelas submetidas a tantas outras possíveis situações) configuram o quadro de pobreza extrema, mas isso não parece ser um consenso na literatura do tema⁴.

³ Disponível em: <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.DDAY?locations=1W&start=1984&view=chart>.

⁴ Catalogar a pobreza não é uma preocupação promissora. Marcelo Medeiros (2023, p. 134) alerta que não há uma linha de pobreza consensual, “tampouco existe uma concordância generalizada de que a mesma linha de pobreza utilizada para a pesquisa deve ser utilizada para a orientação de políticas”. Diagnosticar ou quantificar os pobres depende do objetivo a ser posto em questão e de metodologia ser adotada, como a metodologia multidimensional ou a que relaciona unicamente a renda. Também importa levar em conta a volatilidade situacional do indivíduo. Certamente, há pessoas extremamente vulneráveis em termos absolutos, ou seja, que possuem uma renda ínfima e escassez de recursos básicos que a deixam em uma situação de *risco* independentemente de onde elas estejam. Mas, quantificar esse grupo e concernir quanto a estabilidade dele parece ser uma tarefa inalcançável. Pogge possui sim uma preocupação com a *severe poverty*, mas a sua tese mira sobre esse grupo uma preocupação de primeira ordem, se projetando também a abranger um maior raio de pessoas com privações significativas.

Diante dessas controvérsias quanto ao compromisso igualitarista de Pogge e quanto ao patamar de pobreza que orienta sua teoria, este texto propõe investigar se *World Poverty and Human Rights* (2008) opera sob uma lógica suficientarista disfarçada, isto é, se a ênfase no dever negativo de não causar dano e na garantia de mínimos vitais acaba configurando uma concepção minimalista de justiça global. Essa hipótese é normativamente relevante porque, se verdadeira, significaria que o projeto cosmopolita de Pogge, embora inovador e influente, restringe o conteúdo normativo da justiça global à mera suficiência, deixando de contemplar as dimensões igualitárias e transformadoras que um ideal mais robusto de justiça poderia exigir.

Assim, este trabalho se organiza em quatro momentos principais. No primeiro, examina-se o que se pode denominar de “primeiro Pogge”, cuja obra *Realizing Rawls* (1989) ancora-se no liberalismo igualitário e propõe uma extensão dos princípios de justiça rawlsianos à escala global, evidenciando o vínculo inicial do autor com o ideal de igualdade distributiva. Em seguida, no segundo momento, analisa-se o “segundo Pogge”, delineado em *World Poverty and Human Rights* (2008), no qual o autor formula seu projeto cosmopolita de combate à pobreza global, estruturado em torno de deveres negativos de justiça e de propostas de reforma institucional. O terceiro momento dedica-se à exposição da doutrina da suficiência, formulada por Harry Frankfurt (1987). Por fim, o quarto e último momento busca avaliar se a teoria de Pogge em *World Poverty and Human Rights* pode ser interpretada como uma forma peculiar de suficientismo ou se mantém compromissos com o igualitarismo.

O “primeiro Pogge”: justiça global e igualdade distributiva

Dentre as interpretações do igualitarismo, aquela referente ao liberalismo-igualitário é a que comumente se associa a Pogge. Álvaro de Vita (2011, p. 579) explica que essa doutrina deve ser compreendida levando em conta três componentes normativos, a saber, a justiça liberal, a igualdade equitativa de oportunidades e um princípio de reciprocidade que tem por objeto as desigualdades de renda e riqueza⁵. Em *Realizing Rawls* (1989) parece certo de que Pogge cumpre esses requisitos,

⁵ O primeiro componente normativo do liberalismo igualitário é a justiça liberal, baseada na estrutura básica da sociedade, como define Rawls, garantindo direitos e liberdades fundamentais a todos, independentemente do status socioeconômico. As instituições devem assegurar igualdade de oportunidades e participação equitativa. O segundo, a igualdade equitativa de oportunidades, exige que posições valorizadas sejam acessíveis a todos, indo além da meritocracia: como a simples abertura de carreiras não elimina desigualdades estruturais, políticas institucionais devem mitigar desvantagens sociais e familiares. Por fim, o princípio de reciprocidade, fundamentado no princípio da diferença de Rawls, justifica desigualdades apenas se beneficiarem os menos favorecidos, reforçando que ninguém deve sofrer por fatores fora de seu controle e demandando políticas redistributivas que assegurem dignidade e autonomia. Assim, o liberalismo igualitário busca reduzir desigualdades socioeconômicas por meio de redistribuição que garanta liberdade efetiva, e não apenas formal, a todos.

livro esse em que o autor apresenta um critério rawlsiano de justiça global. Na obra, o comprometimento com os princípios da justiça liberal é evidente, buscando estendê-los para além dos limites de uma sociedade isolada, como era o foco original de Rawls. Em vez disso, Pogge concentra-se em uma "estrutura básica global" que permite aplicar os princípios rawlsianos de justiça em um contexto internacional, argumentando que a interdependência global exige um critério de justiça que considere as interações e desigualdades entre as diferentes nações. O autor sugere que essas instituições, assim como aquelas de dentro de uma sociedade, precisam ser avaliadas moralmente e, conseqüentemente, reformadas para assegurar que a cooperação global não reforce injustiças, mas, ao contrário, contribua para melhorar a posição dos menos favorecidos mundialmente.

O mesmo comprometimento aparece no tocante a igualdade de oportunidades. Ao discutir a interpretação da posição original aplicada a escala global, o autor se filia ao argumento de que idealmente os cidadãos globais desejariam que tal esquema fosse organizado de modo a fornecer o máximo de apoio possível aos direitos e liberdades básicos, promovesse a igualdade de oportunidades mundialmente e gerasse desigualdades sociais e econômicas apenas na medida em que estas otimizem a posição socioeconômica das pessoas globalmente menos favorecidas (Pogge, 1989, p. 254). Aqui, já parece evidente engajamento com o último pilar do igualitarismo, o princípio da reciprocidade, ou em termos rawlsianos, com o princípio da diferença.

Em *Realizing Rawls* (1989), reconhece-se a dificuldade de alcançar um consenso internacional acerca dos princípios de justiça, uma vez que a concepção rawlsiana é sustentada por julgamentos ponderados e valores profundamente enraizados em uma tradição cultural específica — a ocidental (Pogge, 1989, p. 267). Para que o princípio da diferença pudesse ser aplicado de modo significativo em escala global, seria necessário, segundo o autor, alcançar um “consenso sobreposto”, no qual distintas culturas e tradições pudessem convergir quanto aos critérios de justiça global, ainda que por razões próprias (Pogge, 1989, p. 269). Essa possibilidade, contudo, enfrenta obstáculos significativos: as nações mais ricas e poderosas tendem a invocar a diversidade cultural como justificativa para resistir a mudanças institucionais que favoreceriam países menos desenvolvidos. Tal apelo ao “interesse nacional” tem servido, argumenta o filósofo, para bloquear reformas capazes de mitigar desigualdades globais, sob o pretexto de que não seriam aceitáveis universalmente. Essa postura, longe de preservar a pluralidade cultural, acaba por legitimar a manutenção de estruturas internacionais de privilégio e exclusão — precisamente aquelas que, à luz da própria lógica rawlsiana de justiça, seriam moralmente indefensáveis.

Dessa forma, o que Pogge defende é uma concepção global de justiça que não pode simplesmente ignorar as desigualdades extremas que existem entre países. Em um mundo interconectado, é insuficiente aplicar o princípio da diferença apenas em sociedades nacionais; é necessário que a “estrutura básica global” também seja regulada por esse princípio. Isso significa que as instituições globais devem ser organizadas de modo a promover a melhoria das condições de vida dos menos favorecidos mundialmente, estabelecendo uma responsabilidade moral que transcende as fronteiras nacionais e requer uma cooperação internacional comprometida com a justiça distributiva em escala global.

Se em *Realizing Rawls* (1989) o autor cumpre os requisitos teóricos que o vinculam ao igualitarismo global, o mesmo não ocorre de forma evidente em *World Poverty and Human Rights* (2008). Nessa segunda obra, a ênfase desloca-se do enquadramento conceitual da tradição liberal-igualitária para a formulação de um projeto cosmopolita voltado ao combate à pobreza. Embora permaneçam presentes traços fundamentais da literatura rawlsiana, como a preocupação com deveres morais de justiça, a construção de um critério normativo e a centralidade da ordem institucional, o objetivo político-normativo do projeto não se apresenta de modo claramente comprometido com a questão da desigualdade distributiva. Essa indefinição faz com que a proposta possa ser interpretada menos como uma defesa da igualdade global e mais como uma tentativa de assegurar o acesso universal a bens básicos.

O “segundo Pogge”: justiça global e erradicação da pobreza

Em *World Poverty and Human Rights*, Thomas Pogge apresenta seu projeto cosmopolita para combater parte da pobreza global. O autor alemão desenvolve suas ideias que podem ser sistematizadas da seguinte forma: (1) organização da ordem global; (2) cosmopolitismo institucional; (3) critério de justiça global pautado nos direitos humanos; (4) dever negativo de justiça; (5) propostas de reforma institucional global. Esses elementos, construídos sob o espírito que Pogge já havia concebido em *Realizing Rawls*, sustentam o que Joshua Cohen (2010, p. 18) denominou de Tese Forte: “a maior parte do problema da pobreza poderia ser eliminada por meio de pequenas modificações na ordem global que acarretariam no máximo pequenas reduções na renda dos abastados”.

É bem verdade que o trabalho de Thomas Pogge se apresenta em diálogo com o trabalho de Rawls, sobretudo com o último, *O Direito dos Povos*. Dentre os trechos que podem simbolizar a discordância entre os autores, essa pode ser a mais marcante:

Creio que as causas da riqueza de um povo e as formas que assume encontram-se na sua cultura política e nas tradições religiosas, filosóficas e morais que sustentam a estrutura básica das suas instituições políticas e sociais, assim como a indústria e o talento cooperativo dos seus membros, todos sustentados pelas suas virtudes políticas. Eu conjecturaria ainda que não existe nenhuma sociedade, em nenhum lugar do mundo - exceto por casos marginais -, com recursos tão parcos que não pudesse, sendo razoável e racionalmente organizada e governada, tornar-se bem ordenada. [...]. Os elementos cruciais que fazem a diferença são a cultura política, as virtudes políticas e a sociedade cívica do país, a probidade e indústria dos seus membros, sua capacidade de inovação e muito mais. (Rawls, 2019, p. 142).

O ponto que se evidencia na passagem acima é a ausência, na análise de Rawls, de uma consideração sistemática das causas globais da pobreza e da desigualdade. Em linhas gerais, sua abordagem atribui a situação econômica de cada nação a fatores internos, sem recorrer à influência de estruturas internacionais. Esse afastamento em relação à ótica das instituições compartilhadas e, conseqüentemente, da ideia de responsabilidade global, também explica o distanciamento de Rawls em relação ao cosmopolitismo. Tal posição se torna explícita quando o autor afirma que, “assim que esse fim é alcançado [a justiça plena e estável de determinada sociedade], o *Direito dos Povos* não prescreve mais nenhum alvo como, por exemplo, elevar o padrão de vida para além do que é necessário para sustentar essas instituições” (Rawls, 2019, p. 157). Assim, Rawls se posicionará contrário a uma ideia de redistribuição global, uma vez que para o *Direito dos Povos* o que é importante é a justiça e a estabilidade de sociedades liberais e decentes e não decidir se a situação da pessoa globalmente em pior condição pode ser melhorada

Frente a esse debate a estratégia de Pogge se inicia em duas frentes: mostrar que há uma ordem global que determina a situação econômica interna de cada país e apresentar porque o cosmopolitismo é a melhor estratégia argumentativa para aferir a responsabilidade pela pobreza global. A partir disso, o autor vislumbra um projeto moral que concerne os deveres dos ricos para com os pobres. Acrescenta-se ainda um caráter político na medida em que apresenta projetos de reforma da distribuição global de renda e de bens básicos.

A ordem global[1]⁶, embora sem uma estrutura fixa, é largamente moldada por agentes de grande influência internacional, especialmente governos soberanos de maior poder econômico e político, bem como por instituições multilaterais compostas por esses Estados, cujas capacidades de influência variam significativamente. Entre essas instituições estão a União Europeia, a OTAN, a ONU, a OMC, a OCDE, o Banco Mundial e o FMI. Há, portanto, uma dinâmica complexa entre governos poderosos e essas organizações, marcada por diferentes graus de influência e negociação.

⁶ Como “ordem global”, compreende tratados - e regras baseadas em convenções de segurança, comércio, direitos de propriedade, direitos humanos e meio ambiente: regras que governam os legisladores globais, as normas e padrões associados à soberania territorial, políticas adotadas pela criação de regras globais (digamos, TRIPS ou as decisões do Órgão de Apelação da Organização Mundial do Comércio) e as políticas de segurança e assistência dos estados mais poderosos do mundo. (Cohen, 2010, p. 19).

Segundo a denúncia de Pogge, tais instituições promovem regras e acordos que, de maneira previsível e evitável, contribuem para a perpetuação da pobreza extrema ao redor do mundo.

No mundo moderno, as regras que governam as transações econômicas – tanto nacionais como internacionais – são as determinantes causais mais importantes da incidência e da profundidade da pobreza extrema e do déficit mais geral de direitos humanos. Elas são muito importantes por causa do seu grande impacto sobre a distribuição econômica dentro da jurisdição à qual se aplicam. Portanto, mesmo variações relativamente pequenas nas leis de um país, sobre percentuais de impostos, relações de trabalho, previdência social e acesso a tratamentos de saúde e à educação podem ter um impacto bem maior sobre a pobreza, até mesmo, do que as grandes mudanças nos hábitos dos consumidores ou nas políticas de uma grande corporação. Esse ponto aplica-se também, à ordem institucional global. Mesmo pequenas mudanças nas regras que regem o comércio internacional, os empréstimos, os investimentos, o uso de recursos ou a propriedade intelectual podem ter um enorme impacto na incidência global da pobreza que ameaça a vida. (Pogge, 2006, p. 55).

Luigi Caranti (2010, p. 40) detalha alguns dos efeitos dessa ordem global sobre as sociedades, com base nas observações de Pogge em *World Poverty and Human Rights*. Entre eles, destacam-se os acordos TRIPS, que restringem o acesso a medicamentos; as altas tarifas de exportação, que dificultam o crescimento econômico; e o protecionismo dos países ricos, mantido por subsídios governamentais. Além disso, a venda de armas fortalece regimes autoritários, enquanto acordos com governos não democráticos ampliam privilégios das elites e agravam a dívida pública. Países ricos também se beneficiam de brechas fiscais para desviar capitais, e multinacionais exploram a mão de obra local em condições precárias.

Ainda na análise das causas da pobreza global fomentadas pelas instituições internacionais em *World Poverty and Human Rights*, Pogge (2008) identifica dois mecanismos que ampliam a desigualdade global: o “privilégio de recursos” e o “privilégio de empréstimos”. O primeiro permite que países ricos acessem recursos naturais de nações pobres ao negociar com líderes corruptos, fortalecendo regimes autoritários. O segundo autoriza esses líderes a contrair empréstimos em nome do Estado, endividando a população enquanto beneficia elites locais, perpetuando a dependência econômica

Se a ordem global se constitui de instituições compartilhadas, ou seja, instituições cujos tratados geram consequências a cidadãos em escala transnacional, é possível afirmar que há uma estrutura básica global identificável. Sendo assim, o argumento de Pogge sustenta que há uma responsabilidade compartilhada pelos cidadãos globais, baseando-se no cosmopolitismo institucional. Catarina Alves (2013, p. 108) explica que “uma concepção institucional postula certos princípios fundamentais de justiça social, princípios de segunda ordem aplicados a esquemas institucionais – enunciados para acessar os fundamentos das regras e práticas que regulam as

interações humanas”. Ou seja, o cosmopolitismo moral⁷ institucional visa responsabilizar aquelas *práticas compartilhadas* que afetam os pobres do mundo. É sob esse argumento que Pogge irá propor que são os cidadãos mais ricos que possuem uma responsabilidade pela situação dos mais pobres do mundo. O argumento se desenvolve de tal forma: os cidadãos dos países ricos ao sustentarem⁸ uma ordem global (formada por instituições compartilhadas) que os beneficiam e que, de modo previsível e evitável, prejudicam outras pessoas, são moralmente responsáveis pela situação.

Uma vez que o cosmopolitismo pressupõe uma tese de responsabilidade, é preciso determinar uma ética normativa que oriente os indivíduos a agir, que guie a moralidade. É preciso formular um dever. Dada essência rawlsiana, a normatividade se organiza sob o viés da justiça. Sob essa ótica, o dever se desenvolve de modo a se basear em um critério de justiça, apoiado em uma noção de direitos humanos. Em resumo, a tese de Pogge é a de que: a persistência na violação dos direitos humanos dos pobres do mundo é um descumprimento da responsabilidade moral cosmopolita, ou seja, do dever negativo⁹ de não cooperar com a manutenção de uma ordem global injusta.

Os direitos humanos, uma vez violados sob a responsabilidade dos cidadãos dos países ricos, impõe sob esses um dever negativo de justiça – o dever de não cooperar com a manutenção de instituições coercitivas injustas, o qual desencadeia obrigações de proteger as vítimas dos efeitos nefastos da ordem global e de promover reformas viáveis que melhorem o cumprimento dos direitos humanos (Pogge, 2008, p. 178). Esse dever advém do próprio conteúdo dos direitos humanos¹⁰. O dever negativo exige obrigações positivas para que os responsáveis promovam esforços compensatórios de proteção e reforma. Como explica o autor:

⁷ Pogge se filia a corrente do cosmopolitismo moral, segundo a qual, nas palavras do autor (2008., p. 175), “sustenta que todas as pessoas mantêm certas relações morais umas com as outras: somos obrigados a respeitar o status uns dos outros como unidades finais de preocupação moral - um requisito que impõe limites à nossa conduta e, em particular, aos nossos esforços para construir esquemas institucionais”.

⁸ Várias são as maneiras de entender o julgamento de Pogge sobre a forma com a qual os cidadãos ricos sustentam a ordem global. A primeira delas se deve ao fato de que esses cidadãos elegem (e consequentemente autorizam) políticos que previsivelmente são inclinados a fomentar a manutenção de instituições injustas. Pogge condena a forma passiva e indiferente que os cidadãos se comportam frente as injustas que eles mesmos se beneficiam.

⁹ O presente texto não aborda a distinção entre dever negativo e positivo de justiça. O dever de assistência, exposto por John Rawls (2019, p. 48) em *O Direito dos Povos*, defende que povos livres e democráticos devem ajudar aqueles que vivem em condições que os impedem de ter um regime justo. Rawls (2019., p. 142) justifica esse dever com a crença de que a riqueza de um povo depende de sua cultura política e tradições. Nesses termos, pode-se dizer que o dever positivo não se baseia em responsabilidades normativas, mas em um senso de justiça assistencialista dos mais ricos para com os pobres globais.

¹⁰ É importante frisar que para Thomas Pogge (2011, p. 7) “os direitos humanos não são apenas parte da lei, mas também um padrão moral que toda lei deve atender e um padrão que ainda não é atendido por muitas leis existentes em muitos países”. Os direitos humanos, para Pogge, não precisam ser reconhecidos por qualquer jurisdição, são inalienáveis, e são uma matéria moral de responsabilidade.

Sustento que temos o dever negativo de não prejudicar os outros ao cooperar, sem compensar os esforços de proteção e reforma, ao impor-lhes uma ordem institucional que previsivelmente dará origem a déficits evitáveis de direitos humanos. Este é um dever generativo que, em conjunto com nossa cooperação na imposição de uma ordem institucional que previsivelmente dá origem a déficits evitáveis de direitos humanos, gera obrigações de fazer esforços compensatórios de proteção e reforma para aqueles cujos direitos humanos permanecem insatisfeitos sob esta ordem. Estas são obrigações positivas. Eles exigem que cada um de nós compense nossa parte do dano que infligimos juntos — protegendo suas vítimas ou trabalhando por reformas institucionais.¹¹ (Pogge, 2005, p. 68).

Nota-se que a cooperação social é um fundamento de seu projeto reformista. Em outros termos, o que o autor pretende com sua interpretação sobre a forma do dever derivado da violação dos direitos humanos é que os cidadãos ricos, partindo desse argumento, deixem de cooperar com as instituições globais previsível e evitavelmente injustas e passem a reivindicar reformas e compensações aos afetados. Ou seja, a intenção de Pogge é que os responsáveis pelas violações aos direitos humanos dessem início a uma cooperação para a configuração de instituições globais justas. A fim de evitar que a vaguidade dessa determinação normativa possa tornar o argumento mais fraco, Pogge elabora suas próprias propostas de reforma, a saber, o Dividendo de Recursos Globais (DRG) e o Fundo de Impacto a Saúde (HIF – *Health Impact Found*, em inglês)¹².

O projeto de Pogge, portanto, segue esse caminho argumentativo: os cidadãos dos países ricos, ao violarem os direitos humanos dos pobres do mundo, a partir da legitimação das instituições compartilhadas que integram a ordem global, possuem o dever negativo de justiça de não cooperar com os tratados e determinações que de modo previsível e evitável potencializam a pobreza global; além disso, devem compensar os danos causados defendendo reformas institucionais globais DRG e o HIF. Nota-se que em *World Poverty and Human Rights* não há o esforço de Pogge em se alinhar com o igualitarismo, deixando a sua filiação para possíveis interpretações. A possível aproximação de Pogge a uma doutrina como a da suficiência se torna possível uma vez que há uma falta de clareza ao seu objetivo final: melhorar as condições dos mais pobres do mundo ou enfrentar a desigualdade de condições. A moralidade prevista no cosmopolitismo institucional pautado nos direitos humanos se preocupa também com a desigualdade distributiva? Definir o projeto de Pogge

¹¹ I hold that we have a negative duty not to harm others by cooperating, without compensating protection and reform efforts, in imposing on them an institutional order that foreseeably gives rise to avoidable human rights deficits. This is a generative duty that, in conjunction with our cooperation in imposing an institutional order that foreseeably gives rise to avoidable human rights deficits, generates obligations to make compensating protection and reform efforts for those whose human rights remain unfulfilled under this order. These are positive obligations. They require each of us to make up for our share of the harm we inflict together-by shielding its victims or by working for institutional reforms.

¹² Em resumo, o Dividendo de Recursos Globais (Global Resources Dividend – GRD) é uma proposta de Pogge que consiste na criação de um imposto sobre o uso de recursos naturais, cuja arrecadação seria destinada ao combate à pobreza extrema. A ideia é que aqueles que se beneficiam da exploração dos recursos do planeta contribuam financeiramente para corrigir desigualdades estruturais e garantir condições básicas de vida a todos. Já o Fundo de Impacto na Saúde (Health Impact Fund - HIF) busca reformar o sistema de patentes farmacêuticas, recompensando as empresas não pela exclusividade de mercado, mas pelo impacto positivo que seus medicamentos geram na saúde global.

nos termos aqui investigados depende também de interpretar qual modelo normativo que uma reforma institucional que mira cumprir os direitos humanos.

O suficientismo de Frankfurt

Harry Frankfurt no texto *Equality as a Moral Ideal* (1987) oferece as bases daquela que pode ser denominada doutrina da suficiência. Essa corrente não-igualitária se define em uma máxima: “se todos tivessem o suficiente, não teria nenhuma consequência moral o fato de que alguns tivessem mais do que outros” (Frankfurt, 1987, p. 21). Essa doutrina se justifica com base em uma crítica ao valor moral atribuído à igualdade econômica.

Frankfurt argumenta que a igualdade em si não tem uma importância moral particular, e que a ênfase em igualar as posses econômicas pode desviar a atenção dos indivíduos do que realmente é significativo em suas vidas e necessidades. Em outras palavras, ao focar em uma comparação econômica entre pessoas, o igualitarismo estimula uma busca por igualdade que negligencia a individualidade e as preferências pessoais. O autor acredita que a preocupação com o que os outros têm, em vez de considerar o que seria suficiente para si, leva a uma espécie de “alienação”, na qual os indivíduos perdem de vista suas próprias demandas e valores fundamentais (Frankfurt, 1987, p. 23).

Essa reflexão parte da premissa de que a igualdade econômica, embora possa ter utilidade social em determinados contextos, não deve ser tratada como um ideal moral absoluto. O autor observa que focar na distribuição igualitária pode ser mais simples do que definir o que constitui o “suficiente” para cada pessoa, mas argumenta que essa simplicidade não justifica a prevalência do igualitarismo. Afinal, definir o suficiente exige uma análise mais profunda das necessidades individuais e contextuais. Frankfurt sugere que a atenção à suficiência permitiria um entendimento mais realista e pessoal das necessidades econômicas, evitando que as pessoas se desviem de suas aspirações e valores fundamentais em busca de um ideal de igualdade que pode ser moralmente irrelevante.

De qualquer forma, suponhamos que o nível de satisfação que suas circunstâncias econômicas atuais permitem que ela atinja seja alto o suficiente para atender às suas expectativas de vida. Isso não é fundamentalmente uma questão de quanta utilidade ou satisfação suas várias atividades e experiências proporcionam. Em vez disso, é principalmente uma questão de sua atitude em relação a ter essa quantidade. As experiências satisfatórias que uma pessoa tem são uma coisa. Se ela está satisfeita que sua vida inclua apenas essas satisfações é outra. Embora seja possível que outras circunstâncias viáveis lhe proporcionassem maiores quantidades de satisfação, pode ser que ela esteja totalmente satisfeita com as quantidades de satisfação que agora desfruta. Mesmo sabendo que poderia obter uma quantidade maior de satisfação no geral, ela não sente o desconforto ou a ambição que a inclinariam a buscar isso. Algumas

peças sentem que suas vidas são boas o suficiente, e não é importante para elas que suas vidas sejam o melhor possível¹³ (Frankfurt, 1987, p. 39).

Além disso, Frankfurt destaca que a doutrina da suficiência ainda pode, eventualmente, depender de políticas igualitárias para atingir seus objetivos, pois a busca por suficiência pode exigir condições socioeconômicas estáveis. Contudo, a suficiência é mais adequada como um ideal moral por focar nas necessidades genuínas dos indivíduos e não nas comparações quantitativas entre eles. Para o autor (1987, p. 33), “o fato de que algumas pessoas têm muito menos do que outras não nos perturba moralmente quando é claro que elas têm o suficiente”.

Mas, afinal, qual a diferença entre o igualitarismo e o *suficientismo*?

Diversamente daquilo que, valendo-se de um neologismo selvagem, pode ser denominado "suficientismo", os igualitários, de modo geral, entendem que vastas desigualdades de renda e riqueza que estão acima de um limiar de suficiência, como quer que seja definido, são moralmente objetáveis com base em um sentido de iniquidade comparativa. Da perspectiva do liberalismo igualitário, que propõe uma interpretação específica do igualitarismo, essas desigualdades constituem iniquidades, isto é, devem ser vistas como injustiça social, porque resultam não de escolhas individuais responsáveis e de mérito individual diferenciado, e sim de fatores que são arbitrários de um ponto de vista moral. Dessa ótica, mesmo que todos tivessem vidas suficientemente boas, desigualdades que deixassem alguns em situação pior do que outros, sem que isso pudesse ser imputado a escolhas responsáveis dos primeiros, ainda seriam moralmente objetáveis. (Vita, 2011, p. 581).

A doutrina da suficiência sugere uma distribuição alternativa, onde a prioridade moral deve ser maximizar o número de pessoas que atinjam um "limiar de suficiência" — a quantidade mínima necessária para evitar uma condição catastrófica. Esta abordagem busca evitar que os indivíduos caiam abaixo desse limiar, enfatizando a importância de garantir a cada pessoa o suficiente para que possam evitar a miséria ou a morte. A partir desse ponto de vista, as disparidades econômicas tornam-se moralmente problemáticas apenas quando resultam em condições abaixo do limiar de suficiência para alguns indivíduos. Por exemplo, se em uma sociedade todos os cidadãos têm o suficiente para uma vida digna e satisfatória, as desigualdades distributivas não são, por si mesmas, moralmente censuráveis. O que realmente incomoda é o fato de que algumas pessoas têm menos que o suficiente para sobreviver ou para viver de maneira digna, e não a diferença quantitativa em si.

¹³ In any event, let us suppose that the level of satisfaction that his present economic circumstances enable him to attain is high enough to meet his expectations of life. This is not fundamentally a matter of how much utility or satisfaction his various activities and experiences provide. Rather, it is most decisively a matter of his attitude toward being provided with that much. The satisfying experiences a person has are one thing. Whether he is satisfied that his life includes just those satisfactions is another. Although it is possible that other feasible circumstances would provide him with greater amounts of satisfaction, it may be that he is wholly satisfied with the amounts of satisfaction that he now enjoys. Even if he knows that he could obtain a greater quantity of satisfaction overall, he does not experience the uneasiness or the ambition that would incline him to seek it. Some people feel that their lives are good enough, and it is not important to them whether their lives are as good as possible.

Pogge, um suficientarista disfarçado? As aproximações e os distanciamentos com o suficientismo de Frankfurt

A análise dos elementos relacionados à doutrina da suficiência em *World Poverty and Human Rights* (2008) permite compreender com maior precisão a posição normativa de Thomas Pogge no debate sobre a justiça global. A questão central é determinar se, nessa obra, o autor se limita a amparar o combate à pobreza extrema — entendida como a condição abaixo do mínimo de subsistência — ou se manifesta, de modo mais amplo, uma preocupação com as desigualdades econômicas globais. Em outras palavras, importa esclarecer se Pogge considera moralmente inaceitável apenas o fato de que algumas pessoas vivem abaixo de um nível de suficiência básica, ou se também reconhece que a própria desigualdade distributiva constitui um problema moral a ser enfrentado. Essa distinção é decisiva para compreender se sua proposta se alinha a uma concepção relacionada ao suficientismo, voltada à garantia do mínimo necessário à dignidade humana, ou se ela mantém, de modo mais profundo, uma dimensão igualitarista na crítica à ordem institucional global. Para tanto, vale aqui estipular os possíveis distanciamentos e as aproximações praticadas pelo autor alemão em relação ao suficientismo.

Um primeiro ponto de distanciamento entre Pogge e autores como Harry Frankfurt diz respeito à imagem de justiça que cada um adota. Frankfurt parte de uma concepção alocativa, segundo a qual o papel das instituições é garantir a cada indivíduo um mínimo de recursos suficiente para uma vida digna; acima desse limiar, a justiça já não teria relevância normativa. Pogge, por outro lado, aproxima-se de uma concepção relacional de justiça, no sentido atribuído por Rainer Forst:

a ideia de "ter o suficiente" ou "receber o suficiente" não compreende o que é essencial para a justiça [...] a justiça é sempre uma medida "relacional", uma vez que principalmente não exige estados de coisas subjetivos ou objetivos (como um déficit ou um excedente), mas relações justas entre as pessoas e, portanto, pergunta o que elas devem umas às outras e por quais razões (Forst, 2011, p. 191).

O segundo ponto de diferenciação refere-se à própria noção de pobreza. Enquanto o suficientismo de Frankfurt define a pobreza em termos de ausência de bens¹⁴ ou carência material, Pogge, como discorremos acima, compreende a pobreza como resultado de processos institucionais injustos e de violações sistemáticas de direitos humanos básicos. A pobreza, para o autor alemão, não é um estado isolado, mas um produto de estruturas políticas e econômicas globais que perpetuam a desigualdade e a exclusão. Essa concepção confere à sua teoria um caráter normativo

¹⁴ A reflexão de Frankfurt (1987) sobre a pobreza se dirige explicitamente aos ativos econômicos (economics assets).

mais amplo, pois desloca o foco da mera privação material para os mecanismos institucionais que a produzem e reproduzem.

Um terceiro aspecto relevante diz respeito ao estatuto normativo do “suficiente” mobilizado pelas abordagens. Para Frankfurt, o critério da suficiência constitui o próprio núcleo do padrão distributivo (*normative pattern*¹⁵): o justo é, precisamente, assegurar que todos possuam o suficiente. Em Pogge, no entanto, o “mínimo” tem uma função estratégica: trata-se de um ponto de partida para lidar com a urgência moral representada pela pobreza extrema, mas não de um fim em si mesmo. Seu uso do critério de suficiência não implica uma adesão à doutrina do suficientismo, mas antes a incorporação de um instrumento prático dentro de uma teoria que permanece ancorada em ideais de igualdade e justiça global. Nessa linha, Axel Gosseries (2014, p. 98) observa que até mesmo Rawls em *O direito dos povos*, através da argumentação em torno do *savings principle*¹⁶, incorpora padrões de suficiência, por sua vez, voltados à justiça intergeracional. Em síntese, o recurso de Pogge ao critério do mínimo tem função pragmática, mas mantém o horizonte normativo de uma teoria da justiça estruturalmente igualitária

Se podemos conceber Pogge como um suficientarista disfarçado, mesmo que de uma forma peculiar e instrumental, vale a pena localizar algumas das possíveis razões que o fazem optar por essa alternativa normativa, isso é, entender as vantagens normativas e políticas desse modelo. A primeira reside em seu caráter estrutural: ao contrário de um suficientismo centrado na alocação mínima de bens, Pogge desloca o foco da justiça para as estruturas institucionais que produzem e reproduzem a pobreza global. Essa abordagem amplia a força crítica da teoria e confere à sua proposta uma relevância política maior diante das injustiças sistêmicas. A segunda vantagem consiste em sua conexão com os direitos humanos, uma vez que o padrão mínimo adotado pelo autor encontra respaldo em tratados e declarações internacionais, oferecendo, assim, um limiar objetivo e amplamente reconhecido de dignidade humana. Essa integração confere ao modelo de

¹⁵ O termo *pattern*, no contexto da justiça distributiva, refere-se ao padrão normativo de distribuição material que uma teoria considera justificável entre os membros de uma sociedade. Nunzio Ali (2023) observa que abordagens relacionais da justiça não podem se furtar completamente a definir um *pattern* de distribuição, já que “devemos rejeitar todos os princípios distributivos de justiça que permitam, em princípio, uma diferença ilimitada de renda e riqueza entre os mais ricos e os mais pobres” (Ali, 2023, p. 115). Em outras palavras, mesmo perspectivas que se pretendem “não padronizadas” acabam por pressupor um certo limite proporcional na desigualdade econômica, o que Ali denomina “*distributive principle of proportionality*”.

¹⁶ Como observa Axel Gosseries (2014, p. 98), o *savings principle* (princípio da poupança justa, em tradução livre) de Rawls, ao definir o quanto cada geração deve poupar para as seguintes, não se orienta por um ideal igualitarista, mas por um critério de suficiência: cada geração tem o dever de conservar e transmitir um conjunto de recursos e instituições suficientes para assegurar o funcionamento de uma sociedade bem ordenada. Uma vez atingido esse nível, novas poupanças deixam de ser um dever de justiça. Assim, o princípio expressa uma forma de suficientismo intergeracional, cujo objetivo é garantir as condições mínimas para a autonomia política e o autogoverno das gerações futuras, e não a igualdade estrita entre elas.

Pogge legitimidade internacional e aplicabilidade prática no debate global sobre. Por fim, a terceira vantagem refere-se à sensibilidade de sua teoria em relação às desigualdades que subsistem acima do limiar da suficiência. Ainda que o combate à pobreza extrema constitua o foco imediato de sua proposta, Pogge não se mostra indiferente às desigualdades estruturais que comprometem a igualdade moral entre os indivíduos. Sua concepção de justiça institucional envolve, portanto, tanto a erradicação da pobreza extrema quanto a limitação das desigualdades injustificáveis, o que a torna particularmente promissora para integrar as agendas de redução da pobreza e de combate às desigualdades globais.

Dessa forma, a leitura de Pogge em contraste a do suficientismo instrumental não apenas esclarece a posição intermediária que ele ocupa entre o igualitarismo e o suficientismo, como também evidencia o alcance normativo de sua proposta. A articulação entre suficiência, direitos humanos e estrutura institucional global revela uma concepção de justiça que, embora parta da urgência da pobreza extrema, não se encerra nela, mas se projeta em direção a um ideal mais amplo de igualdade moral e florescimento. Essa constatação permite compreender que, no pensamento de Pogge, o combate à pobreza não é um fim autônomo, mas parte constitutiva de uma teoria da justiça global que busca transformar as condições estruturais que geram exclusão e dominação.

Conclusão

É preciso de uma resposta cuidadosa à questão colocada por Kok-Chor Tan no início deste debate: a justiça global, ao menos nessa concepção elaborada por Pogge, inclui um compromisso distributivo igualitário? A partir da análise aqui apresentada, a resposta é positiva. Em síntese, o conteúdo normativo descrito em *World Poverty and Human Rights* não se limita a um mero suficientismo alocado em garantir condições mínimas. Ao mobilizar um critério de justiça dentro de um quadro de reforma institucional global, pautado pelos direitos humanos, Pogge mantém uma preocupação com as desigualdades que persistem acima desse limiar. Essa estrutura coloca sua proposta em um ponto intermediário: um “suficientismo disfarçado”, isso é, de modo estratégico e não plenamente declarado, mas sem abandonar compromissos igualitários.

Esse posicionamento confere à sua teoria um alcance normativo particular. Por um lado, oferece um padrão pragmático para mobilizar mudanças institucionais imediatas voltadas à redução da pobreza. Por outro, abre espaço para um debate mais amplo sobre justiça distributiva global, conectando seu argumento a uma interpretação robusta dos direitos humanos. Embora Pogge não formule um igualitarismo global em sentido forte, seu projeto, na prática, contém recursos

normativos que o matem nessa dimensão pois reconhece que a pobreza extrema não pode ser dissociada das estruturas institucionais que produzem e reproduzem desigualdades injustificáveis.

Referências bibliográficas

- ALÌ, Nunzio. **How rich should the 1% be?** Proportional justice and economic inequality. London; New York: Routledge, 2023. DOI: 10.4324/9781003189428.
- CARANTI, Luigi. The Causes of World Poverty: Reflections on Thomas Pogge's Analysis. **Theoria: A Journal of Social and Political Theory**, v. 57, n. 125, p. 36–53, 2010.
- COHEN, Joshua. Philosophy, Social Science, Global Poverty. In: JAGGAR, Alison M. (org.). **Thomas Pogge and his critics**. Cambridge: Polity, 2010. p. 18-45.
- FRANKFURT, Harry. Equality as a Moral Ideal. **Ethics**, v. 98, n. 1, p. 21-43, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2381290>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- FORST, Rainer. **The Right to Justification**. Trad. by Jeffrey Flynn. NY: Columbia Press, 2011.
- GOSSERIES, A. Nations, generations and climate justice. **Global Policy**, v. 5, p. 96-102, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12112>. Acesso em: 10 out. 2025
- JAGGAR, Alison M. (Org.). **Thomas Pogge and his critics**. Cambridge: Polity, 2010.
- McPHERSON, Lionel; KELLY, Erin. Non-Egalitarian Global Fairness. In: JAGGAR, Alison M. (org.). **Thomas Pogge and his critics**. Cambridge: Polity, 2010. p. 103-122.
- MEDEIROS, Marcelo. **Os ricos e os pobres: o Brasil e a desigualdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 11 nov. 2024.
- POGGE, Thomas. **Realizing Rawls**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- _____. An egalitarian law of peoples. **Philosophy & Public Affairs**, v. 23, n. 3, p. 195-224, 1994.
- _____. Severe poverty as a violation of negative duties. **Ethics & International Affairs**, v. 19, n. 1, p. 55-83, 2005.
- _____. **Haciendo justicia a la Humanidad**. Trad. David Álvares Garcia. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- _____. Reconhecidos e Violados Pela Lei Internacional: Os Direitos Humanos dos pobres do mundo. **Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 33-65, 2006.

- _____. Severe Poverty as a Human Rights Violation. **Challenges in International Human Rights Law**, [S.L.], p. 721-764, 23 out. 2007.
- _____. **World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms**. 2. ed. Cambridge: Polity Press, 2008.
- RAWLS, John. **O direito dos povos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.
- _____. **Uma teoria da justiça**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- SANTOS, Catarina Alves. O cosmopolitismo entre Thomas Pogge e John Rawls. **Revista Filosofia Capital**, ISSN 1982-6613, v. 8, n. 15, p. 97-113, 2013.
- TAN, Kok-Chor. Rights, Harm and Institutions. In: JAGGAR, Alison M. (org.). **Thomas Pogge and his critics**. Cambridge: Polity, 2010. p. 46-65.
- VITA, Álvaro de. Liberalismo, justiça social e responsabilidade individual. **Dados**, v. 54, p. 569-608, 2011.
- _____. **O liberalismo igualitário: sociedade democrática e justiça internacional**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.