

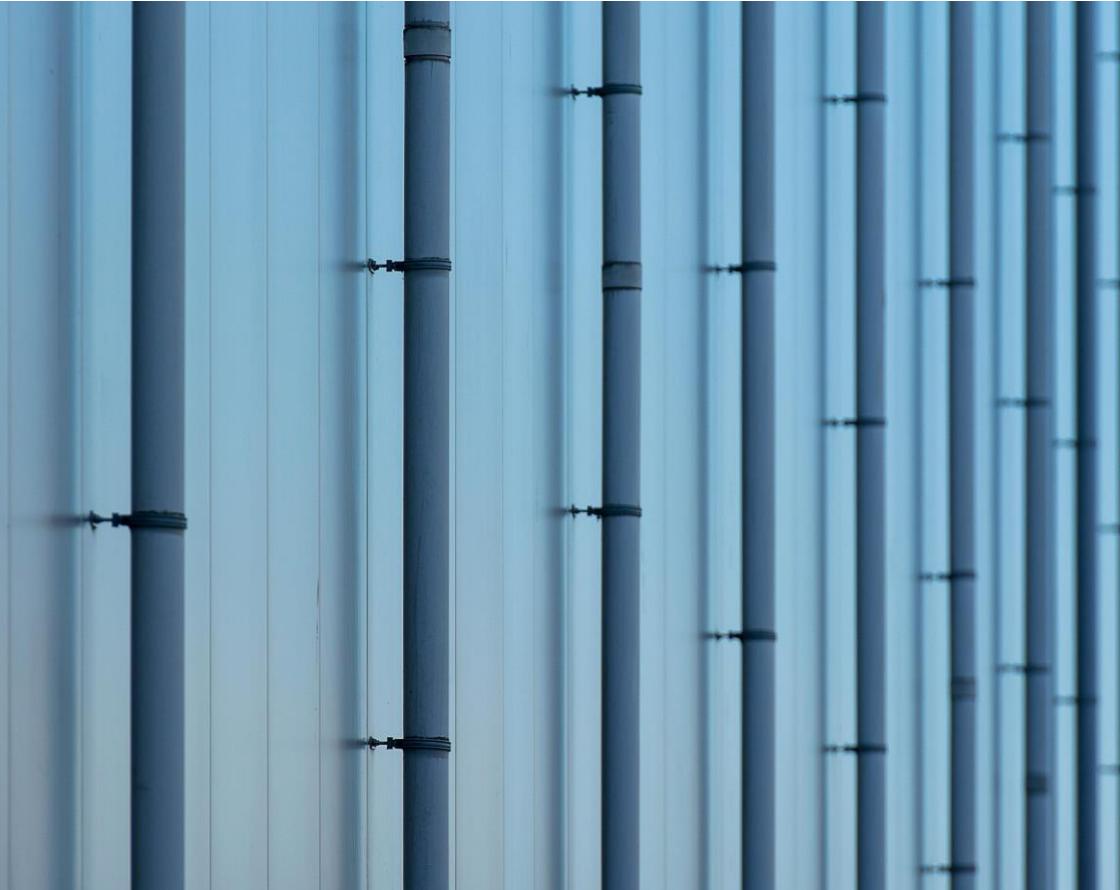
v. 32, n. 69, set. - dez 2025

# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

69







# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte  
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 32, n. 69, set. - dez. 2025

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

**Reitor**

José Daniel Diniz Melo

**Vice-Reitor**

Hênio Ferreira de Miranda

**Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

**Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

**Diretor do CCHLA**

Josenildo Soares Bezerra

**Vice-Diretor do CCHLA**

Cândida Maria Bezerra Dantas

**Chefe do Departamento de Filosofia**

Vincenzo Ciccarelli

**Vice-Chefe do Departamento de Filosofia**

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

**Coordenador do PPGFil**

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

**Vice-coordenadora do PPGFil**

Samir Bezerra Gorsky

**Princípios: Revista de Filosofia** E-ISSN 1983-2109

**Editor Responsável**

Oscar Federico Bauchwitz

**Editor-Adjunto**

Gilvânio Moreira Santos

**Conselho Editorial**

Alfonso Correa Motta (Universidad Nacional de Colombia)

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

José Nicolao Julião (UFRRJ)

Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

**Conselho Científico**

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imagiure (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)  
Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)  
Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)  
Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)  
Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)  
Mario T. R. Cobíán (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)  
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)  
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)  
Roberto Machado (UFRJ) (in memoriam)  
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)  
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)  
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)  
Željko Loparic (UNICAMP)

**Corpo de Pareceristas**

Antonio Basílio Novaes Thomaz de Menezes  
Bárbara Tavares  
Cássia dos Santos  
Gabriel Kafure da Rocha  
Luca Nogueira Igansi  
Marcone Costa Cerqueira  
Mário Sérgio de Oliveira Vaz  
Monalisa Carrilho de Macedo  
Odair Camati  
Paulo Bodziak

**Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização**

Daniel de Lima Porfírio

**Créditos Imagem da capa:**

Pexels-jan-van-der-wolf-11680885-23414767

**Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia

Campus Universitário, UFRN

CEP: 59078-970 – Natal – RN

E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com

Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 32, n. 69, 2025, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2025.  
Periodicidade: Quadrimestral – Setembro/Dezembro  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)





## Princípios

Revista de Filosofia

v. 32, n. 69, set. – dez. 2025

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## Sumário

### Artigos

- 11 [Ação e Vontade: uma conexão mística ou necessária?](#)  
*Andrew Moura*
- 31 [Representações de Maquiavel em Livros Didáticos de História no Brasil \(corpus de 1871 a 2013\)](#)  
*Patrícia Fontoura Aranovich e Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro*
- 75 [From Moral Pluralism to Legal Positivism: Hobbes' Politics of Security](#)  
*Tomás Lima Pimenta*
- 109 [Duas leituras de Uma teoria da justiça](#)  
*Gabriel de Matos Garcia*
- 135 [An Enactivist Critique of the NonConceptualist Argument for the Richness of Perception and Its Model of Perceptual Content](#)  
*Vinícius Francisco Apolinário*
- 167 [Uma Digestão Crítica do Método Antropofágico de Oswald de Andrade](#)  
*Leonardo Tavares*

**Tradução**

197

A filosofia e seu passado*Gionatan Carlos Pacheco*

**Artigos**

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



# **Ação e Volição: uma conexão mística ou necessária?**

## **Action and Volition: a mystical or necessary connection?**



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID33541

**Andrew Moura**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

drewmoura1@gmail.com

**Resumo:** O presente artigo tratará da relação entre ação e volição, buscando introduzir o tema a partir de teorias tradicionais da volição e algumas posteriores críticas contemporâneas a este modelo. Para tanto, iniciaremos de considerações intuitivas e ordinárias do agir de forma geral. A seguir, utilizaremos de John Stuart Mill e Williams James como figuras tradicionais que defendem versões da teoria volitiva da ação que, embora distintas e limitadas, servirão como modelos paradigmáticos. Apresentaremos duas críticas importantes presentes na literatura consolidada, isto é, uma crítica conceitual de Gilbert Ryle e uma crítica psicológica de Daniel M. Wegner. Com isto feito, tentaremos responder às críticas utilizando da literatura recente acerca de teoria da ação, especificamente em relação à concepção composicional da ação e a possível harmonia entre aspectos das ciências cognitivas e a volição.

**Palavras-chave:** Ação; Volição; Eventos; Voluntariedade.

**Abstract:** The present essay will treat of the relationship between action and volition, trying to introduce the theme starting from traditional theories of volition and a couple of posterior contemporary critiques of this model. To this end, we'll begin with ordinary and intuitive considerations about action in general. After, we'll make use of John Stuart Mill and Williams James as traditional figures that defend version of the volitional theory of action that, although distinct and limited, will serve as paradigmatic models. We'll introduce two important critiques found in the consolidated literature, that is, a conceptual critique by Gilbert Ryle and a psychological critique by Daniel M. Wegner. With this done, an attempt to answer to said critiques will be made resorting to recent literature on the theory of action, specifically in relation to the compositional conception of action and the possible harmony between aspects of cognitive sciences and volition.

**Keywords:** Action; Volition; Events; Voluntariness.

*“Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não os notar por tê-los sempre diante dos nossos olhos)”* (Wittgenstein, 1975, p. 61)

## Introdução

Parece ser óbvio que, para compreendermos com maior exatidão o domínio prático, necessitamos de uma forte fundamentação do que é o *agir*. Ao discutirmos ética, ou ao fazermos metaética, sempre nos defrontamos com pelo menos dois pressupostos, implícitos ou explícitos: (i) que seres humanos possuem uma habilidade de modificar o mundo e (ii) que podem fazer isso *propositamente*. A asserção (i) parece ser indiscutível e a (ii) parece ser fundamental pelo menos para aqueles que fazem filosofia moral normativa (falam sobre

aquilo que *deve ser feito*). A literatura acerca deste âmbito filosófico é enorme e não trataremos disso aqui. No entanto, desde, no mínimo, Aristóteles<sup>1</sup>, teorias morais de grande alcance necessitam de a) uma concepção daquilo que seres humanos têm a *capacidade de fazer acontecer* e b) um padrão para distinguir o que é essencialmente humano do simples acidente. Como esclarecimento, aqui se entende “capacidade de fazer acontecer” como aquelas mudanças que temos poder de provocar.

Trataremos no que segue da distinção acima aludida e, ao tentarmos definir o que é uma ação, do padrão de distinção entre aquilo que é apenas um movimento corpóreo daquilo que a ética efetivamente trata, a saber, o *agir humano*. Os conceitos aqui apresentados não são absolutamente claros e, ao longo do presente artigo, serão esclarecidos a partir da teoria volitiva da ação. Também será argumentado a favor da plausibilidade de uma versão desta teoria em questão, tentando mostrar que a mesma não sucumbe às críticas de cunho conceitual nem de críticas que partem de psicologia cognitiva aqui avaliadas. Para tanto, faremos uma preliminar reconstrução da teoria da ação central para o presente artigo, a saber, a teoria volitiva da ação. Ela aparecerá como um caminho possível, mas intuitivamente bastante plausível, de uma investigação ordinária sobre intuições que tratam acerca de ações humanas. Posteriormente nos debruçaremos sobre desenvolvimentos e limites presentes em formulações da teoria volitiva da ação tal qual aparecem em John Stuart Mill e William James<sup>2</sup>. Veremos que, embora de forma incompleta,

<sup>1</sup> Aristóteles trata desse assunto, que se chama contemporaneamente de teoria da ação, em conjunto com ética normativa em seu tratado *Ética à Nicômaco* – mais especificamente no livro III.

<sup>2</sup> A escolha de ambos os filósofos como figuras representativas da teoria volitiva da ação se dá pela grande centralidade as quais gozam dentro do cânone filosófico. Ademais, são explícitos no seu tratamento da volição

Mill é fiel, em sua análise da ação, à linguagem ordinária. Já James desenvolve comparações e distinções relevantes, i.e., entre querer e ter um anseio, que tornam a noção de volição mais exata. Após, trataremos de algumas críticas influentes à teoria volitiva da ação, exemplificadas pelos comentários de Gilbert Ryle e Daniel M. Wegner. Para argumentar que tal concepção da ação não sucumbe às críticas conceituais (de Ryle) e psicológica (de Wegner), traremos notas e desenvolvimentos contemporâneos para uma possível teoria robusta da volição. Para tanto, faremos uso de esclarecimentos e distinções conceituais entre ações corpóreas e mentais, ações primitivas e não-primitivas e também a concepção da ação como composicional. Ademais, utilizando da interseção entre filosofia e ciência cognitiva, reconstruiremos uma imagem razoável, embora não definitiva, da volição que está (*prima facie*) em harmonia com nossa melhor visão naturalista do mundo.

## 1. Intepretações tradicionais da volição

Uma questão fundamental para o domínio filosófico intitulado teoria da ação (e, possivelmente, para a filosofia como um todo) é a de como distinguir um mero movimento corpóreo de uma efetiva ação humana. Para responder a este questionamento, faz sentido iniciar nossa investigação por onde muitos filósofos acreditam que todas as perguntas filosóficas devem começar, isto é, pela análise da linguagem. Focamos, então, em nosso uso ordinário da linguagem. Nossas asserções acerca do agir humano nos dão uma indicação de

---

enquanto tal fazendo com que a comparação de suas análises e proposições para com as teorias da ação contemporânea seja relativamente direta. As próprias limitações explicitadas por nós e pela literatura consolidada também serve de propulsão para o desenvolvimento que intencionamos fazer de tal teoria.

uma distinção inicial: quando filosoficamente se diz que alguém não agiu, mas apenas um movimento de seu corpo ocorreu, ordinariamente diz-se: “tal pessoa não fez por querer” ou, alternativamente, “foi sem querer”. Ainda podemos falar de “X não fez F *propositamente*”. É claro, tais termos não são apenas utilizados para falar de um movimento do corpo qualquer, mas muitas vezes os usamos para nos referirmos a alguma qualidade de uma *consequência*, isto é, que ela não foi prevista. Mesmo assim, falamos de um movimento feito “sem querer” ou feito de forma “não proposital”. Aqui, no entanto, daremos atenção ao aspecto proposital do movimento e não à qualidade proposital das consequências. Não devemos, contudo, tomar o nosso uso ordinário como juiz último de nossos conceitos, uma vez que podemos descobrir empiricamente que estávamos usando o conceito erroneamente. Deve-se distinguir o método *semântico* do método *epistemológico* de análise. Isto é, o primeiro se refere, para os nossos fins presentes, a uma análise dos termos relevantes enquanto segundo diz respeito às condições para o conhecimento e reconhecimento de algo, mais especificamente aqui, de uma ação. Sabe-se que a linguagem natural é ambígua e muitas vezes imprecisa. De qualquer forma, necessitamos de um padrão epistêmico para o uso do conceito de ação e a atual investigação utilizará principalmente e, em última análise, do método epistemológico.

Na história da filosofia encontramos diversos filósofos que elevaram o “querer” (*will*)<sup>3</sup> a nível de fundamento de

---

<sup>3</sup> Deve-se notar que outros termos sobre estados e ações mentais, como intenção, podem ser transformados em verbos, como em frases como “X intenciona F”. No entanto, volição não possui um verbo da mesma forma. Assim, escolhemos utilizar o termo “querer”, conforme a exposição do termo anteriormente. Seguiremos as utilizações de “querer” com o termo inglês “will” quando buscamos utilizar volição em forma verbal, uma vez que o

distinção daquilo que é uma ação e daquilo que não o é. Intitula-se, contemporaneamente, essa posição de “teoria volicional da ação”. A teoria moderna<sup>4</sup> da volição - a partir de agora a chamaremos de teoria tradicional da volição, segundo Weir (1983) e Zhu (2007) - parte desse pressuposto acerca do querer e de que temos a impressão de que podemos iniciar eventos no mundo. O fato de que parecemos poder determinar que algo ocorra é tomado como certo e, segundo Weir sobre essa posição, alguns filósofos modernos<sup>5</sup> concordavam que “Volição é o ato de determinar; o exercício do poder [ativo].” (Weir, 1983, p. 39). Então, este poder de *fazer* algo ocorrer no mundo *por querer* é, *lato sensu*, chamado de volição. Ao utilizarmos do termo poder, vale ressaltar a adição do termo *ativo* a ele. Não estamos defrontados apenas com um caráter passivo da constituição humana, mas sim com a capacidade de *determinar ativamente* nossa resposta a um estado-de-coisas ou um *input* qualquer.

Na teoria tradicional da volição, representada por H.A Prichard, definiu-se esse exercício de poder ativo como uma ação da vontade que ocorre em caráter imediatamente anterior ao movimento do corpo e que é determinante desse evento. Como fundamento epistemológico temos a nossa própria experiência fenomêmica. No entanto, o problema com essa definição é aparente:

termo “will” é amplamente utilizado desta forma e parece ser mais preciso do que “querer”.

<sup>4</sup> Sobre as teorias medievais da volição ver Harton Jr., M.C. *The Volitional Theory of Action*. Principalmente o capítulo intitulado *Historical Roots*.

<sup>5</sup> Como o próprio Weir esclarece, aqui estão Locke, Hume e Reid, por exemplo. Ver o capítulo da tese de Weir intitulado *The Classical Theory of Volition*.

(...) se vamos utilizar o conceito de volição para tornar compreensível a noção de ação, então enquanto volições são construídas como ações, elas não oferecem esperança como clarificação do caráter de ação. Não podemos esperar articular a natureza de ação em termos de ações, embora ações de uma ordem distinta, pois, dessa forma, a natureza de ação ainda permaneceria um mistério. (Weir, 1983, p. 45).

Se volições também são tomadas como ações, isso parece produzir uma atmosfera mística e embasada ao redor da conexão entre ação e volição. Se caracterizarmos volição como ação e utilizarmos esse conceito para explicar o que é uma ação, então não explicamos coisa alguma. “O que faz uma ação ser uma ação, então?” “Uma ação, é claro!” Dá-se um passo, mas para trás.

Uma construção mais eficaz dessa teoria se encontra em John Stuart Mill, “[uma ação] [n]ão é uma única coisa, mas um composto de duas coisas: o estado da mente chamado volição, e o efeito que o segue”. (Mill, 1974, p. 106) Aqui encontramos a volição não como uma ação da vontade que precede uma ação corpórea, mas como sendo constituinte da ação como um todo. Temos, então, a análise da ação em termos de uma volição e de seu efeito. No entanto, esta concepção também é problemática, uma vez que ainda não explica a efetiva conexão entre uma volição e seu efeito. Mill identifica volição com intenção. Mas nem toda intenção produz uma ação. Pode-se intencionar algo e isso não determinar realmente um movimento do corpo. Além disso, existem ações não intencionais, mas que, se queremos continuar a defender uma teoria volitiva da ação, devem ter um querer – uma volição – como seus determinantes.

Se movo meu braço em direção a um prato na mesa de jantar e derrubo um copo d’água, tenho uma ação (voluntariamente movi meu braço) e, sem a intenção de fazê-lo, derramei água pela mesa em decorrência disso. Mesmo

com bons *insights* acerca da volição, a teoria de Mill não parece ser suficiente.

Vale lembrar que se igualarmos volição com intenção, então temos em nossas mãos uma atitude proposicional. Isto é, ela possui a forma “X (intenciona) que P”. Volição, então, necessita de um objeto e, enquanto pressuposição ativa (ou com caráter executivo – um poder ativo), busca fazer o estado de coisas “P” se efetivar. Investigaremos mais isso no que segue.

### 1.1 William James e a volição

William James possui uma concepção diferente e mais robusta do que os filósofos tradicionais modernos. James inicia a sua investigação acerca da volição distinguindo-a de um anseio: “existe um sentido em que a realização não é possível, então apenas ansiamos (*wish*). Ao passo que, se acreditamos que o fim está em nosso poder, nós queremos que o sentimento desejado, o ter ou o fazer deve se tornar real; e real ele presentemente se torna” (James, 1890, p. 486). Dessa forma, ter um anseio não é um estado mental executivo, mas querer o é. Além disso, deve-se ter em mente um estado-de-coisas a se realizar (um “que P”). James conclui de sua análise do querer que movimentos voluntários “devem ser funções secundárias e não primárias de nosso organismo” (James, 1890, p. 487). A saber, não há um conhecimento *a priori* entre volição, ação e efeito. Então, como essa relação se constitui? Ao tomarmos a estrutura proposicional do querer e sua condição interna de que devemos crer que o fim em questão é possível para nós, se segue que apenas podemos querer se já estamos familiarizados com movimentos de diversos tipos que nos levariam a efetuar os fins (supostamente) alcançáveis em estados-de-coisas reais. É razoável, assim, imaginar que a partir de movimentos *ainda não voluntários* se obtenha a

compreensão necessária para o primeiro movimento efetivamente voluntário. A partir daí, experimentar movimentar o corpo voluntariamente faria o resto do ensino, conectando o que faço com os efeitos sensíveis do fazer. Se isso é verdade, então movimentos voluntários *não podem ser logicamente primários* pois são dependentes de movimentos não voluntários.

Sobre o caráter epistêmico da volição, William James recorre à introspecção subjetiva. Se focarmos nosso “olho interior” para o que ocorre toda vez que fazemos uma escolha executiva internamente, lá encontraremos algo a ser esclarecido. Podemos também utilizar da memória para analisar nossos movimentos corpóreos passados. Veremos, no entanto, que nem sempre algo ocorre interiormente que nos retira de um estado de inercia. James, dessa forma, distingue entre dois tipos de movimentos voluntários: (i) aqueles que não necessitam de volição e (ii) aqueles que necessitam. Tal distinção pode parecer estranha, pois o próprio termo *movimento voluntário* parece pressupor volição. No entanto, em (i) a própria forma com que os estados mentais de um sujeito estão configurados no momento da ação servem como executantes da ação. Isto é, se todas as intenções, desejos, crenças etc. (conscientes ou não) de uma pessoa estejam norteando o querer (no sentido ordinário) dela, então a ação decorre imediatamente daí. A própria configuração mental do sujeito é um *estado volitivo* e não há um *fiat* ulterior e separado que determina o agir. Já em (ii), a configuração dos estados mentais do sujeito está desconexa entre si e não constitui, então, um estado volitivo capaz de produzir ações. Nesses casos, há a necessidade de um movimento mental por parte do sujeito, um “atentar”, em direção a um objeto específico que pode ser entendido como um efetivo *mandado volitivo*. Mas mesmo com a distinção proposta, James ainda precisa, para explicar certos movimentos voluntários, de um motor

mental primitivo. A concepção dupla tanto é contraintuitiva quanto não econômica. Além disso, precisa voltar a noção de um *fiat* para explicar certos movimentos voluntários, como no caso do “atentar a algo” e do agir resultante.

## 2. Críticas contemporâneas

Em geral, as críticas contemporâneas às teorias volitivas da ação são uma de dois tipos: (i) críticas conceituais e (ii) críticas epistêmicas. Sobre o primeiro tipo deve-se salientar as críticas de Gilbert Ryle em seu famoso livro *The Concept of Mind*. Já as críticas do segundo tipo geralmente são feitas por psicólogos e cientistas cognitivos em geral. Embora, como nota Zhu (2007), mesmo no século XXI, de uma forma ou de outra muitos neurocientistas e pesquisadores de psicologia cognitiva em geral, ainda são adeptos da teoria volitiva. Um psicólogo que não se encontra nesse grupo e que produz críticas epistêmicas à teoria da volição é Daniel M. Wegner. Trataremos de apresentar, sucintamente e por alto, uma crítica de Ryle e uma de Wegner.

Gilbert Ryle investiga em seu *The Concept of Mind*:

Volições foram postuladas como atos especiais, ou operações, “na mente”, por intermédio de quais a mente traduz suas ideias em fatos. Penso em um estado de coisas que anseio que venha a existir no mundo físico, mas, como meu pensar e ansiar são não executivos (*unexecutive*), eles requerem a mediação de um processo mental executivo adicional. Então, realizo uma volição que, de alguma forma, coloca meus músculos em movimento. (Ryle, 1949, p.62)

Dessa forma, pensar e ter um anseio não são executivos, como em James. Quando temos um anseio por um estado de coisas possível ainda não produzimos movimentos corpóreos. Como Ryle afirma, precisamos de mais um processo mental, precisamos de uma volição, para efetivamente colocar os músculos de nossos corpos em movimento e, assim, produzir

uma ação. No entanto, como se sabe, Ryle é um crítico da teoria volitiva da ação e sua análise levanta questionamentos fundamentais para a defesa de uma teoria desse tipo:

Mesmo que a função principal de volições, a tarefa da performance para qual foram postuladas, é a de originar movimentos corpóreos, o argumento, tal como é, para sua existência implica que algum acontecimento mental também deve resultar de atos da vontade. Volições foram postuladas para serem aquilo que torna ações voluntárias, resolutas, meritosas ou perversas. Mas predicados desse tipo são atribuídos não apenas a movimentos corpóreos, mas também a operações as quais, de acordo com a teoria, são operações mentais e não físicas. (...) Alguns processos mentais pode [...] emanar de volições. Mas e as volições elas mesmas? São elas atos da mente voluntários ou involuntários? Claramente ambas as respostas nos levam a absurdidades. Se não posso evitar puxar o gatilho, seria absurdo descrever meu puxar como “voluntário”. Mas se minha volição para puxar o gatilho é voluntária, no sentido assumido pela teoria, então ela deve emanar de uma volição anterior e essa de uma outra *ad infinitum*. Foi sugerido, para evitar tal dificuldade, que volições não podem ser descritas nem como voluntários nem como involuntários. (Ryle, 1949, p. 67)

A forma com que Ryle apresenta a teoria e as perguntas grifadas na citação parecem colocar em questão não apenas o poder explicativo da nossa vontade enquanto volição, como também a própria possibilidade conceitual dessa ação. Se, para explicarmos uma ação voluntária, recorremos a uma volição – entendida aqui também como uma ação voluntária – então efetivamente caímos em um regresso ao infinito. Por outro lado, se ações nascem de volições, agora entendidas como involuntárias, então ou buscamos outra definição de ação ou sucumbimos a um determinismo mecanicista. Ademais, Gilbert Ryle, como um bom behaviorista, não aceitaria um argumento do tipo: “mas olhe para teu interior! Verás que volições são necessárias!” Retornaremos aos comentários de Ryle a seguir.

O psicólogo americano David M. Wegner também produziu críticas à própria ideia de volição. Com uma

representação da volição conforme a introspecção fenomênica de James, parece que podemos confirmar a existência de um “algo” anterior à ação. No entanto, Wegner compara a nossa pretensa percepção da volição com exemplos acerca da causalidade mental. A saber, a volição, assim como uma noção geral de causalidade, deve seguir três princípios: prioridade, consistência e exclusividade. Isto é, “o pensamento deve ocorrer antes da ação, ser consistente com a ação e não ser acompanhado por outras causas potenciais” (ZHU, 2007, p. 258). Se algum desses princípios faltam em uma explicação causal, então a explicação perde força ou até mesmo falha.

A crítica de Wegner, baseada em psicologia cognitiva, se encontra na Terceira cláusula (ou princípio), a da exclusividade: “Mesmo que possamos estar muito bem convencidos que A causa B, por exemplo, sempre há a possibilidade de a regularidade na associação ser um resultado de uma terceira variável, C, que causa tanto A quanto B”<sup>6</sup> (WEGNER, 2002, p. 66). E como Zhu claramente explica:

De acordo com [a] teoria da causação mental aparente, ambos os pensamentos conscientes sobre ação (e.g. intenção, crença) e ações voluntárias são causadas por um processo mental inconsciente e os processos mentais inconscientes que dão origem ao pensamento consciente sobre uma ação e aqueles que de fato causam a ação voluntárias são os mesmos. Há uma regularidade entre pensamento e a ação, mas ambos são causados por um terceiro fator, nomeadamente, algum processo mental inconsciente. Quando nós (erroneamente) pensamos que nossa intenção consciente causou a

<sup>6</sup> Um exemplo seria uma reformulação do famoso experimento mental de James: Pede-se a uma pessoa que fora sedada sem seu conhecimento e teve seu corpo amarrado a fios imperceptíveis a levantar seu braço. O agente tenta fazê-lo. Seu braço, então, é erguido, mas pelos fios amarrados a ele e não por um ato da vontade. Fenomenalmente, o agente crê que foi seu tentar (A) que ergueu seu braço (B), mas, no entanto, foram os fios (C).

ação voluntária, experienciamos a vontade consciente. Já que a inferência causal de pensamento para ação é falsa, a experiência de querer (*will*) ou querer conscientemente, que é fundada nessa inferência causal errônea, é, dessa forma, ilusória. (Zhu, 2007, p. 260).

Se Wegner está correto, então nossas intuições (e introspecções) acerca da volição estão erradas e não passam de meros epifenômenos. Nossas ações estariam efetivamente determinadas por processos mentais automáticos e inconscientes, retirando a volição de uma explicação filosófica (e também psicológica) da ação.

Então, a partir das críticas de Ryle (conceitual) e de Wegner (epistêmica), uma teoria robusta da volição deve tanto a) explicar se volições são voluntárias ou não, sob pena de cair em um regresso ao infinito ou em um determinismo mecanicista (e se autodestruindo) e b) demonstrar a exclusividade inerente à volição quando relacionada a ações voluntárias.

## **2.1 Em direção à uma teoria robusta da volição**

Para esboçarmos a forma a qual uma teoria volitiva robusta da ação deve tomar, sem pretensão de produzir uma teoria definitiva desse tipo, devemos esclarecer os conceitos de ação, voluntariedade e exclusividade. John Searle nos ajuda a posicionar o questionamento acerca da voluntariedade corretamente:

Primeiro, há a lacuna da decisão racional, onde você tenta se decidir acerca do que irá fazer. Aqui, a lacuna é entre razões para se decidir e a decisão real que você faz. Segundo, há a lacuna entre a decisão e ação. Da mesma forma que as razões para a decisão não foram causalmente suficientes para produzir a decisão, a decisão não é causalmente suficiente para produzir a ação. Chega um momento, após você se decidir, quando você de fato deve fazer [o que foi decidido]. E, mais uma vez, você não pode sentar-se e relaxar e deixar que decisão cause a ação da mesma forma que não pode

sentar-se e relaxar e deixar as razões causarem a decisão. [...] Há uma terceira lacuna que surge para ações e atividades estendidas no tempo, uma lacuna entre a iniciação da ação e sua continuação até a completude. [...] Mesmo depois que você iniciou a ação você não pode deixar as causas operarem por si mesmas; você deve fazer um esforço continuo para continuar com a ação ou atividade até sua completude. (Searle, 2001, p. 15)

A primeira lacuna que Searle expõe está relacionada com a formação de intenções, desejos e com as razões do agente. A segunda e a terceira lacunas se ocupam efetivamente com o problema da volição, se encontrando entre a iniciação de uma ação intencional e a continuação de uma ação intencional. Se tomarmos volição como um “ato da vontade”, então as duas lacunas acerca da ação (enquanto movimento corpóreo) podem ser preenchidas. É claro, isso apenas se dará se a tese volitiva for conceitualmente e epistemologicamente consistente.

A partir das interpretações contemporâneas positivas da volição (que encontramos, por exemplo, em Odegard (1988), Ginet (1990) e Zhu (2007)) podemos tentar responder a Ryle e Wegner. Ao investigarmos aos questionamentos conceituais do autor de *The Concept of Mind*, percebemos que, como pressuposto, o mesmo toma tanto atos da vontade como movimentos corpóreos como sendo do mesmo tipo. Se ambos os atos são do mesmo tipo, isto é, são da mesma categoria de ação, então sua pergunta acerca da voluntariedade da volição é válida. No entanto, como nota Zhu (2007), há uma distinção entre *atos mentais* e *atos corpóreos*:

Todos os movimentos corpóreos volitivos são ações voluntárias e uma volição (um tentar) pode ocorrer mesmo se o movimento corpóreo correspondente falhar a vir a acontecer como um efeito. Volições são ações mentais ou atividades, assim como outros atos mentais ou atividades como lembrar de um item particular ou resolver um problema matemático mentalmente. São todas coisas mentais que pessoas voluntariamente fazem ou performam, em vez de coisas que acontecem a pessoas. Uma teoria volitiva de ações

(corpóreas) não necessita endosar a pressuposição que a mesma noção de volição também deve ser aplicada a todas as ações mentais, incluindo as volições elas mesmas, nem que voluntariedade de ações físicas e corpóreas e a voluntariedade de ações mentais devem ser explicadas a partir do mesmo princípio. Volições são um tipo especial de ação mental, cuja ocorrência normalmente resultará em uma intenção ou nos movimentos corpóreos correspondentes por si mesmas. Como explicar a voluntariedade de volições em particular, e de ações mentais em geral, é uma questão intrigante e significativa por si mesma. Mas é independente da questão de explicar a voluntariedade de ações corpóreas. Assim, o regresso ao infinito pode ser evitado em uma compreensão restrita de volição que funciona para preencher a lacuna entre pensamento e ação (física). (Zhu, 2007, p. 266)

Assim, o problema da voluntariedade dos atos corpóreos não pode ser levantado, da mesma forma, contra a volição ela mesma. A volição precisa explicar ações (do corpo), enquanto atos mentais não precisam, necessariamente, ser explicados por apelo a outros atos mentais.

Isso nos coloca numa posição favorável para analisar criticamente os comentários de Wegner: seria a volição um epifenômeno? Zhu propõe, para responder a Wegner, uma concepção naturalística da volição, jogando o mesmo jogo do psicólogo<sup>7</sup>. Se aceitarmos que volições são epifenômenos e que sempre há um terceiro item (o C da cadeia causal exposta assim) que automaticamente produz a ação, então a própria distinção de voluntariedade cai por terra. Não temos mais um critério para chamar um movimento de ação, o que há são apenas movimentos automáticos pré-determinados pela configuração neuropsíquica de um agente (e usar o termo agente aqui parece sem sentido). Muitos outros conceitos perdem seu valor, como a liberdade, a responsabilidade, a

---

<sup>7</sup> Sobre isso ver Zhu, J. (2003). Reclaiming volition: An alternative interpretation of Libet's experiment. In: *Journal of Consciousness Studies*, 12, 61–77. e Zhu, J. (2004). Locating volition. In: *Consciousness and Cognition*, 13, 302–322.

distinção entre voluntário e involuntário. Wegner precisaria reformular todo o aparelho conceitual básico da própria psicologia, além de produzir uma teoria que englobe (e acabe com) os conceitos ordinários de liberdade e responsabilidade em bases naturalistas, algo que o psicólogo não faz. Assim, a interpretação do psicólogo sobre a volição parece estar na contramão de nossas intuições acerca do agir, além de não produzir críticas conclusivas.

Uma robusta teoria volitiva da ação, segundo Zhu, seria aquela que corresponde ao progresso da investigação empírica:

Uma abordagem naturalística à compreensão de volição requer que a investigação filosófica seja compreendida como continua com a pesquisa empírica ao explorar a natureza da ação e do agir. Isso pede por uma integração dos métodos filosóficos e científicos. O ramo da pesquisa científica cognata inclui a psicologia da volição e os estudos neurocientíficos da ação voluntária. (Zhu, 2007, p. 267)

Dessa forma, não parece haver um golpe mortal contra a volição, mesmo dentro das ciências naturais. Pelo contrário, há espaço para localizar uma ação mental executiva mesmo com nossas progressivas investigações científicas acerca da natureza da mente e do cérebro.

Para unificar a noção de volição com uma teoria robusta da ação que é empiricamente informada podemos utilizar dos avanços em filosofia feitos por Odegard (1988) ao propor uma estrutura *composicionalista* para ações:

Ação não primitiva consiste em parte em uma volição e em parte em um evento resultante. Ela não consiste apenas em um ou apenas no outro. Não é uma volição sobre uma descrição que a conecta causalmente com um evento. Nem é um evento sobre uma descrição que o conecta causalmente com a volição. Sua ação de movimentar o seu braço consiste tanto em seu querer que seu braço se move e em seu braço mover-se como um resultado. (Odegard, 1988, p. 145)

Distinguindo, como Zhu o faz, movimentos das ações mentais (primitivas), pode- se dar uma definição de ação

(como ordinariamente a entendemos) como a composição entre uma volição e o respectivo efeito corpóreo. Quando dizemos que “A agiu de forma X”, estamos pressupondo que “agir” deve ser entendido como “A teve uma volição V” somada de “O evento que A intencionava ocorreu”<sup>8</sup>. Se dá a explicação da ação não-primitiva completa, então, quando adicionamos a ação primitiva (mental) em conexão causal com o evento ocorrido<sup>9</sup>. Então, tanto a concepção de Zhu quanto de Odegard parecem estar em sintonia, mesmo que a primeira seja fundamentada principalmente em psicologia cognitiva e a segunda em explicações conceituais.

Dessa forma, tais respostas às críticas conceituais e epistêmicas ao quadro de referência explicativo da ação em termos volucionais servem como fatores que contam a favor do não descarte completo de tal quadro. Compreender volição como uma ação mental primitiva tanto lida com possíveis regressos ao infinito quanto, se somada às investigações empíricas relevantes, cria um quadro acerca do agir aparentemente consistente com nossa imagem científica do mundo e atuais desenvolvimentos em ciência empírica. Embora não seja nosso propósito aqui, uma possível teoria robusta da volição se torna mais atrativa e menos frágil se os argumentos aqui apresentados são sólidos e relevantes. Já o argumento de Wegner traz consigo um conjunto de dificuldades para nossas noções ordinárias de voluntariedade

<sup>8</sup> A forma com que Odegard estrutura a relação ação-volição se parece com àquela de Mill anteriormente. No entanto, a distinção entre ações primitivas e não-primitivas somada à clausula de causalidade torna a posição de Odegard mais sólida conceitualmente.

<sup>9</sup> Por exemplo: “[q]uando você move seu braço, é plausível dizer que você provocou o evento, o movimento de seu braço. E a forma mais natural de compreender essa observação é toma-la como implicando que você fez algo que causou o evento. Nesse caso, sua ação possui partes”. (Odegard, 1988, p. 146)

e, como tentamos demonstrar, não é suficientemente conclusivo contra teorias volitivas da ação. A interconexão entre investigação filosófica e os estudos de neurociência, de acordo com a perspectiva esboçada há pouco, pode servir para uma formulação mais completa da relação entre volição e ação corpórea no futuro.

## **Considerações finais**

O presente trabalho buscou reconstruir a teoria volitiva da ação fazendo uso de dois exemplos paradigmáticos (William James e John Stuart Mill) que facilmente se adequam a discussões mais contemporâneas do tema da ação. Sob esse pano de fundo, duas críticas, uma conceitual e outra psicológica, foram escolhidas dentre tantas possíveis pelas suas relevâncias no panorama interdisciplinar da teoria da ação e, também, por exemplificarem dois tipos distintos de críticas. Responder a essas críticas por apelo à literatura recente possibilitou avaliar a plausibilidade de alguns aspectos de uma possível teoria volitiva da ação mais robusta, que conceitualmente sobrevive ao avanço de Gilbert Ryle. Do outro lado, junto à psicologia cognitiva e as ciências empíricas, o recorte aqui reconstruído acerca da volição, atos corpóreos e atos mentais efetivamente vai em direção à ciência cognitiva e não se recolhe dela.

Para uma resposta mais exata à questão “ação e volição: uma conexão necessária ou mística?” ainda necessitamos de desenvolvimentos interdisciplinares em harmonia com a neurociência e a psicologia, por exemplo. O rescaldo da análise é de que as específicas e limitadas críticas aqui apresentadas não parecem ser o suficiente para retirar de cena completamente a ideia de volição como conceito candidato a uma teoria da ação robusta e cientificamente assentada. Embora não possamos concluir qual a forma da relação entre

ação e volição no momento, os desenvolvimentos aqui esboçados servem para afirmar a plausibilidade de uma teoria desse tipo como um plano de pesquisa interdisciplinar para o futuro.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Abril S.A., 1984.
- GINET, Carl. *On Action*. Cambridge University Press, 1990.
- HARTON Jr., Merle C. *A critical examination of the volitional theory of action*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de McMaster. 1976.
- JAMES, William. *Principles of Psychology*. Henry Holt and Company. 1890. MILL, J.S. *Sistema de Lógica Dedutiva e Indutiva*. Abril S.A., 1974.
- ODEGARD, Douglas. Volition and Action. In: *American Philosophical Quarterly*, Vol. 25, No. 2, Abril 1988, p. 141-151.
- RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. University of Chicago Press, 1949. SEARLE, John. *Rationality in action*. MIT Press. 2001.
- WEIR, G.R.S. *Action and Volition*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de Edinburgh. 1983. WEGNER, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will*. MIT Press. 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Abril S.A., 1975.
- ZHU, Jing. Locating volition. In: *Consciousness and Cognition*, Vol. 13, 2004, p.302– 322.
- ZHU, Jing. Reclaiming volition: An alternative interpretation of Libet's experiment. In:

*Journal of Consciousness Studies*, Vol. 12, 2003, p. 61–77.

ZHU, Jing. Understanding Volition. In: *Philosophical Psychology*, 2007, p. 247-273.

**(Submissão: 08/08/23. Aceite: 29/07/25)**

# **Representações de Maquiavel em Livros Didáticos de História no Brasil (*corpus* de 1871 a 2013)**

## **Representations of Machiavelli's thought in Brazilian History textbooks (*corpus* from 1871-2013)**



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID33692

**Patrícia Fontoura Aranovich**

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

patricia.aranovich@unifesp.br

**Fernanda Elias Zaccarelli Salgueiro**

Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)

fernanda.salgueiro@usp.br

**Resumo:** O presente artigo traz à baila os resultados do exame das representações do pensamento de Maquiavel em livros didáticos brasileiros de História. O *corpus* se cinge ao material disponível consultado no acervo do Laboratório de Ensino e Material Didático (LEMAD) do Departamento de História da Universidade de São Paulo em 2018. As interpretações acerca de Maquiavel estampadas nas 43 obras analisadas foram divididas em três categorias: “Absolutista”, “Maquiavélica” e “Renaissance”. Constatou-se a longevidade da difusão do “Maquiavel maquiavélico” nas escolas. Notou-se que as referências à sua identidade renascentista também são antigas, mas só se tornam a principal informação dos livros

analisados entre as décadas de 1950 e 1970. A partir de 1970 se fortalece a leitura absolutista do filósofo florentino. Dos anos 1980 em diante surgem interpretações alternativas a estas três visões recorrentes, avançando teses novas nos materiais escolares, teses que circulavam nas universidades brasileiras.

**Palavras-chave:** Maquiavel; Livros didáticos; Disciplina de História.

**Abstract:** This text presents the results of an examination of the representations of Machiavelli's thought in Brazilian history textbooks. The corpus is limited to the material available in the collection of the Teaching and Didactic Material Laboratory (LEMAP) of the History Department of the University of São Paulo in 2018. The interpretations of Machiavelli in the 43 works analyzed were divided into three categories: "Renaissance", "Machiavellian" and "Absolutist". It was observed that the spread of the "Machiavellian Machiavelli" in schools was long-lasting. It was noted that references to his Renaissance identity are also old, but they only become the main information in the books analyzed between the 1950s and 1970s. From the 1970s onwards, the absolutist reading of the Florentine philosopher was strengthened. From the 1980s onwards, alternative interpretations to these three recurring views emerged, advancing new theses in school materials, theses that circulated in Brazilian universities.

**Keywords:** Machiavelli; Textbooks; History programme.

## **Introdução**

Docentes que lecionam a disciplina de História no Ensino Médio costumam encontrar referências ao pensamento de Nicolau Maquiavel em livros didáticos e sistemas apostilados de ensino. Nestes materiais, verifica-se por vezes um Maquiavel justificador do absolutismo, ou propriamente absolutista; outras vezes, ele é apenas mais um escritor do Renascimento Italiano. Do interesse derivado da observação da variação destas facetas do escritor florentino surgiu a motivação para realizar um retrato das leituras de Maquiavel no âmbito destes materiais escolares do passado.

Teriam eles contribuído de algum modo para a má fama de que este pensador ainda sofre entre nós, sobretudo nos círculos dos não-especialistas?

Como é sabido, a disciplina de Filosofia teve uma participação intermitente no currículo escolar ao longo do período republicano brasileiro. Mesmo nos períodos de sua integração, ela se viu não raramente desvalorizada. Nesse sentido, o professor e jurista Evaristo de Moraes Filho observava, em 1957, depois de enumerar as idas e vindas dos cursos de Filosofia no secundário e no nível universitário, a contradição de a Filosofia permanecer “fazendo meramente número, entre as demais disciplinas”, sem “desempenhar, como se propunha, nenhuma função importante na formação intelectual e moral do adolescente”. Ao cabo, ela não era matéria sequer exigida nos exames vestibulares de quase nenhum curso ao final da formação básica (MORAES FILHO, 1959, p. 21-22).

Pesquisas recentes sobre o ensino de Filosofia no Brasil apontam para direção similar. Assinalam que houve diversos períodos de “presença indefinida” da Filosofia nos currículos escolares (ALVES, 2002, p. 12); postulam que há um “regime de descontinuidade” da inserção curricular da Filosofia no Brasil, cuja concepção já nasce “estratificada” (MENEZES; SILVA, 2020, p. 225 *et seq.*); asseveram que “o ensino da filosofia no Brasil é frágil e instável” (SARDÁ, 2018, p. 189); notam que “o movimento pendular da disciplina de Filosofia, no contexto educacional brasileiro, foi causado por razões ideológicas que inibiam o pensar crítico” (MAZAI; RIBAS, 2001, p. 12)<sup>1</sup>, em especial no regime militar, quando a Filosofia foi “alijada no período crucial de formação do adolescente e, por motivos análogos, praticamente desaparece dos currículos superiores” (BOSI, 1992, p. 316). Este breve

---

<sup>1</sup> Sobre outras possíveis causas para a desqualificação que a Filosofia experimenta no regime militar, cf. CARMINATI, 2004, p. 8.

balanço de pesquisas sobre o tema permite compreender que “os problemas referentes à situação da Filosofia na educação escolar nacional não é uma questão apenas contemporânea, mas tem raízes históricas” (ALVES, 2002, p. 14)<sup>2</sup>. Por conta disso, há inclusive quem chegue a concluir, de modo no mínimo provocativo, que “a Filosofia consumiu muito tempo aspirando a um ‘lugar’ na Educação Brasileira” (BROCANELLI, 2012, p. 56).

Assim, a presença/ausência da disciplina de Filosofia no currículo escolar comum se faz notável. Por outro lado, a disciplina de História gozou de relativa amplitude e estabilidade no mesmo período. Por anos contínuos, temas e autores da Filosofia só puderam ser discutidos em sala de aula por meio dos cursos de História, nos quais se sabe que Maquiavel teve muitas vezes um lugar. À História se incumbiu o papel de desenvolver uma formação concreta do cidadão, seja voltada para a legitimação de uma elite nacional (os “homens de escol”), seja voltada para que grupos mais amplos pudesseem compreender a “evolução humana” e agir na realidade social (MANOEL, 2012). Em alguns casos, as “funções” da disciplina de História eram defendidas justamente por oposição à Filosofia, um saber que, em diversos momentos da era republicana, fora considerado por demasiado abstrato, descolado da realidade e sem aplicação instrumental.

---

<sup>2</sup> Dalton José Alves defende que a questão da presença/ausência da Filosofia na Educação Básica no Brasil apresenta um problema “de cunho pedagógico e tem a ver com a concepção de ensino e aprendizagem adotada. Dependendo do projeto educativo adotado isto implica em maior ou menor espaço para a Filosofia na grade curricular das escolas” (ALVES, 2002, p. 14). Para uma crítica do sistema de ensino “deficitário” dos jesuítas (com “déficit institucional”, “cultural”, problemas de métrica e escala etc.) e das limitações do ensino de filosofia na “era pós-colonial”, que “revalida, mas modifica” os problemas anteriores, cf. DOMINGUES, 2017.

Estas linhas gerais permitem entrever a relevância do estudo dos materiais didáticos de História para compreender a trajetória do ensino, e a reprodução de representações, acerca de certos filósofos e temas filosóficos no Brasil. No caso de uma investigação dedicada às interpretações do pensamento de Maquiavel em livros didáticos do Brasil, em especial, não se poderia dispensar a análise dos livros escolares de História, nos quais ele se fez presente. Este artigo traz à baila os resultados de uma investigação com este escopo, tendo por base um *corpus* de livros didáticos de História consultado ao longo do ano de 2018 no acervo eletrônico e físico do Laboratório de Ensino e Material Didático (LEMAD) do Departamento de História da Universidade de São Paulo<sup>3</sup>.

### **Corpus, proposta e limites da pesquisa**

A pesquisa se iniciou com foco nos livros de História do Brasil constantes do acervo digital do LEMAD-USP, que comporta obras dos séculos XIX e XX. Dentre os livros digitalizados, encontramos apenas dois que mencionavam Maquiavel *en passant*, um de 1876 e outro de 1952<sup>4</sup>. Após essa experiência, decidiu-se modificar o recorte inaugural para englobar na análise as obras das áreas intituladas “História Geral”, “História Universal” e “História da Civilização” do acervo digital e físico. Com esta nova consulta, somaram-se às duas obras mencionadas outras 41 publicadas no Brasil – com

---

<sup>3</sup> Agradecemos aos professores e funcionários do LEMAD pelo auxílio na consulta e pesquisa no laboratório, bem como pela manutenção deste importante espaço de pesquisa e reflexão sobre a sala de aula.

<sup>4</sup> As obras são: *Lições de Historia da Pátria*, da autoria do “Dr. Americo Brasiliense”, publicado por José Maria Lisboa da Typographia da Provincia (São Paulo), volume único, 1876; e *História da América - Segunda série ginásial*, de Alcindo Muniz de Souza, 5<sup>a</sup> edição, Companhia Editora Nacional (São Paulo), volume único, 1952.

exceção de uma, de origem lisboeta, que circulou pelo país nas primeiras décadas do século XX. Esses 43 livros publicados entre 1871 e 2013 formam o *corpus* desta investigação<sup>5</sup> (cf. Anexo).

Nossa proposta se centrou em identificar e mapear as linhas de interpretação de Maquiavel tipificáveis a partir da leitura deste *corpus*. Embora este exame esteja ancorado na amostra que obtivemos no LEMAD<sup>6</sup>, ele talvez possa guardar interesse tanto para estudiosos de Maquiavel preocupados com a recepção do seu pensamento e do signo do “maquiavelismo” no Brasil, quanto para pesquisadores focados em estudos sobre materiais didáticos das áreas de História e Filosofia.

---

<sup>5</sup> Cumpre esclarecer que três das quarenta e três obras não possuem data de publicação. Contudo, pelas características da publicação, bem como pelas referências internas, identificamos que elas estão compreendidas neste mesmo intervalo temporal.

<sup>6</sup> Quiçá possa estimular pesquisas mais abrangentes, que considerem aspectos distintos do tema, um volume maior e mais diversificado de materiais e outros autores. Sobre o próprio conjunto do presente *corpus*, deixamos para futuras investigações a análise do número de exemplares das edições dos manuais, a sua circulação pelo território nacional, a relação entre conteúdo e série de ensino ou as mudanças no interior das edições da obra de um mesmo autor. Pode-se, assim, esperar que as hipóteses ora apresentadas sejam recuperadas e revistas por estudos posteriores que contemplem um volume maior de fontes primárias e secundárias e/ou outras questões norteadoras.

O critério da distribuição temporal das obras do *corpus*, segundo o ano de publicação das edições consultadas, permite constatar que o volume de materiais escolares analisados cresce por década à medida que nos aproximamos dos anos 2000, concentrando-se fortemente na segunda metade do século XX (cf. Gráfico 1).

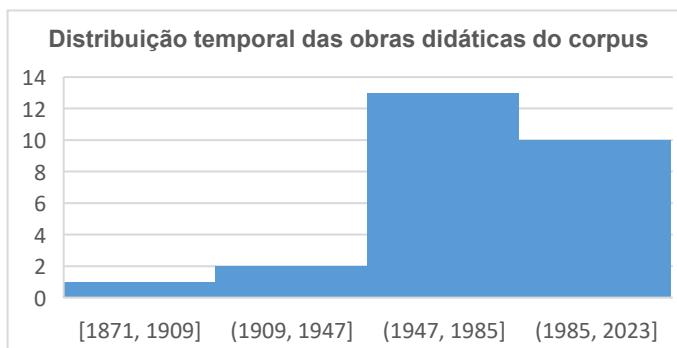


Gráfico 1 - Dados compilados pelas autoras.

Ao longo dos anos correspondentes a estas publicações ocorreram transformações técnicas, logísticas, legislativas, demográficas e educacionais significativas, que impactaram a produção e a distribuição de livros didáticos. Para tomar apenas um aspecto da questão, considere-se que no fim do século XIX os livros didáticos eram importados e quase artigo de luxo. Até meados do século XX, viriam a se tornar um produto nacional cada vez mais acessível. Com o tempo, alguns destes materiais chegaram a ser massificados, ganhando e formando novos públicos leitores.

No período que vai de 1870 a 1924, muitas mudanças ocorreram no mercado de livros escolares, que passaram de objeto raro, caro e para poucos a ‘livros para todos os gostos e bolsos’, ‘acessíveis ao público em geral’, vendidos ‘a preços módicos’, encontrados em vários lugares, com linguagem clara e palatável aos muitos gostos e ‘sentidos’. Analisando os livros didáticos, é possível notar a ampliação de seu público-alvo. (...) [É] possível acompanhar muitas mudanças na produção do livro didático tanto nos aspectos gráficos

e técnicos, tais como formato e linguagem, o que se refletiu no barateamento da produção, na diminuição dos preços, no aumento no número de tiragens e de vendas (SILVA, 2020, p. 237).

A história das aventuras dos livros didáticos no Brasil não se separa das transformações ocorridas com o próprio sistema educacional brasileiro, bem como o das políticas públicas voltadas para o funcionamento das gráficas do país. O barateamento do processo de impressão, inclusive com incentivos fiscais, a criação de políticas para a aquisição, o comércio e a circulação das obras escolares, a ampliação do acesso ao ensino e do processo de universalização da cultura letrada, assim como o crescimento demográfico e do montante de leitores, resultaram em aumento na produção dos livros didáticos, bem como de sua distribuição.

Dito isto, não há como identificar se o *corpus* da pesquisa é representativo da realidade histórica do período<sup>7</sup>. Por isso, o recorte não autoriza a proceder à medição de impacto de certas representações de Maquiavel veiculadas nesta ou naquela edição de livro didático, ou mesmo no conjunto delas. Destaque-se, ademais, que as mudanças no teor das normas regulamentadoras e na forma de produção e consumo das obras, no interior do período abrangido pela pesquisa, gerou um quadro heterogêneo de informações, modos de composição, formatos das obras, perfis de autores e públicos leitores.

---

<sup>7</sup> Embora se saiba da existência desses fatores que alteraram o mercado de produção, distribuição e circulação dos livros didáticos no Brasil, este não é o foco do presente artigo.

Pelo mesmo motivo, a disposição geográfica das editoras listadas no *corpus* não traduz as dinâmicas nacionais e regionais de produção e distribuição dos materiais didáticos do Brasil entre o fim do século XIX e o começo do século XXI<sup>8</sup>. Os dados refletem antes uma fotografia do acervo do LEMAD, com o filtro que propusemos<sup>9</sup>. E o que eles apontam quanto à distribuição geográfica das obras? Conforme se nota pelo gráfico 2, ilustram uma concentração da origem das edições na região Sudeste (93% do total), com destaque para os livros produzidos no Estado de São Paulo, que representam cerca de 83,7% da amostra.



Gráfico 2 – Dados compilados pelas autoras.

<sup>8</sup> Cf. SILVA, 2014, p. 237. De resto, não deixa de ser curioso que a representação demográfica do *corpus* é semelhante à encontrada no Brasil após a política de incentivo editorial do governo Juscelino Kubitschek, quando “São Paulo e Rio de Janeiro [se tornaram] responsáveis por 59,6% do total de títulos produzidos e 82% do montante de livros impressos do setor. Já em 1973 esses números sobem para 96,6% e 97,7% respectivamente e 75% de todas as vendas em livrarias ocorre nessas duas cidades” (RODRIGUES, 2020, p. 8). No entanto, é improvável que esses índices tenham se mantido estáveis durante um século.

<sup>9</sup> Nos primeiros anos do século XX, era mais barato importar livros didáticos que produzi-los no Brasil. Este cenário muda com o “surto industrial” da década de 1930, que irá aumentar a produção nacional em mais de 400% até 1950. Ainda assim, em 1947, o mercado de livros importados dos Estados Unidos e da Argentina supriam 50% da demanda brasileira. Com os incentivos fiscais do governo Kubitscheck, a partir de 1956 a produção da indústria editorial triplica e supera a Argentina (RODRIGUES, 2020).

## ***Mapeamento das linhas interpretativas***

No item anterior explicamos que nosso objetivo resguarda-se em identificar e entender em que consistem as leituras de Maquiavel difundidas no Brasil nas 43 obras de nosso *corpus*. Trata-se de uma abordagem qualitativa, que é elementar quando se parte de uma perspectiva filosófica. Tal abordagem não impede, contudo, que se faça uma exploração da dimensão quantitativa destes materiais, a que somos convidadas pelo seu próprio volume.

Com vistas ao alcance das duas finalidades, qualitativa e quantitativa, as representações de Maquiavel encontradas foram divididas em três matrizes básicas – Absolutismo (A), Maquiavelismo (M) e Renascimento (R) – e suas combinações (AM, AR, MR e AMR). O gráfico abaixo assinala a incidência temporal por vintênios das publicações em que tais leituras, consideradas nos seus *agrupamentos por obra*, apareceram.

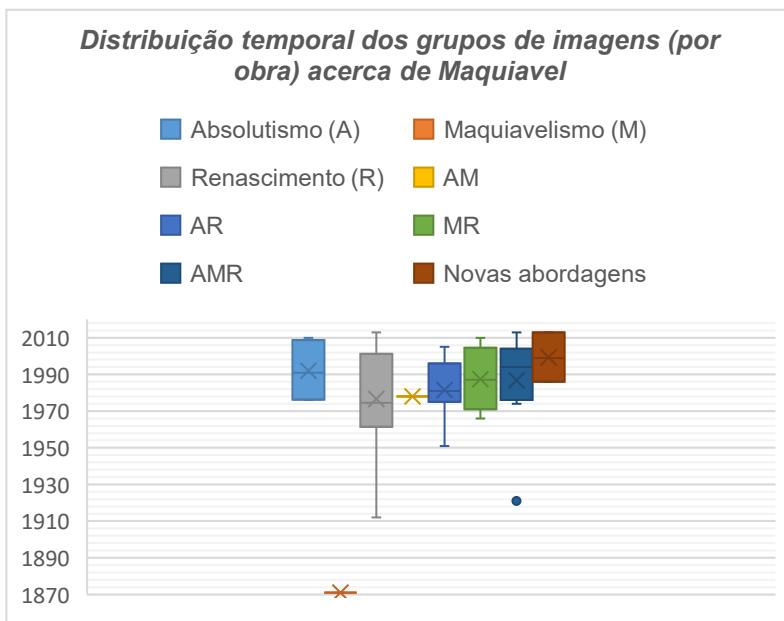


Gráfico 3 – Dados compilados pelas autoras.

Se este quadro é preciso ao apontar o conjunto de teses de cada obra, ele não permite perceber a trajetória de presença de cada tese elementar (A, M e R) nos anos cobertos pelo *corpus*. À primeira vista, a imagem pode levar a crer ter havido uma baixíssima incidência do maquiavelismo (M). De outro modo, quando buscamos ativamente todas as ocorrências de M, incluindo as aparições nos agrupamentos (AM, MR, AMR), deduz-se coisa bem distinta.

Em razão desta constatação, procedemos ao desdobramento destes grupos de leituras, separando-os pelas teses elementares (A, M e R). A seguir, reunimos todas as ocorrências pertencentes a cada um dos três tipos básicos de representação do pensamento de Maquiavel, sob o prisma da sua distribuição temporal. Com isso, obtivemos a figura abaixo:

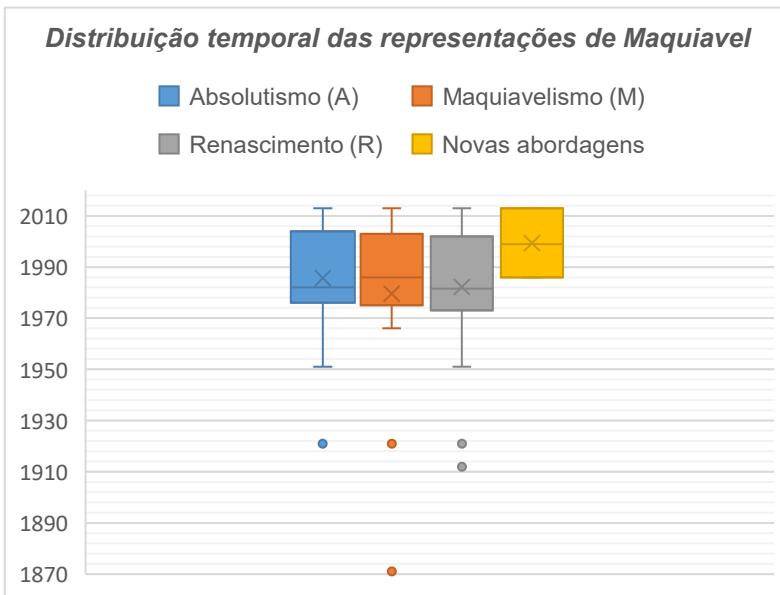


Gráfico 4 – Dados compilados pelas autoras.

Em linhas gerais, constata-se uma distribuição quase uniforme das três teses elementares no período do recorte. Se

a interpretação mais antiga é a do maquiavelismo (M), inserida em obra de 1871, e retomada no fim dos anos 1960 em diante, as demais leituras (A e R) cobrem ainda melhor todo o intervalo das publicações pesquisadas, concentradas na segunda metade do século XX.

Assim, além das versões segundo as quais Maquiavel seria o defensor da imoralidade, dissimulação e manipulação (M), há ainda, mais recorrentemente, as obras que o retratam como o representante do Renascimento Italiano ou o humanista (R). Não raro, ele é o grande dramaturgo da *Mandrágora*. A tese absolutista aparece pontualmente na década de 1920, vindo a assumir um corpo visível e recorrente sobretudo a partir da década de 1970, seja como a única versão de Maquiavel (A), seja articulada com as outras visões. Se o gráfico acima revela algum contraste mais efetivo entre as posições apresentadas, ele ocorre entre as três teses elementares relativamente às leituras emergentes (“novas interpretações”), numericamente minoritárias e de teor plural, que aparecem a partir de meados dos anos 1980 e, sobretudo, de 1990 em diante, trazendo à baila a voz da doutrina especializada e os debates que ela portava para a interpretação de aspectos polêmicos da obra do autor até então ensinados como incontroversos.

### ***Maquiavel maquiavélico***

No interior do conjunto de livros analisados, encontramos a primeira menção a Maquiavel em uma obra traduzida ao português e publicada no Rio de Janeiro pelo livreiro-editor B. L. Garnier em 1871. Trata-se do *Curso de História Universal*, “obra dedicada para uso das escolas brasileiras”, da pena do Monsenhor Daniel, Bispo de Coutanges e Avranches (França), “traduzido e continuado até nossos dias pelo Dr. Joaquim Maria de Lacerda, Membro da

Arcadia Romana" (1871, p. 95). O trecho em que o florentino aparece é uma citação oriunda de obra francesa do século XIX, sem maiores especificações senão as indicadas abaixo:

'Indifferentem in materia religione et habituadam a multis tempore dissimulare, regente [Maria Stuart] tractauit ut in practica maxime de patre natus et in principio Machiavelli, suorum favoritum: *Dividir para reinar*. Hoc systema regni quod consistebat in manutentia equilibrii inter partes contrariae, teve super costumes epochae maxime perniciem influentiam et deo a reis ducis duabus ultimis Valois um characterem torpe de duplicitate et perfidie' ("Guerras Religiosas" - Carlos IX)<sup>10</sup>.

Nesta passagem, atribui-se a Maquiavel, "autor favorito" de Maria Stuart, a responsabilidade pela elaboração da estratégia política adotada pela regente, qual seja, a de "dividir para reinar". Identificam-se já aí algumas marcas da imagem maquiavélica projetada sobre nosso autor: a de um pensador que concebeu um "sistema de governo" com princípios e práticas "indiferente[s] em matéria de religião", baseados em dissimulação, "perniciosa influência", "um caráter torpe de duplicitade" e "perfídia".

Cinco anos depois, nas *Lições de História da Pátria*, o Dr. Americo Brasiliense enuncia com palavras similares o "sistema maquiavélico", entendido como *modus operandi* "desorganizador e faccioso das cortes de Lisboa"<sup>11</sup>:

A 8 de Setembro o principe dirigiu uma proclamação aos paulistas; encontra-se esta na collecção de leis de 1822. (...) Nesse importante

<sup>10</sup> Mantivemos em todas as citações a grafia original.

<sup>11</sup> A outra obra de História do Brasil analisada – a 5<sup>a</sup> edição da *História da América* (1952), de Alcindo Muniz de Souza, voltada à 2<sup>a</sup> série ginásial –, contém transcrição de uma obra de 1928, *Civilização contra a Barbárie*, de Batista Pereira, que atribui a Maquiavel o estigma da dissimulação: "Urquiza ainda é para muitos um enigma. Tôda a dissimulação de Maquiavel nada vale perto da do cabecilha entreriano. Jano tinha duas caras. Ele três. Com uma sorria a Rosas, com outra ao Brasil, com a outra ao Paraguai" (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1952, p. 149).

documento disse o principe "que consagrava amor á província de S. Paulo em particular, por ser aquella que perante elle e o mundo inteiro fez conhecer primeiro que todos o systhema machiavelico, desorganisador e faccioso das côrtes de Lisboa..." (Typographia da Província de S. Paulo, 1876, p. 248)

Temos aqui, então, duas obras da segunda metade do século XIX, de matriz europeia, que difundem o maquiavelismo no Brasil no bojo do ensino formal. Veremos adiante que o terceiro livro didático que adota tal perspectiva é uma publicação lisboeta de 1921<sup>12</sup>.

Até 1920 não encontramos mais no material pesquisado outras obras que retratem esta leitura. De fato, em 1907, na 4<sup>a</sup> edição do *Compendio de Historia Universal* (São Paulo, Duprat & C.) do P. Raphael M. Galanti, professor do Colégio Anchieta em Nova Friburgo e sócio honorário do Instituto Histórico-Geográfico de São Paulo, não se vislumbra nenhuma referência a Maquiavel. E tampouco na 2<sup>a</sup> edição da *História Universal* – “Lições escriptas de conformidade com o programma de 1918 do Collegio Pedro II” (Rio de Janeiro, Jacintho Ribeiro dos Santos, 1919) de João Ribeiro.

Em 1921 é publicada em Lisboa a 9<sup>a</sup> edição do *Compendio de Historia Universal* do General José Nicolau Raposo Botelho, “antigo professor da Escola do Exército, do Collegio Militar e do Lyceu Central e Escola Normal do Porto” (Lisboa, Parceria Antonio Maria Pereira). Tem-se com ela a primeira obra do *corpus* que contribui para uma interpretação absolutista de Maquiavel – de que trataremos no próximo tópico do trabalho. No que tange ao maquiavelismo, dois aspectos merecem destaque: a menção expressa a’O *Príncipe* como o manual que corporifica a perfídia de Maquiavel, e a

---

<sup>12</sup> Para compreender as origens do maquiavelismo europeu, cf. PROCACCI, 1965; BALSAMO, 1984; BEAME, 1982; CARTA, 2002; KELLEY, 1970; e LASTRAIOLI, 2009.

relação desta obra com “a teoria da política egoísta, que para conseguir um fim aceita todos os meios” (1921, p. 278).

As três obras realçadas (as de 1871, 1876 e 1921) contêm os principais componentes do modelo interpretativo ora intitulado de maquiavelismo. De acordo com ele, a “teoria”, o “sistema maquiavélico”, o “regime de governo” proposto por Maquiavel incorpora a dissimulação, a duplitude de caráter, a perfídia e o egoísmo como expressões de um estrategismo que não encontra barreira de nenhuma ordem. A “indiferença” ou contrariedade aos preceitos morais e religiosos traduz a ideia de que, para o florentino, “um fim aceita [ou justifica] todos os meios”. Diante da finalidade de manter o domínio sobre o governo, a promoção do facciosismo, que divide e desorganiza a cidade para desta situação extrair vantagens políticas, parece plenamente fundamentada. Seriam estas as lições deixadas por Maquiavel n’*O Príncipe*, uma obra-síntese cuja imoralidade é não raramente censurada.

Os elementos deste arcabouço interpretativo foram replicados, com algumas variações e adições, em livros didáticos posteriores. Em obra de 1961, cuja primeira edição data de 1949, Borges Hermida retoma duas características acima elencadas, a perfídia e a legitimação do emprego de quaisquer meios para atingir um fim político, conjunto a que atribui o expresso nome de “maquiavelismo”<sup>13</sup>. Aduz, ainda, bem alinhado a seus antecessores, que o fundamento desta doutrina se manifesta n’*O Príncipe*. Mas há uma novidade aqui, certamente sintética e talvez também conceitual, ao menos no interior da cronologia que ora traçamos, pois o autor introduz a ideia de que o fim justificador das medidas do governante,

---

<sup>13</sup> A primeira edição da obra data de 1949 (Coleção Didática do Brasil, Editora do Brasil), mas não tivemos acesso a ela.

isto é, o critério da ação política, não é a manutenção do domínio do governo sobre os súditos, mas o “bem do Estado”.

Maquiavel escreveu o *Príncipe*, notável estudo sobre os chefes de Estado de seu tempo; dessa obra derivou-se a expressão *maquiavelismo* que é a justificação de todos os meios empregados pelos governantes, mesmo os que a moral condena, desde que sejam para o bem do Estado (*História Geral*, 16<sup>a</sup> edição, 1961, p. 31).

O autor não se alonga na explanação de que bem seja este e se, afinal, ele equivale de todo modo apenas à manutenção do governante no poder<sup>14</sup>. Registremos, contudo, que anos depois surge uma expressão que parece fazer alusão a esta, mas que na história da Filosofia Política tem uma vida longa e própria: a fórmula “razão de Estado”. Ela frequentemente será intercambiada com a ideia de que os fins justificam os meios e de que como os fins envolvem a “razão de Estado” (com múltiplas vertentes do que isto significa<sup>15</sup>), os meios empregados podem ser ilimitados.

Em 1966 a tese maquiavélica reaparece na 1<sup>a</sup> edição da *História Geral – Moderna e Contemporânea*, de Washington dos Santos e Umberto Augusto de Medeiros (1966, p. 149). Os termos utilizados pelos autores se encontram no repertório de ideias já conhecido, mas dois aspectos merecem atenção. Primeiro, a tese de que *O Príncipe* consiste em um manual que propõe ao rei um modelo ideal de formação e conduta ("na sua obra O PRÍNCIPE apresenta as qualidades ideais do

<sup>14</sup> Registre-se que uma obra publicada trinta anos depois segue diretriz semelhante. Afirma-se que o príncipe deve agir como for necessário para satisfazer os interesses do Estado, “mesmo no uso da violência” (José Jobson de A. Arruda e Nelson Piletti, *Toda a História*, 4<sup>a</sup> ed., 1996, p. 168). O que seriam esses interesses é algo que fica por detalhar.

<sup>15</sup> Sobre os antecedentes do conceito no período medieval (*ratio status regni*) e seus usos no século XVI, cf. SFEZ, 2020, caps 1-3.

príncipe")<sup>16</sup>. Segundo, uma abordagem do *topos* de que “os fins justificam os meios” que, pela primeira vez no *corpus*, torna o resultado da conduta um fator determinante para a apreciação da sua validade, “tudo deve ser permitido, contanto que coroado pelo êxito”. Apesar de haver limitações (como o esquematismo, certa descontextualização e poucos desdobramentos), a introdução deste condicionante abranda a acidez da outra versão maquiavélica desta tese, aproximando o livro didático do texto de Maquiavel<sup>17</sup>.

Esta inovação hermenêutica restou incorporada em obras posteriores, como a *Nova História* de Ricardo de Moura Faria e Adhemar Marques. Lemos ali: “[Maquiavel] afirma que os fins justificam os meios e, portanto, é lícito ao príncipe lançar mão de quaisquer medidas, *desde que a grandeza do Estado seja alcançada ou mantida*” (1982, p. 65, grifamos). Algo semelhante consta do livro didático *História e consciência do mundo* (1994, p. 187), de Gilberto Cotrim. Com isso, a ênfase moralista que observamos nos livros do início do século se torna menos nítida.

Ocorre que tais leituras são minoritárias no interior da presente categoria. De um modo geral, a ideia de que “os fins justificam os meios”, a mais recorrente do paradigma

<sup>16</sup> José Jobson de A. Arruda e Nelson Piletti, em *Toda a História* (4<sup>a</sup> ed., 1996, p. 133), enveredam no mesmo sentido: “[u]ma das maiores obras florentinas é *O Príncipe* de Maquiavel, espécie de manual de política destinado a ensinar aos príncipes como manter o poder, mesmo contra a moral cristã”. No comentário especializado sobre Maquiavel encontramos leitura semelhante em Quentin Skinner, para quem *O Príncipe* participa do gênero textual dos espelhos de príncipes (*specula principum*), que propunham modos de comportamento ideais para os príncipes. De acordo com este célebre estudioso, haveria aí um ponto de continuidade entre *O Príncipe* e seus congêneres humanistas e medievais (SKINNER, 1996, parte II, cap. 5).

<sup>17</sup> Sobre este tema, cf. ARANOVICH, 2014, p. 21-36.

maquiavélico, foi difundida sobretudo na sua formulação incondicional desde o início até o fim de nosso recorte. Eis o que se testemunha, ilustrativamente, no material de cursinho do Anglo (2002, p. 91); nos livros *História para o Ensino Médio*, de Cláudio Vicentino e Gianpaolo Dorigo (2005, p. 180-1), *História em Movimento*, de Gislane Campos Azevedo e Reinaldo Seriacopi (2010, p. 245); e Estudos de História, de Ricardo de Moura Faria, Mônica Liz Miranda e Helena Guimarães Campos (2010). Na obra *História: de olho no mundo do trabalho*, os autores Heródoto Barbeiro, Carlos Alberto Schneeberger e Bruna Renata Cantele (2004, p. 168) relacionam expressamente a autorização para que o governante aja desonestamente a fim de se manter no poder, a expressão de que “os fins justificam os meios” e a alcunha do “maquiavelismo”. N’O *Príncipe*, Maquiavel “expunha a ideia de que o soberano não devia ter escrúpulos para manter o controle sobre o Estado. Para ele, os fins justificam os meios. De seu nome deriva o termo maquiavelismo”. Em outra passagem, os autores procuram amenizar as duras críticas que Maquiavel experimentou por conta desta sua teoria, postulando que o que ele propunha não era mais que a “dura realidade daqueles que almejavam a posse do poder” (2004, p. 168).

A partir da década de 1980, veremos em tópico adiante, surgem novas interpretações de Maquiavel. Quando colocam ênfase na possibilidade de quebra de regras morais, tais leituras associam a ação do príncipe à exigência, que recai sobre ele, de efetivamente “garantir a segurança e a prosperidade de toda a nação” (Pedro Sérgio Pereira e Robson Alexandre de Moraes, *História*, 2<sup>a</sup> ed., 2001, p. 39). Destoam, portanto, da versão carregada do maquiavelismo que vimos até aqui e que parece se enfraquecer lentamente, à medida que as décadas avançam.

## ***Maquiavel absolutista***

No *corpus*, a primeira menção à relação entre o pensamento de Maquiavel e o absolutismo reside em uma obra didática portuguesa de 1921, da pena do General José Nicolau Raposo Botelho. O escritor atribui a Maquiavel o papel histórico de ter contribuído para fundamentar tanto a imoralidade quanto os governos absolutistas. Agora é este segundo aspecto que nos interessa.

Machiavel nasceu em 1469, em Florença, e foi secretário da república. Desejando que na Itália aparecesse um soberano assaz poderoso para rebater as tentativas de dominação então feitas pelos franceses e os espanhóis, e para fundar a unidade nacional escreveu o célebre livro *O Príncipe*, no qual fez a teoria da política egoísta, que para conseguir um fim aceita todos os meios, ainda os mais périgosos. As suas máximas tornaram-se infelizmente durante três séculos a moral dos homens de Estado da Europa, e deram também o seu contingente para a consolidação do poder absoluto dos reis (*Compendio de Historia Universal*, 1921, p. 278).

Os elementos que compõem o retrato do Maquiavel absolutista são a concentração de poderes, a busca pela unidade nacional e o uso instrumental da razão para fins de estratégia e cálculo. Alguns deles encontram-se em materiais escolares brasileiros posteriores. Em *História*, por exemplo, Renato Mocellin atrela o processo de centralização do poder ao absolutismo monárquico, posição que teria sido defendida em *O Príncipe* senão diretamente para a instalação de um poder absoluto, ao menos com vistas à “manutenção do Estado forte” (2005, p. 183). Além disso, a ideia de que “os fins justificam os meios” também aparece no encadeamento argumentativo de interpretações que procuram oferecer as provas de assunção do absolutismo por parte de Maquiavel. Mas para que de um ponto se chegue ao outro os autores traçam diferentes percursos, que gostaríamos de detalhar agora.

Na obra do General Botelho encontramos a ideia de unidade nacional, fim em nome do qual tudo se justificaria. Já na *História Geral* de Heródoto Barbeiro (1976, p. 188), como em *História: de olho no mundo do trabalho*, do mesmo autor, em coautoria com Carlos Alberto Schneeberger e Bruna Renata Candele (2004, p. 189), o raciocínio passa pela garantia do “bem do Estado” enquanto finalidade última que se impõe sobre quaisquer interesses individuais e conduz à formação de um regime absoluto. A *História Geral das Civilizações*, de Paulo Miranda Gomes, Nelson de Moura e Alaíde Inah González (1977, p. 123) toma caminho similar, ao defender que todo ato do soberano é válido desde que “útil à segurança do Estado e à expansão nacional”. Já na *Nova História*, de Ricardo de Moura Faria e Adhemar Marques (1982, p. 65), isto ocorre porque cabe ao princípio a “manutenção da ordem e da prosperidade nacional”, bem como da “grandeza do Estado”. A unificação nacional italiana e a preservação do governo são os fins subjacentes à teoria absolutista presente n’O *Príncipe* de Maquiavel, segundo Florival Cáceres (1988, p. 92 e 115).

Ainda, na *História Geral das Civilizações* considera-se que a moral medieval constituía até então um limite para o poder político. Maquiavel aboliria esta barreira, ao tornar os valores morais superáveis ou ignoráveis em face de supostos fins políticos maiores, abrindo as portas para o poder absoluto do governante. Esta leitura reaparece em outros livros didáticos, como *História das Sociedades*, de Aquino, Jacques, Denize e Oscar [sic] (1978, p. 30). Os autores arguem que Maquiavel despreza a ideia medieval de que a “lei moral” poderia limitar a autoridade do governante. Assim, nenhum critério exterior ao poder político (como a moralidade ou a religião) pode restringi-lo, de modo que ele se perfaz ilimitado. A única obrigação do dirigente reside então em “manter o poder e a segurança do país que governa”, podendo recorrer aos meios necessários para tanto. Por fim, em uma via um

pouco distinta, o absolutismo de Maquiavel pode ser reconhecido pelo emprego decisivo de uma razão estratégica e retórica que, articulada com a superioridade do Estado em relação aos indivíduos, levaria à “justificativa [de] utilização da violência”. Desse modo, estaria criada uma “teoria do poder absoluto” (José Jobson de Andrade Arruda, *História Moderna e Contemporânea*, 1981, p. 62).

Considerando a diversidade de linhas interpretativas mencionadas acima, pode-se assinalar que na base da demonstração argumentativa de que Maquiavel seria um autor absolutista observam-se nos materiais didáticos os seguintes termos: a concentração de poderes, a busca pela unidade nacional, o uso instrumental da razão tanto para a montagem de estratégias e cálculos, quanto para fins de legitimação da experiência da violência, e a tese de que “os fins justificam os meios”. Quando apontados, estes “fins” costumam ser: a unidade nacional; o bem do Estado; a segurança do Estado, a manutenção da ordem; a preservação do governo; a expansão nacional; a prosperidade nacional; e a grandeza do Estado. Em alguns materiais escolares, já vimos, mais de um desses aspectos são mencionados ao longo da exposição. Dentre os mais recentes, isto ocorre em *História e consciência do mundo*, de Gilberto Cotrim (1994, p. 186-7), e em *História*, de Pedro Sérgio Pereira e Robson Alexandre de Moraes (2001, p. 39), para nos restringirmos a apenas dois deles.

É curioso notar que os *livros brasileiros* que adotam a matriz absolutista só apareçam, no interior do *corpus*, entre o fim da década de 1950 e o início da de 1960 e dêem mostras de sua permanência até 2010<sup>18</sup>. Algumas destas obras

<sup>18</sup> Em outro eixo, que não deixa de constituir um indício dos modos de recepção da obra de Maquiavel no Brasil, data de 1961 a publicação da primeira edição do libelo *Vargas, o maquiavélico*, da pena de Affonso Henriques. O autor, afiliado às ideias e concepções conservadoras da UDN,

apresentaram grande sucesso editorial. Em 1974, por exemplo, a *História Geral* de A. Souto Maior já alcançava a 15<sup>a</sup> edição pela Companhia Editora Nacional. Nela o autor postulava que *O Príncipe* era um “tratado de ciência política e também de absolutismo” (SOUTO MAIOR, 1974, p. 287-288). Se muitos textos procuram apresentar razões para o enquadramento de Maquiavel como absolutista, como vimos acima, deve-se mencionar a parte considerável dos trabalhos alinhados a esta leitura que não vão além da simples afirmação desta tese, sem que haja uma tentativa de demonstração dos seus fundamentos<sup>19</sup>.

### ***Maquiavel renascentista***

A incidência temporal das menções a Maquiavel como autor renascentista (juntamente com outras matrizes ou não) sucede desde as primeiras décadas do século XX aos primeiros anos do século XXI. Enquanto versão exclusiva relativa a Maquiavel, a tese teve sua maior força especialmente entre 1950 e a década de 1970. A inclusão do autor dentre os renascentistas italianos, humanistas e/ou grandes escritores do Renascimento por meio da simples identificação de um ou dois de seus escritos viria a se tornar um *topos* dos materiais didáticos de História até o século XXI. No capítulo dedicado ao Renascimento, no interior da 3<sup>a</sup> edição da *História da Civilização: Lições* (Francisco Alves & C., 1912, p. 157), de José E. C. de Sá e Benevides, por exemplo, consta apenas que Maquiavel fosse “grande prosador”.

procura lançar sobre Getúlio Vargas a imagem de tirano inescrupuloso que exsurge de Maquiavel. Ao que parece, tal obra teve mais de uma edição na mesma década. Cf. FERREIRA, 2015, p. 253-273.

<sup>19</sup> Por exemplo, na *História Geral* de Ládmo Valuce (1975, p. 164); *História Geral* de Arnaldo Fazoli Filho (1978, p. 228); *História*, de Ilmar Rohloff de Mattos et. al (1977, p. 90); Anglo (2002, p. 111).

Quando expõe-se a motivação deste tipo de enquadramento, Maquiavel é considerado um autor renascentista por dois motivos: sua inserção histórica, tanto temporal quanto geograficamente, nos processos de transformação social, política e econômica de Florença, a capital do Renascimento Italiano nos séculos XV e XVI; e a identificação de características do Renascimento na sua vida e obra. Muitos livros destacam expressamente o brilhantismo e a grandeza literária de sua pena: “(...) grande prosador, Machiavel”. (BENEVIDES, José, *História da Civilização: Lições*, 1912); “Na litteratura brilharam durante a Renascença: Ariosto e Machiavelo na Itália” (BOTELHO, General José Nicolau Raposo, *Compendio de Historia Universal*, 1921); “Foram notáveis, na literatura italiana do Renascimento: Maquiavel (1469-1527), autor do *Príncipe*, obra política, e das *Histórias Florentinas*” (SOUZA, Alcindo Muniz de, *História Geral*, 1951); “[entre os literatos, destaca-se] Maquiavel, autor de ensaios políticos, entre os quais é famoso o estudo denominado *O Príncipe*” (LOBO, R. Haddock, *História Moderna e Contemporânea e História do Brasil*, 1959); “Os principais escritores do Renascimento foram os prosadores Maquiavel e Guicciardini e os poetas Ariosto e Tasso” (MUSSUMECCI, Victor, *História Geral*, 1970).

Sobretudo a partir de meados da década de 1970, características marcantes do período, como o antropocentrismo, o racionalismo e o individualismo, passam a ser associadas diretamente à obra política do autor, sobretudo a’O *Príncipe*, mas também à sua produção dramatúrgica, com acento sobre a *Mandrágora*. Em uma obra coletiva de 1975, *História da Civilização: área de estudos sociais*, Sérgio Buarque de Hollanda, Carla de Queiroz, Sylvia Barboza Ferraz e Virgílio Noya Pinto (1975, p. 172) escrevem, em meio a uma citação do capítulo XXV d’O *Príncipe*: “O homem do Renascimento (...) deveria saber guerrear com bravura, ser um político astuto, um hábil diplomata, um governante de

pulso (...) e ser, antes de mais nada, responsável por si mesmo". É assim que o príncipe de Maquiavel se torna o modelo ora do governante, outrora do homem do Renascimento, transformando-se em testemunho da visão de mundo de toda uma época.

A *História Geral*, de Raymundo Carlos Bandeira Campos, percorre via semelhante. Para ele, o próprio absolutismo é parte do espírito da época, que a obra de Maquiavel encarna:

Na época do Renascimento, as monarquias nacionais formadas na Europa Ocidental evoluíram para uma ampliação cada vez maior do poder político dos reis, que se foram transformando em monarcas de poderes absolutos. Todas essas mudanças refletiram-se na obra tipicamente renascentista de Nicolau Maquiavel, *O Príncipe* (CAMPOS, *História Geral*, vol. 2, 1981, p. 30).

O autor ainda lembra que a razão se tornou a fonte do conhecimento, o que conduziu ao estabelecimento de uma nova filosofia, que se afastava de certas concepções medievais. Ela derivava de um novo homem, o burguês, cujas principais características seriam “individualismo, hedonismo e naturalismo”, sob inspiração dos exemplos dos antigos. O humanismo de Maquiavel anuncia a Modernidade em diversas frentes – na teorização do Estado, da (ciência) política, do método histórico, do desenvolvimento do teatro. Surge, então, uma razão objetiva, crítica e, a um só tempo, cínica.

[no item “Os gênios do Renascimento Italiano”] Maquiavel foi duramente criticado por seu cinismo e despreendimento. No entanto, o que escrevia era a dura realidade daqueles que almejavam a posse do poder. Escreveu o “Príncipe”, obra clássica para os que querem se instruir em ciência política. O gênio de Maquiavel, aplicado a seus estudos de História, deu-lhe uma posição crítica, dissociando a verdade da lenda e da fantasia. Sua “História de Florença” é o maior testemunho de seus trabalhos. Maquiavel andou ainda pelos caminhos do teatro, tendo feito uma crítica muito fina e cortante sobre a sociedade de sua época na obra “A Mandrágora” (BARBEIRO, Heródoto, *História Geral*, 1976)

[No campo da literatura] [d]estaca-se Maquiavel (*O Príncipe*, *Mandrágora*), sendo a primeira obra citada responsável pela subversão das doutrinas políticas da Id. Média, especialmente as ideias de governo limitado e emprego da ética em política. Considerado um cínico, não se pode esquecer que baseava-se na realidade da Itália de sua época; destacou-se pelo patriotismo ao pregar a unidade italiana, o que não se realizou, entretanto. Quanto à *Mandrágora*, é considerada a principal peça teatral do Renascimento italiano. O espírito crítico e cínico de Maquiavel se revela nesta comédia, em que satiriza a sociedade renascentista (MARQUES, Adhemar Martins; FARIA, Ricardo de Moura, *Nova História*, 1982)

Outros dois temas são inseridos no tópico do Renascimento e se repetem. Primeiro, o da defesa da unificação italiana, não como um ideal teórico individual, mas como sinal representativo de uma época e do enraizamento histórico do autor. Depois, o da separação entre religião e política, público e privado, que configuraria um modo de ruptura com o mundo medieval. Nesse sentido, *litteris*:

[Cinquecento] Na política, a grande figura foi Maquiavel (1469-1527). Suas obras principais são Discursos sobre a primeira Década de Tito Lívio (obra histórica), *Mandrágora* (obra teatral) e *Príncipe*. Toda sua obra foi dominada fundamentalmente pela ideia da unidade italiana e a busca dos meios para essa unificação, discutindo as formas de governo mais apropriadas para sua preservação (CÁCERES, Florival, *História Geral*, Minas Gerais: Lê, 1988, p. 92).

(...) ao separar a política da religião, Maquiavel é um típico representante do espírito humanista do Renascimento. Entre suas obras, conta-se também uma das melhores peças teatrais da Itália da época - A *mandrágora* (MARANHÃO, Ricardo; ANTUNES, Maria F., Trabalho e Civilização, São Paulo: Moderna, 1999, p. 148 – box “Maquiavel e a unificação italiana”).

No âmbito da literatura e do pensamento político, o Cinquecento produziu autores de importância universal, como Ludovico Ariosto, Torquato Tasso e, principalmente, Nicolau Maquiavel (1469-1527). Escritor, historiador e cientista político, Maquiavel é o autor da obra *O Príncipe*, tratado no qual faz uma reflexão sobre a natureza do poder político e dá conselhos aos soberanos sobre a melhor forma de

constituir um governo centralizado e de unificar a península itálica. (DIVALTE, *História*, São Paulo: Ática, 2002, p. 106).

Assim, as características do Renascimento vislumbradas na obra de Maquiavel por alguns autores são antropocentrismo, racionalismo, individualismo, absolutismo, florescimento da literatura e do teatro, desenvolvimento de razão crítica, científica, cínica, objetiva e calculista. Excepcionais são os livros didáticos que se lançam à justificação teórica da categorização da *Mandrágora* como exemplo de texto renascentista. A *História Geral das Civilizações*, de Paulo M. Gomes, Nelson de Moura, Alaíde I. González é um deles. Os autores propõem que ela seja representativa por apresentar “realismo intelectualista (...), culto da forma, linearismo e objetividade”, típicos do Renascimento (10<sup>a</sup> ed., 1977, p. 108).

### ***Novas interpretações***

No período de 1980 a 2010 presenciam-se sinais de que um sutil processo de transformação do comentário didático sobre Maquiavel estaria em curso, graças a publicações que dissentiram das matrizes do absolutismo e do maquiavelismo. Tais deslocamentos foram minoritários e, por vezes, ocorreram nas mesmas obras que continham elementos destas mesmas matrizes. Apesar das ambiguidades e até das contradições, eles não podem ser ignorados, à medida que apontam para a possibilidade de estabelecimento de novos paradigmas no âmbito da leitura didática de Maquiavel no país – o que talvez se dê no sentido de uma aproximação maior de posições discutidas por acadêmicos e especialistas no filósofo.

Ao analisar as obras de 1980 a 2010, identificaram-se duas mudanças importantes comparativamente às dinâmicas até então vislumbradas. A primeira consistiu no enfraquecimento da leitura do absolutismo. Este

enfraquecimento ocorreu de três distintos modos: (a) pelo reconhecimento da existência de divergências entre intérpretes da obra, de modo a tornar claro ao menos que a tese absolutista não seria consensual; (b) pelo maior espaço para a expressão “Estado forte”, em detrimento de “regime tirânico”, “despotismo” e similares, abrindo as portas para uma reflexão mais complexa sobre a relação entre violência e política; e (c) pela rejeição explícita da versão absolutista.

Na *História Geral* (vol. 2, 1981), Raymundo Carlos Bandeira Campos afirma que Maquiavel, um “observador do seu tempo”, tornou *O Príncipe* um retrato dos tiranos de sua época. Mas que tipo de retrato seria este? Segue o autor: “para alguns”, *O Príncipe* encetaria uma “apologia dos governos fortes” (1981, p. 30). É desse modo cauteloso que o autor transmite a tese de um poder concentrado do governante, sem contudo precisar subscrever expressamente a visão absolutista, sintoma da transformação a que nos referimos.

Cinco anos depois, a 1<sup>a</sup> edição da *História Moderna e Contemporânea* de Carlos Guillherme Mota (1986), professor titular da Universidade de São Paulo, dedicou três páginas à figura de Maquiavel e ao seu contexto histórico. O livro constitui um marco nas abordagens didáticas contemporâneas sobre Maquiavel<sup>20</sup>. É verdade que a partir d’*O Príncipe*, o texto-base da análise, o autor repisa ideias tradicionais como o chavão de que “os fins justificam os meios” ou a tese da defesa de uma razão de Estado. Mas aqui, mais uma vez, Maquiavel “defende o Estado forte”, não o absolutismo. Além disso, o autor não se cinge a transformar Maquiavel em um representante paradigmático de correntes de pensamento de sua época. De modo inédito no *corpus*, ele mostra que a teoria

---

<sup>20</sup> O autor se mostra consciente da originalidade do seu trabalho não só no tratamento do Renascimento, mas na sua forma de compreensão da História no âmbito escolar, o que se pode aferir na “Apresentação” da obra.

do pensador apresentou pontos de distanciamento inclusive relativamente a seus contemporâneos, ao mesmo tempo em que esteve plenamente inserida na História. Por fim, o professor alude ao dissenso no que concerne ao destinatário de *O Príncipe*, de modo a transfigurar todo o sentido tradicionalmente atribuído à obra. Dando voz à leitura de Jean-Jacques Rousseau, lembrou que o filósofo iluminista “demonstrou o amor à liberdade do florentino, que parecia dar lições ao rei, quando na verdade se dirigia ao povo”.

Trabalhos posteriores dão continuidade ao vetor de enfraquecimento da tese absolutista, por meio das vias “a” e “b” indicadas e exemplificadas acima<sup>21</sup>. Anos depois, encontramos uma publicação que atrai atenção por rejeitar frontalmente a interpretação absolutista (“c”). Segundo o professor e autor da obra didática, “Maquiavel não pode ser considerado um idealizador do absolutismo; contudo, ele reconstruiu o significado da ação política no mundo moderno” (CATELLI JR, 2013, p. 33).

Ainda na década de 2010, vislumbra-se a primeira declaração de que Maquiavel seria um pensador republicano. Ela aparece em *Conexões com a História*, de Alexandre Alves e Letícia Fagundes de Oliveira (vol. 1, 2010, p. 280). Os autores associam a sua posição republicana à teorização do “poder soberano” em *O Príncipe*, ainda que sem maiores explicações: “Nicolau Maquiavel – O pensador republicano italiano elaborou a primeira teoria do poder soberano em sua obra *O Príncipe*, escrita em 1513”.

---

<sup>21</sup> Por exemplo, Antonio Pedro (1988, p. 149-150) defende que Maquiavel objetivou construir um “estado forte” e com coesão social, mas isto não o alistarria necessariamente dentre os absolutistas. Já Ricardo Maranhão e Maria Fernanda Antunes, em *Trabalho e Civilização* (vol. 2, 1999, p. 148) contextualizam a vida de Maquiavel e apontam explicitamente a existência de um debate, no campo do comentário, acerca do sentido de *O Príncipe*.

Assim, as décadas de 1980 a 2010 testemunham a aparição de obras que não apenas revolvem a leitura sedimentada do absolutismo como passam a questioná-la. Mas há uma segunda mudança relevante proporcionada por estas novas interpretações constantes de obras didáticas do *corpus*, atinente à matriz do maquiavelismo. Surgem obras que, valendo-se de distintas estratégias, neutralizam o juízo condenatório moral anteriormente prevalente, por meio da adoção de concepções que vão da leitura da “amoralidade”, da “independência da moral” e até da “nova moralidade”, que seriam propostas por Maquiavel.

Segundo Raymundo Carlos Campos (1981, p. 30), ilustrativamente, a política em Maquiavel tem uma moral que lhe é própria e que advém de seu tratamento como “ciência”. Carlos Guilherme Mota (1986, p. 14-16) propõe que Maquiavel não é um autor da imoralidade ou da amoralidade, mas da “independência em relação à Igreja”, no bojo de um processo de secularização da política que releva “uma nova moral”, “autoritária e laica (não religiosa), a-ética segundo alguns, sobretudo se comparada às rígidas concepções medievais”. Antonio Pedro (1988, p. 149-150) toma via semelhante à de Raymundo Campos – a política é uma ciência; logo, desvinculada da moral e da religião. Gilberto Cotrim (1994, p. 186-7), a seu turno, aponta a coexistência diferencial entre uma “moral individual” e uma “moral pública”.

Ricardo Maranhão e Maria Fernanda Antunes (1999, p. 148), como muitos outros autores<sup>22</sup>, assinalam a separação entre política e religião, além de descaracterizarem o maquiavelismo enquanto doutrina explicativa de Maquiavel,

---

<sup>22</sup> Ricardo de Moura Faria, Mônica Liz Miranda e Helena Guimarães Campos (2010); João Paulo Mesquita Hidalgo Ferreira e Luiz Estevão de Oliveira Fernandes (2013, p. 212).

tomando-o como construção a ser compreendida no interior de um debate entre atores historicamente posicionados. Dizem eles que “seus críticos [os de Maquiavel] consideram a obra imoral, pois parece defender a ideia de que ‘os fins justificam os meios’, ou seja, em política vale tudo para conquistar o poder. Chegaram a criar o termo ‘maquiavélico’ para se referir a um político hábil e sem princípios morais”. Roberto Catelli também apresenta criticamente os bordões da doutrina maquiavélica projetada sobre o florentino. Para este escritor e professor, Maquiavel comprehende a política como “reinado das estratégias”, no qual está em questão a sobrevivência das pessoas e a luta entre elas. Daí sua relação particular com a moral.

Você já deve ter ouvido falar que uma pessoa é ‘maquiavélica’. A utilização desse termo tem relação com o pensador florentino, porém possui um sentido pejorativo: maquiavélico seria, no uso corrente, aquele capaz de fazer qualquer coisa para atingir seus objetivos, incluindo traição, perfídia e atitudes desleais. Mas será que Maquiavel defendia atitudes desse tipo? (CATELLI, 2013, p. 33).

Os autores desse período, assim, propõem diferentes modos de leitura da relação entre a obra de Maquiavel e a moralidade. Cada uma a seu modo passa ao largo da adoção pura e simples da tradicional tese do maquiavelismo.

Por fim, merece registro a novidade que constitui o recurso expresso a reflexões de especialistas em Maquiavel, como se observa em *Conexão História* (2013), de Roberto Catelli Jr.. Este autor dedica uma página bem escrita para tratar da biografia e do pensamento de Maquiavel, acompanhada pela primeira citação expressa de um estudioso – a professora Maria Tereza Sadek, de cujo artigo intitulado “Nicolau Maquiavel”, pertencente ao livro *Clássicos da Política*, de Francisco Weffort (São Paulo: Ática, 1993, p. 17-8), uma obra significativa na história dos estudos de teoria política e de filosofia política no Brasil recente, transcreve-se um excerto.

Também encontramos neste grupo a expressa menção a controvérsias entre os especialistas em Maquiavel.

## **Considerações finais**

Nesta pesquisa, fez-se um exercício de identificação e mapeamento das representações do pensamento de Maquiavel reproduzidas em 43 livros didáticos encontrados no Brasil (42 brasileiros e 1 lisboeta), concernentes à disciplina de História, publicados entre 1871 e 2013, e constantes do acervo físico e virtual do LEMAD. Os resultados desta análise indicaram a presença de três principais paradigmas interpretativos do pensamento de Maquiavel: absolutista, maquiavélico e renascentista. Não repisaremos os detalhes encontrados em cada um deles.

Interessa notar que a primeira tradução ao português do livro maquiaveliano mais citado nos materiais didáticos, *O Príncipe*, de “Nicholas Machiavel”, só foi publicada em 1933, no Rio de Janeiro, por Calvino Filho Editor (tradução de Elias Davidovich). Isto significa que os primeiros comentários didáticos do recorte foram difundidos antes que o acesso direto à obra do escritor fosse possível no Brasil<sup>23</sup>. Pode-se, então, aventar a hipótese de importação de leituras estabelecidas em Portugal, ao menos no fim do século XIX e nas primeiras décadas de 1900. Neste caso, há de se atentar ao fato de que a interpretação da obra do secretário florentino que “ficaria arraigada na lusofonia — conforme depreende-se do exame dos dicionários de português —, permanecendo

---

<sup>23</sup> Mas não foram só os comentários didáticos que antecederam a publicação d'*O Príncipe* em solo brasileiro: a primeira edição de *Machiavel e o Brasil*, de Octavio de Faria, foi publicada em 1931; a segunda, em 1933 (editora Civilização Brasileira). Em Portugal, a primeira tradução integral d'*O Príncipe* só será publicada em 1935 (com tradução de Francisco Morais, pela Livraria Editora Coimbra).

inalterada até o século XX” era de “de matriz inquisitorial” (BAGNO, 2014, p. 3).

Por esta via, as teses absolutista e (anti-)maquiavélica poderiam ter sido facilmente transplantadas ao Brasil. Tudo indica que é o caso da obra lisboeta que incluímos na análise. Além disso, a tradução brasileira de 1871 de um livro didático francês, parece assimilar, outrossim, a tradição do anti-maquiavelismo desenvolvido na França no período das guerras de religião (cf. BALSAMO, 1999; BEAME, 1982; CARTA, 2002; KELLEY, 1970; LASTRAIOLI, 2009). Embora este tipo de leitura possa ser compreendida a partir de um contexto histórico particular, ao ser exportada para outras épocas e lugares de modo descontextualizado, ganha certa autonomia em relação à sua origem e agrega significados oriundos do momento da recepção de seu enunciado e de sua reprodução. No Brasil, os casos de *Machiavel e o Brasil* (1933) de Octavio de Faria e de Vargas, *o maquiavélico* (1961), de Affonso Henriques, são exemplares<sup>24</sup>.

A perseverante consistência das leituras absolutista e maquiavélica no *corpus* nos indaga a respeito de suas causas. Sobre isto, restam mais dúvidas que certezas: o forte enraizamento na história das ideias políticas europeias é suficiente para explicar o fenômeno que identificamos? Haveria fatores endógenos relevantes, como a dinâmica de retroalimentação de conteúdos didáticos no Brasil? Que outros gêneros textuais<sup>25</sup> e não-textuais circularam representações de Maquiavel e lhes deram sobrevida ou nova vida no Brasil? O que, na forma de produção e reprodução dos materiais didáticos da segunda metade do século XX permitiu

<sup>24</sup> Cf. Sadek (1978) e Ferreira (2015).

<sup>25</sup> Cf. Escorel (1958), Franco (1978), Ferreira (2015), Bagno (2014), Bagno e Monteiro (2015), Di Carlo (2018), Cortina (2000) e Salatini (2011).

aproximá-los ou distanciá-los das leituras acadêmicas (brasileiras e estrangeiras)?

O que o quadro traçado permitiu constatar é que certos elementos que compõem o arcabouço conceitual sobre o qual aquelas três leituras básicas se apoiam são emprestados entre elas. Isto foi observado, por exemplo, com o lema “os fins justificam os meios”, mobilizado tanto como fundamento do suposto maquiavelismo do florentino quanto de seu absolutismo. Em outro caso, a busca de unidade nacional ora foi tida como traço absolutista, outrora renascentista. Embora seja possível traçar vínculos entre estas distintas formulações – como ao defender que o absolutismo seja um fenômeno típico do Renascimento –, esta dinâmica global demonstra que os escritores das obras didáticas nem sempre compartilham dos mesmos pressupostos teóricos, metodológicos e conceituais, embora nominalmente pareçam se referir às mesmas ideias. Mais que isso, ao extraírem conclusões distintas a partir de um mesmo termo gerador, permitem induzir, implicitamente, o emprego não consensual de conceitos políticos centrais para a apresentação da obra de Maquiavel nestas obras.

Pode-se observar, ainda, o despontar de novas leituras e formas de tratar do pensamento do florentino a partir de 1980. Sem se consolidarem em uma vertente majoritária ou homogênea do *corpus*, o sentido geral destas interpretações emergentes sinalizou o esmorecimento de componentes centrais das correntes maquiavélica e absolutista ainda prevalentes. Isto talvez indicie o início de uma transformação no campo do comentário didático de História tangente à abordagem de Maquiavel.

Não se pode olvidar que, desde os anos 1970, graças a trabalhos importantes como os de Claude Lefort (1972), John Pocock (1975) e Quentin Skinner (1978), as matrizes

republicanas de interpretação do pensamento de Maquiavel conquistaram um espaço cada vez mais assente nas universidades europeias e norteamericanas. Diante disto, é possível inquirir: a participação de professores universitários que tiveram contato com especialistas no assunto, ao se tornarem autores de livros didáticos de História, caso sintomático de Guilherme Mota (1986), teriam provocado uma aproximação entre estes dois universos – o do saber acadêmico mais atualizado sobre o assunto e o das escolas? Seria a influência dos estudos republicanos que tomavam novo fôlego no mundo e chegavam ao Brasil com a atualidade do *Maquiavel republicano* de Newton Bignotto (1991), e de outros trabalhos relevantes que a ele se seguiram, de amplo alcance do público leitor?

Estas são algumas das questões que nos provoca a busca pela compreensão do resultado desta pesquisa, compreensão que evoca o diálogo entre tantos atores e autores que produziram, reproduziram e transformaram as representações do pensamento de Maquiavel no Brasil.

## **Referências**

### ***Corpus***

ABREU E CASTRO, Julierme de. *História Geral*. Livro do Mestre. São Paulo: IBEP, 1974.

ALVES, Alexandre; OLIVEIRA, Letícia F. de. *Conexões com a História*. Manual do Professor. 1. ed. São Paulo: Moderna, 2010.

AQUINO, Rubim Santos Leão de; LOPES, Oscar G. P. C.; FRANCO, Denize de A.; REZENDE, Clymene V. de. *História das sociedades: das sociedades modernas às sociedades atuais*. Rio de Janeiro: Livro Técnico, 1978.

- ARRUDA, José Jobson de A. *História Moderna e Contemporânea*. 13. ed. rev. acresc. São Paulo: Ática, 1981.
- ARRUDA, José Jobson de A.; PILETTI, Nelson. 4. ed. São Paulo : Ática, 1996.
- AZEVEDO, Gislane C.; SERIACOPI, Reinaldo. *História em movimento. Dos primeiros humanos ao Estado Moderno*. 1. ed.; 1. reimpressão. Vol. 1. São Paulo: Ática, 2010.
- BARBEIRO, Heródoto. *História Geral*. São Paulo: Ed. Moderna, 1976.
- BARBEIRO, Heródoto; CANTELE, Bruna R.; SCHNEEBERGER, Carlos Alberto. *História: de olho no mundo do trabalho. Ensino Médio*. São Paulo: Scipione, 2004.
- BOTELHO, General José Nicolau Raposo. *Compendio de Historia Universal*. Instrução secundária. 9. ed. Lisboa: Parceria Antonio Maria Pereira, 1921.
- CÁCERES, Florival. *História Geral*. 2º grau. São Paulo: Moderna, 1988.
- CAMPOS, Raymundo Carlos Bandeira. *História Geral. Moderna e Contemporânea*. 4. ed. São Paulo: Atual Ed., 1981.
- CANTELE, Bruna R. *História Dinâmica: Moderna e Contemporânea*. 8ª série. São Paulo: IBEP, [1995?].
- CATELLI JR., Roberto. *Conexão História*. 2ª série do Ensino Médio. 1. ed. São Paulo: AJS, 2013.
- COLEÇÃO ANGLO [Sistema de Ensino]. *História*. São Paulo: Anglo, 2002.
- COTRIM, Gilberto. *História e Consciência do Mundo*. São Paulo: Saraiva, 1994.
- DANIEL [Monsenhor]. *Curso de História Universal*. Traduzido e atualizado pelo Dr. Joaquim Maria de Lacerda, Membro da

Arcadia Romana. Rio de Janeiro: B. L. Garnier Livreiro Editor, 1871.

DIVALTE. *História*. 1. ed.; 4. reimpressão. São Paulo: Ática, 2002.

ESAÚ, Elias; PINTO, Luiz Gonzaga de Oliveira. *História Geral*. 2º grau. Livro do mestre. São Paulo: IBEP [s.d.].

FARIA, Ricardo de M.; MIRANDA, Mônica L.; CAMPO, Helena G. *Estudos de História*. Ensino Médio. 1. ed. São Paulo: FTD, 2010.

FAZOLI Fº., Arnaldo. *História Geral*. 2º grau. São Paulo: Ed. do Brasil, 1976.

FERREIRA, João Paulo M. Hidalgo; FERNANDES, Luiz Estevam de O.. *Nova História Integrada*. 1ª série. 3. ed. Campinas: Companhia da Escola, 2013.

FIGUEIRA, Divalte Farcia. *História em Foco*. Do Renascimento ao século XIX. 1. ed. 1. reimpressão. São Paulo: Ática, 2010.

GOMES, Paulo M.; MOURA, Nelson de; GONZÁLEZ, Alaíde I. *História Geral das Civilizações*. 2º grau e concursos vestibulares. 10. ed. Minas Gerais: Livraria Lê Ed. Ltda., 1977.

HERMIDA, Borges. *História Geral*. 4ª série ginasial. 16. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

HOLLANDA, Sérgio Buarque de; QUEIROZ, Carla de; FERRAZ, Sylvia Barboza; PINTO, Virgílio Noya. *História da Civilização*: área de estudos sociais. 7º e 8º do Primeiro Grau. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1975.

LOBO, R. Haddock. *História Moderna e Contemporânea e História do Brasil*. 4ª série curso ginasial. 6. ed. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1959.

LOBO, R. Haddock. *História Geral*. Ciclo colegial. 1. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

- SÁ, José E. C. de; BENEVIDES. *História da Civilização: Lições*. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves & C., 1912.
- SANTOS, Washinton dos; MEDEIROS, Umberto Augusto de. *História Geral: Moderna e Contemporânea para Ensino Médio*. 1. ed. São Paulo: IBEP, 1966.
- SOUZA, Alcindo Muniz. *História Geral*. 1º ano do curso colegial. 2. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951.
- MAIOR, A. Souto. *História Geral*. Para o ensino de 2º grau. 15. ed.; 4. reimpressão. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1974.
- MARQUES, Adhemar Martins; FARIA, Ricardo de Moura. *Nova História*. 2º grau e vestibulares. Minas Gerais: Ed. Lé, 1982.
- MARANHÃO, Ricardo ; ANTUNES, Maria Fernanda. *Trabalho e Civilização: uma história global*. Ensino Fundamental. 1. ed. Vol. 2. São Paulo: Moderna, 1999.
- MARROS, Ilmar R.; FALCON, Francisco J. C.; CARVALHO, Maria Alice R. de; MATTOS, Selma R. de. *História*. 1ª série, 2º grau. Rio de Janeiro: Francisco Alves & C.; EDUTEL, 1977.
- MOCELLIN, Renato. *História: Ensino Médio*. Livro do Professor. 2. ed. São Paulo: IBEP, 2005.
- MOTA, Carlos Guilherme. *História Moderna e Contemporânea*. 2º grau. 1. ed. São Paulo: Moderna, 1986.
- MUSSUMECCI, Victor. *História Geral*. Para curso ginásial. São Paulo: Ed. do Brasil, 1970.
- OBJETIVO. *História Geral: Moderna*. Datilografado. São Paulo: Objetivo, s.d. [1970?].
- PEDRO, Antonio. *História Geral*. 2º grau. São Paulo: FTD, 1988.

PEREIRA, Pedro Sérgio; MORAES, Robson Alexandre de. *História*. São Paulo: Ed. Frase Ltda., 2001.

SOUZA, Osvaldo Rodrigues de. *História Geral*. 11 ed. rev. atual. São Paulo: Ática, 1975.

VALUCE, Ládmo. *História Geral*. 1º grau. São Paulo: Ed. do Brasil, 1975.

VICENTINO, Cláudio; DORIGO, Gianpaolo. *História para o Ensino Médio*. História Geral e do Brasil. Livro do Professor. 2. ed. São Paulo: Scipione, 2005.

### ***Outros materiais didáticos citados***

CAMPOS, Flávio de; MIRANDA, Renan Garcia. *A escrita da História*. 1. ed. São Paulo: Escala Educacional, 2005.

ESAÚ, Elias; PINTO, Luiz Gonzaga de Oliveira. *História para a Escola Moderna - História Geral da Civilização*. 8ª série, 1º grau. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 1974.

ESAÚ, Elias; PINTO, Luiz Gonzaga de Oliveira. *História Geral da Civilização*. 8ª série, 1º grau. 8. ed. Reimpressão. São Paulo: Saraiva, 1975.

FIGUEIRA, Divalte Garcia. *História*. 1º ano do Ensino Médio. 1. ed. São Paulo: IBEP, 2013.

GALANTI, P. Raphael M. *Compendio de Historia Universal*. 4. ed. São Paulo: Duprat & C., 1907.

LYDINEIA; JAMES [sic]. Cadernos MEC. *História Geral 2: Moderna e Contemporânea*. 1. ed. Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Material Escolar (FENAME); Ministérios da Educação e Cultura; Ministro Senador Jarbas Passarinho, 1971.

MARQUES, Adhemar. *Pelos caminhos da História*. Ensino Médio. Paraná: Positivo, 2006.

RIBEIRO, João. *Historia Universal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jacintho Ribeiro dos Santos, 1919.

RICARDO; ADHEMAR; FLÁVIO [sic]. *História*. 2º grau. 1º vol. Minas Gerais: Ed. Lê, 1989.

### ***Referências bibliográficas***

ALVES, Dalton José. *O espaço da Filosofia no currículo do Ensino Médio a partir da nova LDB (Lei nº 9.394/96): análise e reflexões*. Dissertação de mestrado. Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2000.

ARANOVICH, Patricia Fontoura. “Notas sobre as relações entre fim e meios em Maquiavel”. In: SALATINI, Rafael; ROIO, Marcos Del (Org.). *Reflexões sobre Maquiavel*. Marília: Oficina Universitária; São Paulo: Cultura Acadêmica, p. 21-36.

BAGNO, Sandra. “O Brasil na hora de ler Maquiavel: notas sobre a primeira edição brasileira d'*O príncipe*, traduzido por Elias Davidovich”. *Tempo*, 2014, p. 1-21.

BAGNO, Sandra; MONTEIRO, Rodrigo Bentes. *Maquiavel no Brasil*: dos descobrimentos ao século XXI. São Paulo: Ed. FGV, 2015.

BALSAMO, Jean. « ‘Le plus meschant d’entre eux ne voudroit pas estre Roy’. La Boétie et Machiavel ». *Montaigne Studies*, 1999, n° 11, p. 5-27.

BEAME, Edmond. “The use and abuse of Machiavelli: the Sixteenth-Century French adaptation”, *Journal of History of Ideas*, vol. 43, v. 1, 1982.

BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.

BOSI, Alfredo. “Cultura brasileira e culturas brasileiras”. In: *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p.308-345.

BROCANELLI, Cláudio Roberto. “O ensino de Filosofia no Brasil: história e perspectivas para o ‘filosofar’”. *Colloquium Humanarum*, Presidente Prudente, v. 9, n. 1, p. 43-61, jan.-jun. 2012. DOI: 10.5747/ch.2012.v09. n1.h116.

BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália*: um ensaio. Trad. Vera Lúcia de Oliveira Sarmento e Fernando de Azevedo Corrêa. Brasília: Ed. UnB, 1991.

CARMINATI, Celso João. “(Des) Razões da retirada da Filosofia do Ensino Médio no Brasil”. *Revista Linhas*, v. 5, n. 2, p. 1-13, 2004. Disponível em: <http://www.periodicos.udesc.br/index.php/linhas/article/view/1225/1038>.

CARTA, Paolo, “Les exilés italiens et l’anti-machiavélisme français au XVIe siècle”, *Laboratoire italien*, 3, 2002. Disponível em: <http://laboratoireitalien.revues.org/366>. Acesso em: nov. 2022

CARPEAUX, Otto Maria. “Jacob Burckhardt: profeta da nossa época”, in: BURCKHARDT, J., *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*, Brasília: Ed. UnB, 1991, p. v-xii.

CORTINA, Arnaldo. *O Príncipe de Maquiavel e seus leitores: uma investigação sobre o processo de leitura*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

DI CARLO, Josnei. “Maquiavéis brasileiros: notas sobre leituras de Maquiavel no Brasil”, *Sergipe, Tomo*, nº 33, 2018, p. 271-299.

DOMINGUES, Ivan. *Filosofia no Brasil: legados e perspectivas. Ensaios metafísicos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2017.

- FERREIRA, Jorge. “Uma versão para o futuro: Vargas, o maquiavélico”. In: BAGNO, Sandra; MONTEIRO, Rodrigo Bentes (Org.). *Maquiavel no Brasil: dos descobrimentos ao século XXI*. Rio de Janeiro: FGV, 2015, p. 253-273.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo (Org.). *Sobre Maquiavel*. Brasília: Ed. UnB, 1978.
- GARNER, Roberta. “Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading *The Civilization of the Renaissance in Italy*”. *Sociological Theory*, Vol. 8, No. 1 (Spring, 1990), pp. 48-57.
- KELLEY, Donald. “Murd’rous Machiavel in France: a Post Mortem”, *Political Science Quarterly*, Vol. 85, No. 4 (Dec., 1970), pp. 545-559.
- LASTRAIOLI, Chiara. “Quelques réflexions sur l’anti-machiavélisme dans la propagande anonyme manuscrite au temps des guerres de religion”, in: *Cinquecento Plurale*, 17 nov. 2009. Disponível em: <http://www.nuovorinascimento.org/cinquecento/chiarmac.pdf>. Acesso em: nov. 2022.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- SILVEIRA, M. A., “Reason of state and colonization: some conceptual and historiographical issues”, *História* (São Paulo), 2018.
- MANOEL, Ivan A. “O ensino de História no Brasil: do Colégio Pedro II aos Parâmetros Curriculares Nacionais”. In: *Conteúdos e Didática de História*. São Paulo: Unesp; Univesp, 2012, p. 1-24. Disponível em: <http://acervodigital.unesp.br/handle/123456789/46194>. Acesso em: 15 jun. 2023.
- MAZAI, Norberto; RIBAS, Maria Alice Coelho. “Trajetória do ensino de Filosofia no Brasil”. *Disciplinarum Scientia*. Série:

Ciências Sociais e Humanas, Santa Maria, vol. 2, n. 1, p. 1-13, 2001.

MENEZES, Antonio Basilio N. T. de; SILVA, Roberto R. da. “O ensino da Filosofia no Brasil: descontinuidades e ameaças”. *Revista Dialectus*, ano 9, n. 19, ago.-dez. 2020, p. 225-238.

MORAES FILHO, Evaristo de. *O ensino de filosofia no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial; Ministério da Educação e Cultura, 1959. [Decimalia]

POCOCK, John. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

SALATINI, Rafael. “Notas sobre a maquiavelística brasileira (1931-2007)”, *Discurso*, v. 41, 2011, São Paulo, p. 329-360.

SARDÁ, Daniela N. “A história do ensino da filosofia no sistema escolar francês e brasileiro”. *Hist. Educ.* (Online), Porto Alegre, v. 22, n. 56, set./dez. 2018, p. 187-206. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2236-3459/75689>

SFEZ, Gérald. *Raison d'État*. Paris: Beauchesne Éditeur, 2020.

SILVA, Alexandra Lima da. “A carne do mercado: livros didáticos e o florescimento do comércio livreiro na cidade do Rio de Janeiro”. *Revista Brasileira de História de Educação*, vol. 14, núm. 1, enero-abril, 2014, pp. 223-249.

SILVEIRA, M.A., “Reason of state and colonization: some conceptual and historiographical issues”, *História* (São Paulo), 2018.

SKINNER, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

**(Submissão: 23/08/23. Aceite: 24/11/25)**



# **From Moral Pluralism to Legal Positivism: Hobbes' Politics of Security**

## **Do Pluralismo Moral ao Positivismo Jurídico: a Política de Segurança de Hobbes**



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID36286

**Tomás Lima Pimenta**

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

tomlimpim@gmail.com

**Abstract:** This paper argues that Hobbes' political philosophy can only be fully understood when civil war is placed at its core. Hobbes wrote in the shadow of the religious wars of the 16th and 17th centuries, observing how moral conscience and private opinion could fracture political communities and lead to atrocities in the name of justice. To neutralize this threat, he redefined politics as an instrument for preventing civil strife, shifting the opposition from "good/bad" to "peace/war" and subordinating morality to the primacy of security. This reorientation required an absolute sovereign power commanding general obedience, detached from theological foundations and independent of individual convictions. Hobbes' theory thus inaugurated a modern political rationality that separates legality from morality, prefiguring legal positivism and the liberal notion of state neutrality. The paper reconstructs this paradigm of security across five steps: diagnosing the causes of civil war, examining moral pluralism, analyzing politics as security, explicating absolutism, and tracing the birth of legal positivism.

**Keywords:** Hobbes; Civil War; Security; Opinion; Moral Individualism; Legal Positivism.

**Resumo:** Este artigo sustenta que a filosofia política de Hobbes só pode ser plenamente compreendida quando a guerra civil é colocada no centro de sua análise. Hobbes escreveu à sombra das guerras religiosas dos séculos XVI e XVII, observando como a consciência moral e a opinião privada fragmentavam comunidades políticas e justificavam atrocidades em nome da justiça. Para neutralizar essa ameaça, ele redefiniu a política como um instrumento para prevenir a guerra civil, deslocando a oposição de “bem/mal” para “paz/guerra” e subordinando a moralidade à primazia da segurança. Essa reorientação exigiu um poder soberano absoluto, capaz de impor obediência geral, desvinculado de fundamentos teológicos e independente das convicções individuais. A teoria hobbesiana inaugurou, assim, uma racionalidade política moderna que separa legalidade e moralidade, antecipando o positivismo jurídico e a noção liberal de neutralidade do Estado. O artigo reconstrói esse paradigma da segurança em cinco etapas: diagnóstico das causas da guerra civil, exame do pluralismo moral, análise da política como segurança, explicação do absolutismo e rastreamento do surgimento do positivismo jurídico.

**Palavras-chave:** Hobbes; Guerra Civil; Segurança; Opinião; Individualismo Moral; Positivismo Jurídico.

## Introduction

**I**t is a curious feature of Hobbes' mainstream scholarship that the concept of civil war—what the Greeks called *stasis*—has been given a subsidiary status.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Alongside the seminal works of Strauss and Macpherson, 20th-century Hobbes scholarship developed along three main lines of interpretation. First, Hobbes' project was read as a scientific inquiry into psychological motivations to derive prudential rules, a perspective later modeled through Game Theory in abstract decision scenarios (e.g., Gauthier, 1969). In contrast, another line interpreted Hobbes as a proto-Kantian

While the state of war is regularly mentioned, civil war is often treated as a circumstantial issue, as if one could abstract from it and still grasp the core of his civil philosophy. Yet, as Agamben has recently noted, the notion of stasis has been largely buried by political science (AGAMBEN, 2015).<sup>2</sup> This neglect is especially puzzling in Hobbes, a thinker who manifestly and recurrently places civil war at the center of his philosophy. As he states in *De Corpore Politico*: “utility of moral and civil philosophy is to be estimated, not so much by the commodities we have by knowing these sciences, as by the calamities we receive from not knowing them. No, all such calamities as may be avoided by human industry, arise from war, but chiefly from civil war” (HOBBES, 2008, p.190). Hobbes holds not only that the ultimate aim of political association is to curb human belligerence and that the true state is precisely the negation of civil war, but also that political philosophy itself is a search for the causes of civil war and for institutional structures capable of preventing it.

The specter of civil war haunted Hobbes from his early humanist education. He foresaw that the growing influence of democratic and republican doctrines, combined with the proliferation of religious sects after the Reformation, would inevitably lead England into civil war. Hobbes found in

moral philosopher seeking to ground rational obligations beyond human psychology (see Taylor, 1938; Warrender, 1957). Finally, Skinner introduced a rigorous historiographical reading that situated Hobbes within his contemporary debates (consulted here: Skinner, 1990, 1996, 2012). While each line offers valuable insights—points of which are revisited below—they fail to capture Hobbes’ broader historical significance and why his political philosophy matters today. For a schematic overview of these interpretations, see Tuck (1989, Ch. III).

<sup>2</sup> Nonetheless, striking events took place between Agamben’s diagnosis in 2015 and 2025. Lately, war and civil war have been receiving renovated attention by political scientists. In this connection, Barbara Walter’s best seller *How Civil Wars Start* is an exemplary representative.

Thucydides an antidote to such modern illusions, for the historian “demonstrated how inept democracy is, and how much wiser is the rule of a single man than that of a multitude,” and decided to translate him to “make him speak to the English about the need to avoid the rhetoricians whom they were at that time planning to consult.” (HOBBES, 1961, Ixxxviii *apud* SKINNER, 1996, p. 229). His translation of The History of the Peloponnesian War was published in 1629, and his premonition was confirmed a decade later with the Bishops’ War of 1639, which triggered the English Civil Wars. These events deepened his long-standing anxiety over civil war and profoundly shaped his later political thought.

Displacing the notion of civil war obscures, and even effaces, fundamental features of Hobbes’ political philosophy. This paper argues that Hobbes’ thought can only be properly understood when civil war is placed at its core, as his political theory emerges as a response to this specific predicament. It contends that Hobbes establishes a new political rationality that redefines political association as an instrument for preventing civil war and securing peace. This rationality inaugurates a distinctively modern divide between moral conscience and the morally neutral domains of state and law. The result is a strict separation between law and morality—or, in other terms, the correlative rise of moral individualism and legal positivism. This instrumental conception of the political is referred to here as the paradigm of security. The term political rationality is employed not as a recovery of Ancient political reasoning but as a designation for the historical genesis of this modern divide between politics and morality—a divide that marks the disappearance of Ancient political reasoning.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> This view is exemplified by Hannah Arendt (2018, p.31), for whom “[u]nder no circumstances could politics be only a means to protect society.” Politics, in other words, cannot endure as a purely instrumental good.

To clarify this paradigm, Hobbes' understanding of the causes of civil strife and his political response to this predicament must be placed at the center of the analysis. This requires situating his project in a historical perspective. In this regard, Koselleck offered fundamental insights that remain highly pertinent. His greatest contribution lies in positioning Hobbes' Leviathan within the wider context of the religious civil wars of the 16th and 17th centuries and elucidating the political meaning of his absolutism. Interpreted as a response to a concrete historical problem, many aspects of Hobbes' philosophy can be seen as subordinated to practical concerns. The primacy of the practical thus appears as a key to understanding Hobbes' political thought.

The argument unfolds in five sections. Section I examines Hobbes' diagnosis of civil war and its anthropological underpinnings. Section II explores the link between morality, private opinion, and violence, showing how moral pluralism destabilizes political order. Section III reconstructs Hobbes' solution in terms of security and the primacy of practical reasoning over moral foundations. Section IV analyzes absolutism and obedience as the rational political response to civil strife. Section V traces how this framework gives rise to the modern separation between law and morality, prefiguring legal positivism and state neutrality. Section VI summarizes the argument by contrasting contrasts Hobbes' paradigm of security with alternative, more agonistic views of politics.

---

Similarly, Habermas (1988, p.41) interprets Hobbes as marking the collapse of traditional Aristotelian politics and the emergence of “social philosophy.”

## I. The Roots of Civil Strife

In a striking fragment of Thucydides' narrative, several aspects of Hobbes' concern with civil war appear in close connection. In the third book of the *History*, Thucydides recounts a sedition in the colony of Corcyra, which would become a model for similar uprisings in other Greek cities. The conflict erupted in 427 BC between the democratic faction aligned with Athens and the oligarchic faction favoring Sparta. In a passage from Hobbes' translation, Thucydides writes:

81. [5] So cruel was this sedition [in Corcyra] and seemed so the more because it was of these the first. 82. For afterwards all Greece, as a man may say, was in *commotion* [στάσις]; and quarrels arose everywhere between the patrons of the commons [τῶν δήμων], that sought to bring in the Athenians, and the few [τοῖς ὀλίγοις], that desired to bring in the Lacedaemonians. [...] [2] And many and heinous things happened in the cities through this *sedition* [στάσιν], which though they have been before and *shall be ever as long as human nature* [φύσις ἀνθρώπων] *is the same*, yet they are more calm and of different kinds according to the several conjunctures [...] [3] *The received value of names imposed for signification of things was changed into arbitrary.* For inconsiderate boldness was counted true-hearted manliness; provident deliberation, a handsome fear; modesty, the cloak of cowardice; to be wise in everything, to be lazy in everything. [4] A furious suddenness was reputed a point of valour. To re-advise for the better security was held for a fair pretext of tergiversation. He that was fierce was always trusty, and he that contraried such a one was suspected. He that did insidiate, if it took, was a wise man; but he that could smell out a trap laid, a more dangerous man than he. [5] [...] *In brief, he that could outstrip another in the doing of an evil act or that could persuade another thereto that never meant it was commended.* [...] [7] And dishonest men for the most part are sooner called able than simple men honest, and men are ashamed of this title but take a pride in the other. *The cause of all this is desire of rule out of avarice and ambition, and the*

*zeal of contention from those two proceeding.* [8] For such as were of authority in the cities, both of the one and the other faction, preferring under decent titles, one, the political equality of the multitude, the other, the moderate aristocracy, though *in words they seemed to be servants of the public, they made it in effect but the prize of their contention [...] (HOBBES, 1999, p. 347-8)*

This extended passage elegantly combines two key aspects of Hobbes' understanding of civil war. First, Thucydides links the experience of *stasis* to the very nature of human beings, as such conflicts will occur "as long as human nature is the same." Hobbes similarly offers a foundational account of conflict by developing a comprehensive conception of human nature (BIGNOTTO, 2008). In his words, the condition of war is "necessarily consequent [...] to the natural Passions of men" (HOBBES, 2017, p. 223).<sup>4</sup> This inherent tendency remains latent beneath the surface of social life and, if the state is not properly constituted, it can erupt as an intestine war that devours the political body.

This natural propensity is tied to Hobbes' emphasis on the role of passions in human behavior. For him, the will is nothing but the last appetite in the deliberation process, which moves the body into action. Thought itself is a form of desire, for desire is life—the cause of motion—while its absence is death; weak desire is dullness, and excessive desire is madness (HOBBES, 2017, p.139). Crucially, desire tends to excess; it is boundless. Its satisfaction lies in the continual success of

<sup>4</sup> The concept of civil war must be distinguished from Hobbes' myth of the war of all against all, which occurs in the absence of a political body. Strictly speaking, this is a pre- or extra-civil war, as the city is not yet—or no longer—in existence. It serves as a conceptual device to define the negative of the state, i.e., what the state is not, functioning as an analytical category. By contrast, civil war has its own history and repertoire, from the ancient world to the 21st century (see Schmitt, 1975; Loraux, 1997; Armitage, 2017).

obtaining an infinite, progressive series of desired objects. This success, however, depends not only on acquiring but also on securing them. Hence, human beings are marked by a “perpetuall and restlesse desire of Power after power, that ceaseth onely in Death.” (HOBBES, 2017, p.161).

Hobbes' anthropology has long occupied a central place in scholarship. The primacy of desire was often interpreted as a reduction of human motivation to the logic of biological survival. Honneth (2018, p.10), for instance, develops his theory of the struggle for recognition in contrast to Hobbes' struggle for self-preservation.<sup>5</sup> Likewise, this materialist anthropology was frequently read as a pessimistic account of human beings, implying that subjects are inherently egotistic. Under this view, Hobbes' anthropology seems to preclude any meaningful conception of politics or morality, as reasons for action and political praxis risk becoming unintelligible (PETERS, R. S.; TAJFEL, H., 1957; GERT, 1967).

This interpretation of Hobbes' anthropology has been challenged in various ways, one point being particularly relevant here. As Frost (2019) shows, self-preservation does not mean that life alone is the object of desire. The struggle for recognition—linked by Hobbes to glory and esteem—is integral to self-preservation. He identifies three principal “causes of quarrel”: competition, diffidence, and glory—“The first, maketh men invade for Gain; the second, for Safety; and the third, for Reputation” (HOBBES, 2017, p.185). As Slomp observes, these causes closely paraphrase Thucydides' account of the Athenian ambassadors' justification for Athens' expansionism: “So that at first we were forced to advance our dominion to what it is, out of the nature of the thing itself; as chiefly for fear, next for honour, and lastly for profit”

---

<sup>5</sup> On the role of the struggle for recognition in Hobbes, see also Hont (2015, p. 11).

(HOBBES, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, p.81). This analogy underscores Hobbes' classical inheritance: the dynamics driving interstate conflict—fear, honour, and gain—are the same forces underlying civil strife. Crucially, such quarrels often arise from incompatible conceptions of the moral good and competing visions of rightful rule, a theme that will prove central to Hobbes' understanding of the political causes of conflict.

The second aspect of Thucydides' passage illuminates this concern. In civil conditions, the human tendency to conflict manifests chiefly in individuals' vain attachment to their own fancies and opinions. Driven by ambition and the desire for rule, they distort the accepted meanings of words, religious norms, and social conventions. Thus, in the public arena, “inconsiderate boldness” comes to signify manliness, while “provident deliberation” is treated as cowardice. Civil war fractures an existing political body at its core. As Slomp (1990, p.577) observes, its stakes are not limited to the fall of a regime but involve the sweeping collapse of conventions, since “all those aspects of social life that might appear to be independent of political arrangements (the signification of language, conventions, religion, family, etc.) in fact owe their existence to the latter.” This conventional basis of language and morality implies that every human society rests on an underlying linguistic instability.

As Thucydides' passage suggests, the disruptive force of opinions is a persistent feature of political life. If Aristotle defines the human being as a talking animal, Hobbes adds that “the tongue of man is a trumpet of warre, and sedition” (HOBBES, 1983, p.88). The link between moral conscience, transgression, and civil unrest recurs throughout the Western imaginary. In Judaico-Christian thought, it reaches back to the Adamic myth of Judaism: in Genesis, the pursuit of knowledge is tied to lawbreaking (disobedience), the awakening of moral

conscience (shame), and the birth of freedom (choosing between good and evil) (HOBBES, 1983, p.147). Another emblematic example is the disruptive role of philosophers in the polis. Hobbes famously declares that before his *De Cive*, no civil philosophy worthy of the name existed, since in Greece there was only “a certain phantasm ... a little like philosophy” whose professors “taught, instead of wisdom, nothing but to dispute, and, neglecting the laws, to determine every question according to their own fancies.” (HOBBES, 1999, p. ix).

In sum, Thucydides highlights an anthropological argument rooted in the centrality of passions and the disputes emerging from the combination of semantic instability and the human drive to defend personal convictions above others. This is referred to here as the problem of “moral pluralism” or the “right of subjectivity,” a theme examined more closely in the next section.

The following section offers an alternative view of this debate. Hobbes’ definition of human beings as desiring bodies is not merely an empirical psychology but a theoretical requirement of his political thought, understood as a response to the historical reality of religious wars and entrenched moral pluralism. From the perspective of the state, individuals must be considered in their externality, as bodies in motion subject to regulation. Hobbes’ civil philosophy, therefore, presupposes this conception of humanity as part of the primacy of practical reason within his political framework.

## **II. Moral Conscience and Political Violence**

For Hobbes’ generation, the religious wars of the 16th and 17th centuries, culminating in the English Civil War, became the defining paradigm of civil conflict. This historical experience motivated his entire theoretical enterprise, explaining the urgency of developing an adequate

understanding of politics. In *Behemoth*, Hobbes offers a historical account of the English civil war within the broader European context of the 17th century.<sup>6</sup> He considers the impact of the scientific and religious revolutions of the period, as well as the political consequences of moral pluralism. Modernity, in his view, marked the rise of individuals as autonomous agents entitled to decide for themselves the proper interpretation of Scripture, the true religion, and moral values. In the absence of a shared conception of the good, disputes over religious and moral issues proliferated. In brief, Hobbes confronted what today would be called the problem of pluralism: How can a political society remain peaceful if subjects claim the right to determine for themselves what is right, wrong, and just?

Hobbes observes that civil disobedience motivated by religious faith was “not of great antiquity in the world” (HOBBES, 2008, p.141). Among Jews, Greeks, and Romans, divine law coincided with civil law: priests were subordinated to civil government, or external worship was regulated by civil authority.<sup>7</sup> Catholic Christians under the “temporal dominion of the Bishop of Rome” were similarly shielded from such conflicts, as religious authority interpreted Scripture and

<sup>6</sup> Calling this text “historical” is debatable, as it does not meet modern standards of historiography. Here, “historical” simply denotes the consideration of circumstantial features of polities that are not constant or directly derived from human nature. On the status of *Behemoth* in Hobbes’ work, see Flinker (1989), Lund (1992), and Kraynak (1983).

<sup>7</sup> Like many accounts of modernity, Hobbes contrasts modern society with an imagined past in which private and public beliefs coincided perfectly, and civil matters were entrusted to the sages “lest by the disputationes of private men, it might be defiled” (HOBBES, 1983, p.29). This is, of course, an idealization. Classical thought already staged tensions between divine and civil law, as in Sophocles’ *Antigone*, where Antigone’s claim to divine law confronts Creon’s civil authority. On this idealization, see also Lund (1992).

established divine law. The novelty of early modernity was the privatization of faith. As Hobbes explains:

The difficulty therefore remainteh amongst, and troubleth those Christians only, to whom it is allowed to take for the sense of the Scripture that which they make thereof, either by their own private interpretation, or by the interpretation of such as are not called thereunto by public authority: they that follow their own interpretation, continually demanding liberty of conscience; and those that follow the interpretation of others not ordained thereunto by the sovereign of the commonwealth, requiring a power in matters of religion either above the power civil, or at least not depending on it (HOBBES, 2008, p. 142)

The distinctly modern aspect of the question of conscience emerged when the Reformation shattered the unity of civil and religious authority established since the Later Roman Empire. This rupture, combined with the translation of the Bible into vernacular languages, made everyone a “Judge of Religion” (HOBBES, 2009, p. 135).<sup>8</sup> Each individual now claimed the right to the correct interpretation of religious and moral law, provoking the proliferation of sects and violent conflicts. Hobbes links this division of authority with the rise of (moral) conscience as a fundamental source of discord: “and is not that kingdom divided against itself, where his private opinion, or conscience shall rule the actions of every one; and yet those actions such as give occasion of offence and breach of peace?” (HOBBES, 2008, p. 143).

The shift from religious faith to moral conscience and private opinion was not arbitrary. The Reformation marked a

<sup>8</sup> As every account of modernity, Hobbes postulates as a contrast an idealized community in which there was a perfect coincidence of private and public beliefs and civil matters were left to the sages “lest by the disputationes of private men, it might be defiled” (HOBBES, 1983, p. 29).

decisive step in forming modern subjectivity by severing the immediate connection between spiritual and temporal authority and fostering personal judgments about the meaning of the Bible and the moral good. Yet, it is mistaken to portray Hobbes as a reactionary longing for a pre-modern society where monarchical power was firmly anchored in divine right. His stance toward the Reformation is more ambivalent. As a fierce critic of Scholasticism—viewed as a corrupt synthesis of Christian faith and Aristotelian philosophy—he welcomed the rupture with the Catholic Church and the decline of School Divinity. At the same time, he perceived the danger of competing sources of authority, political and religious, especially when religion sought to intrude on temporal affairs.

Moreover, the rise of conscience was accompanied by the spread of doctrines on liberty, democracy, and republicanism, which Hobbes considered even more pernicious. Among the causes of rebellion, he lists the “pretense of right”: the belief that individuals know what is just, can govern their actions independently of public command, and thus possess legitimacy to resist sovereign power (HOBBES, 1983, p. 163).<sup>9</sup> Such convictions lead people “to reforme and innovate, on this way, another that way; and thereby bring it into Distraction and Civill warre” (HOBBES, 2017, p.226). Dangerous opinions of the time included claims that obedience could be refused if contrary to conscience, that sovereignty was divisible, that property preceded civil authority, that sovereign power was bound by civil laws, and that one “faction” of society could act in the name of “the people.”

---

<sup>9</sup> This term also appears in *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws in England*, see Hobbes.

Hobbes recognized moral conscience as a factor of radical instability and a perpetual source of friction. Without a firm, public determination of good and evil, individuals act according to private judgments—“what other end could they haue in recommending the Bible to me, if they did not mean I should make it the Rule of my Actions”? <sup>10</sup> Yet private judgments often conflict, so what one considers right may seem wrong to another, leading inevitably to contention. The problem lies not in opinion itself but in opinion as a motive for action.

### **III. Peace as the Primacy of the Practical**

Hobbes' anthropological argument suggests that mental activities and thoughts are modes of desire. No opinion is free from affection, and even moral notions of good and evil reduce to passions. As he writes:<sup>11</sup>

Every man, for his own part, calleth that which pleaseth, and is delightful to himself, GOOD; and that EVIL which displeaseth him: insomuch that while every man differeth from other in constitution, they differ also one from another concerning the common distinction of good and evil. Nor is there any such thing as ἀγαστὸν ἀπλῶς, that is to say, simply good. For even the goodness which we attribute to God Almighty, is his goodness to us. And as we call good and evil the

<sup>10</sup> HOBBES, Thomas Hobbes, p. 135.

<sup>11</sup> Along these lines, Hobbes observes that human inclinations differ according to constitution, custom, and opinion, so that what one person calls good another may condemn as evil—even the same person may judge the same thing differently at different times. This variability of appetites ensures “discord and strife,” keeping humans in a state of war as long as good and evil are measured by divergent standards (HOBBES, De Cive, p.74).

things that please and displease; so call we goodness and badness, the qualities or powers whereby they do it.

In this passage, Hobbes formulates a skeptical and relativist position according to which no inherent good exists—not even God is inherently good, for if the idea of God displeases me, then God is evil for me. This naturally raises the question of his relation to early modern skepticism. Strauss (1968, p.171) notably situated Hobbes' project within the crisis of Aristotelian science and the rise of skepticism. Following this insight, Tuck (1987; 1989) read Hobbes' theoretical enterprise as a continuation of Montaigne's humanist skepticism, though this interpretation has been contested (see Lister, 1998). Other commentators, such as Skinner (1996, p.9) and Zagorin (1993), questioned the relevance of epistemological skepticism to Hobbes' civil science altogether. From this perspective, Hobbes' reduction of the good to pleasure and opinion has often been treated as an epistemological problem. Yet, while Hobbes professes a form of moral skepticism and was arguably influenced by 16th- and 17th-century humanist skepticism, this view misses the deeper practical and political significance of his gesture.

In essence, the theoretical validity of skepticism is politically irrelevant in Hobbes' framework. Even if a universal good existed and were accessible to reason, it would remain powerless in the face of plural and conflicting beliefs. What matters for Hobbes is not whether moral truth exists, but that its claims cannot secure consensus or prevent strife. The reduction of moral values to private opinions thus emerges as a political assumption aimed at achieving pacification. Hobbes reframes morality not as a foundation for politics, but as a source of discord to be neutralized through political artifice. This reading may be described as prudential and non-foundationalist, though with important qualifications: Hobbes is neither formulating a mere empirical psychology nor

presupposing the later distinction between prudence and morality. Rather, his thought is instrumental in creating that very divide, marking a decisive moment in the modern separation of politics from moral foundations.<sup>12</sup>

The previous section examined how moral pluralism reached a critical point in 17th-century Europe. This tension was nowhere more evident than in England, where Henry VIII's break with Rome placed the monarchy in a precarious and unstable position. The schism raised pressing questions: should the Church undergo thorough reform, empowering radical factions such as Presbyterians and Puritans, or should ties with Catholicism be restored? In either case, royal authority risked weakening, becoming dependent on rival religious forces. At the same time, the growing influence of classical political texts and the spread of republican ideals further eroded consensus on power and legitimacy. Religious and political antagonisms intertwined, leading to the disintegration of the political body and, ultimately, the outbreak of civil war.

Hobbes understood that restoring peace required freeing monarchy from partisan entanglements. As long as sovereign power relied on religious or moral foundations, it would remain vulnerable to sectarian disputes. Doctrines of divine right, like Robert Filmer's *Patriarcha*, were self-defeating under such conditions. New sovereignty needed a basis independent of theology, grounded in extra-religious and formally logical principles. Because the sources of discord

<sup>12</sup> Both Strauss (1968, p. 177) and Tuck touch on this pragmatic dimension of Hobbes' political philosophy. Strauss links Hobbes to Machiavelli's "revolt against tradition," showing a shift from the primacy of contemplation to the primacy of practice. Tuck similarly advances a non-foundationalist reading of Hobbes' natural law, which does not presuppose a conception of the good—or even of "right"—as an ultimate moral foundation.

lay in the recesses of private conscience, beyond sovereign control, the monarch could assert authority only by breaking the “primacy of the religious” (KOSELLECK, 1983, p.13). Religious questions had to be reframed within the rationality of the state and subordinated to political criteria, marking, as Koselleck observed, a sharp dissociation between the political domain and the interior realm of conscience and morality.

To establish an extra-moral foundation for authority, Hobbes sought a “good” capable of accommodating all private conceptions of the good. In his rational rigor, he aimed to locate a principle standing above partisan conflict—a formal criterion, akin to a “moral formula,” broad enough to admit multiple ideas of the good. For Hobbes, that principle is peace and security.<sup>13</sup> Political order therefore replaces the moral

<sup>13</sup> A. E. Taylor (1983) perceptively noted an analogy between Hobbes and Kant. Both thinkers confronted the challenge of pluralism and the modern rift between the inner realm of subjectivity and the external sphere of civil life. Hobbes concluded that no solid polity could rest on a thick moral foundation. To avoid sectarian strife, he flattened moral subjectivity, abolished the distinction between desire and “free” will, and displaced the depth of conscience with the external plane of actions, privileging legality as the only public standard. Kant’s response to the same predicament was less straightforward. In his moral philosophy, he sought to free ethics from both dogmatism and utilitarianism, contrasting reason with empirical appetites and passions. Like Hobbes, he recognized the collapse of pre-modern ethicality and conceded to skepticism the impossibility of grounding morality in a substantive ideal of the good. Yet, unlike Hobbes, he strove to reconstruct morality through a strictly rational law. As he explains in the *Critique of Practical Reason*, beginning with a particular concept of the good (e.g., fairness, equality, authenticity) reduces the good to an object of desire to be attained, reducing rationality to mere instrumental calculation (KANT, 1999, p.186). Hence, morality must derive not from material content but from the universal form of law itself. Against utilitarianism’s embrace of subjective inclinations, Kant transplants the juridical notion of law into the moral realm, seeking a formal principle capable of supervening pluralism and resisting its instrumental logic. This move, however, leaves an unresolved puzzle about how moral obligation

opposition “good/bad” with the political alternative “peace/war” (KOSELLECK, 1983, p.20). The primacy of the practical thus signifies, first, the segregation of politics from morality, and second, the institution of peace as the supreme end of political association.

Here the anthropological argument finds its place. From the standpoint of politics, human nature cannot be conceived in terms of positive moral value, purpose, excellence, or telos. Whether this results from scientific advances or from the theoretical decline of Aristotelianism, the state must view individuals as desiring bodies moving within finite space. Private conceptions of the good appear as mere opinions, and opinions themselves as modalities of desire that set bodies in motion. Hobbes’ notion of (formal) equality belongs to this same logic: in this spatial framework, individuals have only one inalienable right—the pursuit of self-preservation. Yet, since they distrust one another’s intentions, fear becomes the dominant passion. As Thucydides observes, “[b]ut the equality of mutual fear is the only band of faith in leagues” (HOBBS, 1999b, p.278).

#### **IV. The Logic of Absolute Command**

The previous section outlined how Hobbes established the primacy of the practical to address the political crises of his time. The next step is to explain why absolutism emerged for him as the only rational solution to that predicament. Hobbes rejected the idea that a mixed constitution or a division of powers could overcome the primacy of religion, neutralize contending factions, and secure peace. Theoretically, he argued that dividing sovereignty is a

---

relates to legality in the public sphere—a question beyond the scope of this study.

contradiction. Law is not an abstract norm but a command, and only sovereign power commands. Sovereignty therefore resides wholly with the power that ultimately legislates. In a constitutional monarchy where the king is subject to parliament's laws, sovereignty lies with parliament, not the king. As Schmitt later phrased it, sovereignty is indivisible and rests with he who decides on the state of exception.

Practically, Hobbes believed that dividing sovereign power invites civil war. In every decisive controversy, authority must rest with one side or the other, and if rival powers both claim the final say, conflict can only be settled by war. The English Civil Wars, fought over whether sovereignty belonged to king or parliament, epitomized this dilemma. Instead of ensuring peace, the division of powers embeds a principle of conflict within the state itself. In this respect, Hobbes' reasoning aligned closely with other advocates of absolutism.

The logical outcome of Hobbes' argument is that only a structure of absolute obedience can secure peace. Law, for Hobbes, is a command that must be obeyed, and the source of law is necessarily one—whether a monarch or a legislative assembly. Sovereign power must therefore legislate absolutely, and subjects must obey absolutely. This is because the essence of the political compact is not a promise to perform specific actions but a general promise of obedience:

For a covenant obligeth by promise of an action, or omission, especially named and limited; but a law bindeth by a promise of obedience in general, whereby the action to be done, or left undone, is referred to the determination of him, to whom the covenant is made (HOBBES, 2008, p. 178)

Law, for Hobbes, is not a universal norm standing above rulers and subjects alike; it is a command. Authority is not grounded in the law, nor is the law authoritative because it is

rational, universal, or true. It is authoritative solely because it expresses the sovereign's will: *auctoritas, non veritas facit legem*. Even the interpretation of natural law holds force only when issued under sovereign authority: "Authentique; not because it is his private Sentence; but because he giveth it by Authority of the Sovereign" (HOBBES, 2017, p.323). In this paradoxical structure, obedience precedes the law, making absolute legislation possible:

And from this may be deduced, that which to some may seem a paradox: that the command of him, whose command is a law in one thing, is a law in every thing. For seeing a man is obliged to obedience before what he is to do be known, he is obliged to obey in general, that is to say, in every thing (HOBBES, 2008, p. 178)

The paradox is that the commitment to obey precedes the content of what is to be obeyed: it is obedience in general. Hobbes' contractarian absolutism seeks a rational, formal, and nonpartisan basis for authority and universal compliance. Sovereign power arises from a covenant formed through deliberate agreement—a transfer of rights in exchange for the promise of future security. Yet this covenant obliges each individual to "authorise all his Actions in like manner," transforming the state into an autonomous entity standing above its subjects.

Hobbes' project required an extra-moral foundation for political authority, raising the question: what grounds obedience? The controversy over Hobbes' foundationalism cannot be avoided here. Some may object that his appeal to natural law contradicts a non-moral reading of his political philosophy. Yet Hobbes both empties the traditional notion of *lex naturalis* and subordinates its role. Rejecting its classical formulation as an ideal of human excellence grounded in a teleological conception of nature, Hobbes roots natural law not in a human *telos* but in his "beginnings"—the most primitive natural passion, fear of death. In Strauss' apt phrase,

“[d]eath takes the place of the telos” (1968, p.181). The fundamental natural desire is self-preservation, which Hobbes elevates to natural reason itself: “that every man may preserve his own life and limbs, with all the power he hath” (HOBBES, 2008, p.79). What is rational is therefore a natural right to self-preservation, and the most effective means to secure it is the establishment of peace and security.

Moreover, for Hobbes the law of nature is not properly a law. A law, he insists, is a command, and a command requires a ruler and enforcement through punishment. Calling natural law a law would thus presuppose both belief in God as commander and belief in afterlife punishment. Yet belief is private, making divine command a law only *for me*. As Warrender (1957, p.299) noted in grappling with Hobbes’ theory of obligation, such a law would be merely moral, binding only *in foro interno*, concerning intentions rather than actions, and lacking enforceability (HOBBES, 2008, p.99; 2017, p.215). Hence, when Hobbes invokes natural law, he conceives it as a minimal moral imperative operating only where civil law is absent—a kind of “provisional morality,” to borrow a Cartesian phrase, valid when external authority is ineffective or has collapsed. It prescribes nothing beyond acting to attain and preserve peace. Natural laws are merely “qualities that dispose men to peace, and to obedience” (HOBBES, 2017, p.314).

Hobbes cannot be read as proposing a project of moral reform. The predicament he addresses is that the more factions act on their own convictions of what is morally just, the more they commit atrocities in its name. For Hobbes—as later for Hegel—morality is often the ultimate source of evil. The determination of natural law, therefore, cannot be left to private individuals or to moral philosophy. As Hobbes makes clear, the “Interpretation of the Law of Nature, is the Sentence of the Judge constituted by the Sovereign Authority” (2017,

p.323); it is fundamentally a political decision. Paradoxically, Hobbes' "moral" law is formal enough to stand outside morality itself, serving only to expose morality's limits. It reduces to a single imperative: civil obedience. His argument remains instrumental from beginning to end.

Hobbes knew that a structure of absolute obedience could not rest on a theoretical or moral foundation of the state. He neither sought a basic moral consensus nor attempted to derive norms from instrumental reason (LISTER, 1998, p.46). A common misinterpretation of Hobbes, often due to neglecting the centrality of war in his thought, is to claim that the legitimacy of the state lies in consensus—especially in the strong, liberal sense the term carries today. For Hobbes, a covenant remains valid even when forged under fear and coercion. Compliance is not a voluntary harmony of wills; it is a necessity impressed upon individuals, a visceral experience of fear. As he states, "Of all Passions, that which enclineth men least to break the Lawes, is Fear." Fear does not persuade; it binds like iron, shaping conduct before thought has time to rebel. It is the weight pressing on the soul that keeps civil war at bay.

As Ginzburg (2008) observes, Hobbes drew a fundamental analogy between religion and the state. Religion, though a fictional construct born of anxiety, keeps men "in awe" and thereby obedient (on the origin of religion, see chapter XII of *Leviathan*). Likewise, the artificial state must appear as a "Mortall God" to fulfill its purpose. The modern state functions only if individuals are continuously kept in awe—fearing and distrusting one another—and committed to the premise of general obedience. Law's formal validity is effective only when fear underpins it, making visible the rationality of the social contract: the guarantee of security. Schmitt (1932, p.40) famously captured this principle: *protego ergo obligo* is the *cogito ergo sum* of the state.

In brief, Hobbes held that only absolute, undivided monarchical power could purge politics of moral strife and make the state the guarantor of peace. Democracy, by contrast, transposes ethical conflicts into the state itself, turning it into another arena of discord. Sovereign power must stand as an absolute judge above all parties, excluding moral conscience from the political domain. The formal state achieves this by stripping private opinion of its power to shape law (KOSELLECK, 1983, p.23).

## **V. From Absolutism to Legal Positivism: A Modern Divide**

Hobbes placed fear as the basic human passion and peace as the ultimate political goal to bypass the question of the moral foundation of the state and respond to the predicament of moral pluralism. He believed that all prior political doctrines erred by siding with one faction or another, fueling conflict instead of overcoming it. To secure peace, he sought a conception of sovereign power that would stand above all moral visions and all contending parties. As argued earlier, this reasoning was not driven by epistemological skepticism but by Hobbes' unwavering commitment to the primacy of the practical.

This commitment marked the emergence of a state rationality stripped of moral content and grounded in instrumental reason. Absolutism appeared to Hobbes as the only political form capable of achieving this end: the monarch alone assumed responsibility for securing peace, while subjects were bound to unconditional obedience. Political reasoning was, in this sense, "demoralized." In Hobbes' political philosophy we witness the birth of legal positivism: the strict separation of legality and morality, the notion that law derives its force not from its truth or justice but solely from

the command of a sovereign authority. Legal positivism, in this account, is not a later invention but a creation of absolutism itself.

This emerging legal positivism manifests throughout Hobbes' thought. The reduction of all conceptions of the good to private opinions anticipates the modern principle of state neutrality, which later became central to liberal theory. The state, to remain the guarantor of peace, must refuse to arbitrate between competing moral claims. This does not imply that all values hold equal dignity or that private opinion deserves inherent respect. On the contrary, Hobbes' logic draws a strict boundary between the private domain of conscience, intention, and morality (*forum internum*) and the public domain of politics, action, and civil law (*forum externum*). Civil law holds absolute primacy over moral or religious considerations: law has no moral content—it is valid because it is commanded, and what matters to the state is solely its form and the obedience it secures.

On the other hand, only actions with public effects matter to the law. Opinions gain public significance only when they lead to actions that violate it. From the political perspective, the justness or goodness of an act is irrelevant; the law is concerned solely with its external expression and consequences. The domain of interiority is inaccessible to political authority. This reasoning leads Hobbes to reject inquisitions and the punishment of individuals for their private convictions alone: unless internal beliefs manifest as unlawful deeds, they remain beyond the reach of public power.

Conversely, Hobbes vehemently condemns the doctrine that “whatsoever a man does against his Conscience, is Sinne” (HOBSES, 2017, p. 366). Substituting the “public conscience” of the law with private judgment opens the door to discord and civil strife. Yet this rejection has a second, implicit implication for the believer: performing civic duties contrary

to personal beliefs does not make one a sinner. As Shakespeare wrote in *Henry V*, in a formulation historically close to Hobbes, “Every subject's duty is the king's; but every subject's soul is his own” (CHABOT, 1995, p. 403). Public law disregards internal conviction, and private conscience should likewise disregard civic actions performed under obligation. Hobbes even evokes the words of Jesus: “Give to Caesar what belongs to Caesar, and to God what belongs to God.” In this spirit, he repeatedly emphasized the minimal requirements for salvation, aiming to thin out Christian morality and subordinate it to civil law. The single article of faith necessary for salvation is thus reduced to “Faith in Christ and Obedience to Laws,” meaning obedience to the laws of the sovereign.

From this divide, Tuck (1988; 1994) risked a pluralist and democratic reading of Hobbes. For him, Hobbes' aim was to establish the minimal conditions necessary for human coexistence, and the strict separation of legality and morality creates a sphere of freedom in which individuals may determine their own goals, purposes, and values. As Habermas observes, “The laws have the character of formal and general norms. The formality of the law ensures the citizens freedom in the sense of liberality” (HABERMAS, 1973, p. 68). Tuck rightly identifies a crucial aspect often overlooked by other interpretations: absolutism in Hobbes anticipates the emergence of the modern private sphere later embraced by liberalism. However, this recognition should not be read as evidence of a democratic impulse in Hobbes' thought, but rather as a sign of the limitations and impoverished democratic imaginary that underpins liberalism itself.

## **VI. The Politics of Security**

Hobbes' program of political philosophy sought to uncover the real causes of civil war, assuming that the

ultimate goal of politics is the establishment of peace and security. As he wrote, “[t]he cause, therefore, of civil war is, that men know not the causes neither of war nor peace” (HOBBES, p. 190). Yet, as I have shown, the philosophical unease with civil war is of ancient origin. Many political thinkers acknowledged the profound and unsettling link between politics and war. As Nicole Loraux notes, the Greek ideal of a unified and harmonious polis emerged only in response to “the dreaded realization that civil war is connatural to the city, indeed the very foundation of politics inasmuch as it is precisely communal” (LORAUX, 1997, p. 95). Division was feared as a threat to civic order, yet its presence revealed a deeper truth: every political order is, in some sense, a settlement of conflict.

This idea appears with particular clarity in Machiavelli’s political thought, which serves as a useful foil for understanding Hobbes. In a well-known passage from *The Prince*, Machiavelli observes that every political body is marked by an irreducible antagonism between the *popolo* and the *grandi*. These are not sociological groups but “irreducible elements of political life” (BIGNOTTO, 2008, p. 89), whose tension gives rise to three possible political forms—or *effetti*: principality, liberty, or license (*principato*, *libertà*, *licenzia*) (MACHIAVELLI, 2018, p. 837; 1998, p. 39). Internal conflict, though perilous and capable of devolving into civil war, is also productive: it generates institutions and constitutes political life itself. For Aristotle, political association was a *primary fact* of human existence: living together in the polis was not a means to something else but an intrinsic dimension of what it meant to be human. Ends, values, and the very meaning of justice were not fixed beforehand; they emerged from the struggles, debates, and confrontations that constituted communal life.

Political reasoning, at least in the classical tradition from Aristotle to Machiavelli and Montesquieu, is characteristically prudential: it works with shades of difference, with degrees of power and legitimacy, weighing competing interests and circumstances. These thinkers typically offered finely grained examinations of political arrangements and their peculiarities, exploring how different institutional balances could accommodate conflicting forces without destroying civic unity.

Hobbes breaks radically with this tradition by introducing a stiff duality between civil state and state of war. Conflict is not the source of politics but its negation. Conflict is not politically productive but an evil to be banished at all costs. Civil strife had to be neutralized, excluded from the political domain through a logically rigorous constitution of the state, lest it devour the very possibility of order. Either the state succeeds in keeping citizens in awe and neutralizing war, or the state of war prevails. This presupposes that the end of politics is always already given in advance: peace and security are set as the ultimate goals, and political institutions are merely instruments to achieve them. As Habermas (1988, p. 41) observed, Hobbes “was no longer doing politics in the manner of Aristotle, but rather social philosophy,” transforming political thought into a theory of social order governed by calculation.

The core of this interpretation is that Hobbes’ civil philosophy is fundamentally instrumental. By placing civil war at the center of his analysis and peace as the ultimate horizon of politics, he strips political reasoning of any intrinsic value. Politics ceases to be a realm where shared ends are debated and constituted; it becomes a means-ends rationality oriented solely toward the prevention of conflict. In Hobbes’ hands, “peace” does not reflect the realist concern for the survival of the state as an individual among others in the international arena, in the spirit of 17th-century *raison d'état*. Instead,

security is radically privatized and individualized: the state itself is constructed as a collective instrument for the preservation of each subject's life, a mechanism born from fear and dedicated to keeping death at bay.

Hobbes defines the “Power of a Man” as the “present means, to obtain some future apparent Good.” He further distinguishes natural powers, namely the faculties of body and mind, from instrumental powers, which are “means and Instruments to acquire more [Power]: as Riches, Reputation, Friends, and the secret working of God, which men call Good Luck” (HOBBES, 2017, p. 150). The greatest instrumental power is “that which is compounded of the Powers of most men, united by consent, in one person, Naturall, or Civill, that has the use of all their Powers depending on his will; such as is the Power of a Common-Wealth” (HOBBES, 2017, p. 150). In this conception, sovereignty does not stem from divine right or the natural body of the ruler but is instead an artificial construct, the aggregate of transferred powers. Hobbes’ contractarianism thus sharply rejects traditional doctrines that ground authority in bloodline, grace, or divine law. As Skinner (2012) shows, Hobbes’ solution is radically novel in identifying the true bearer of sovereignty in the “artificial person of the state.”<sup>14</sup>

In sum, the Hobbesian rupture lies primarily in the creation of a new political language, one that abandons the prudential reasoning of earlier thinkers, who dealt in nuances, gradations, compromises, and accommodations. Hobbes instead offers a stark, uncompromising binary: where the state is, war is not. His absolutist language mirrors a historical

<sup>14</sup> Later, Hegel would give this formalization an unexpected twist: in his *Philosophy of Right*, the sovereign's body itself becomes the “organic moment of the state,” emptied of substantive will and reduced to the mere form of “I will,” signing off laws like dotting the “i” (Hegel 1991, p. 316–323).

simplification, moving from a feudal society with its complex web of aristocratic privileges, religious arrangements, and diffuse powers to the elementary opposition between an authoritative state and the multitude in emerging bourgeois society. This radical shift defined much of English liberalism, where Hobbes' influence remained profound, though it met different trajectories elsewhere. To grasp this historical "struggle between absolute state power and the authority of the nobility and the church" is crucial to the argument developed here (SCHMITT, 1996, p. 20). Hobbes does not bring into view the living forces that compose a political body in order to imagine ideal arrangements; he instead speaks in absolutes, banishing dogmatism from the front door of metaphysics only to see it return, reconfigured, through the back door of politics.

## Conclusion

Hobbes' political philosophy emerges from the visceral experience of civil war, where politics dissolved into a battlefield of competing claims to truth. Early modern pluralism, amplified by religious upheaval, fractured the unity of law and faith, making every conscience a sovereign court of appeal. In this climate, moral conviction did not pacify but inflamed conflict, as private judgments translated directly into public disobedience and violence.

Faced with this predicament, Hobbes stripped politics of substantive ideals and moral ends. If the search for truth could not unite men, only fear could. Peace and security, minimal yet universal, became the new horizon of politics. Sovereignty was no longer grounded in divine authority or shared notions of justice but in the formal power to command and enforce obedience. The law ceased to express truth; it expressed will—*auctoritas, non veritas facit legem*. Legal positivism thus arose

not as a juristic theory, but as the rational solution to moral pluralism and civil strife: an abstract, impersonal authority capable of defusing opinion before it ignited into war.

## References

- AGAMBEN, Giorgio. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. [s.l.]: Stanford University Press, 2015.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*: Second Edition. [s.l.]: University of Chicago Press, 2018.
- ARISTOTLE. *The Loeb Classical Library*. No. 264: *Politics*. Aristotle. [s.l.]: Harvard University Press, 1977.
- ARMITAGE, David. *Civil Wars: A History in Ideas*. [s.l.]: Knopf Doubleday Publishing Group, 2017.
- BIGNOTTO, Newton. A Antropologia Negativa de Maquiavel. *Analytica - Revista de Filosofia*, v. 12, n. 2, p. 77–100, 2008.
- CHABOT, Dana. Thomas Hobbes: Skeptical Moralist. *The American Political Science Review*, v. 89, n. 2, p. 401–410, 1995.
- FLINKER, Noam. The View from The “Devil’s Mountain”: Dramatic Tension in Hobbes’s Behemoth. *Hobbes Studies*, v. 2, n. 1, 1989.
- FROST, Samantha. Hobbes, Life, and the Politics of Self-Preservation: The Role of Materialism in Hobbes’s Political Philosophy. In: LLOYD, S. A. (Org.). *Interpreting Hobbes’s Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 70–92.
- GAUTHIER, David P. *The Logic of Leviathan: The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*. [s.l.]: Clarendon P., 1969.
- GERT, Bernard. Hobbes and Psychological Egoism. *Journal of the History of Ideas*, v. 28, n. 4, p. 503–520, 1967.

GINZBURG, Carlo. Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today. In: No. 2008/05. European University Institute: [s.n.], 2008.

HABERMAS, Juergen. Theory and Practice. [s.l.]: Beacon Press, 1988.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Elements of the Philosophy of Right. [s.l.]: Cambridge University Press, 1991.

HILLANI, Allan M. Hobbes Among the Savages: Politics, War, and Enmity in the So-called State of Nature. Hobbes Studies, v. 36, n. 1, p. 97–121, 2023.

HOBBES, Thomas. Behemoth. [s.l.]: OUP Oxford, 2009.

HOBBES, Thomas. De Cive: The English Version Entitled, in the First Edition, Philosophicall Rudiments Concerning Government and Society. [s.l.]: Clarendon Press, 1983.

HOBBES, Thomas. Leviathan. [s.l.]: Penguin Books, 2017.

HOBBES, Thomas. The Elements of Law Natural and Politic. Part I: Human Nature; Part II: De Corpore Politico: with Three Lives. [s.l.]: OUP Oxford, 2008.

HOBBES, Thomas. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Volume I. [s.l.]: Adegi Graphics LLC, 1999a.

HOBBES, Thomas. The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, Volume VIII. [s.l.]: Adegi Graphics LLC, 1999b.

HOBBES, Thomas. Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica / 1. [s.l.]: Aalen : Scientia, 1961. Disponível em: <[http://archive.org/details/trent\\_0116301809319](http://archive.org/details/trent_0116301809319)>. Acesso em: 25 jul. 2023.

HONNETH, Axel. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. [s.l.]: John Wiley & Sons, 2018.

- HONT, Istvan. Politics in Commercial Society: Jean-Jacques Rousseau and Adam Smith. [s.l.]: Harvard University Press, 2015.
- KANT, Immanuel. Practical Philosophy. [s.l.]: Cambridge University Press, 1999.
- KANT, Immanuel. Werkausgabe Bd. 8: Die Metaphysik der Sitten. [s.l.]: Suhrkamp, 1968.
- KOSELLECK, Reinhart. Kritik und Krise: Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. [s.l.]: Suhrkamp, 1983.
- KRAYNAK, Robert P. Hobbes on Barbarism and Civilization. *The Journal of Politics*, v. 45, n. 1, p. 86–109, 1983.
- LISTER, A. Scepticism and pluralism in Thomas Hobbes's political thought. *History of Political Thought*, v. 19, n. 1, p. 35-60, 1998.
- LORAUX, Nicole. La cité divisée: l'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot, 1997.
- LUND, W. Hobbes on opinion, private judgment and civil war. *History of Political Thought*, v. 13, n. 1, 1992.
- MACHIAVELLI, Niccolò. Machiavelli. Tutte le opere: Secondo l'edizione curata da Mario Martelli (1971). [s.l.]: Bompiani, 2018.
- MACHIAVELLI, Niccolò. The Prince: Second Edition. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- PETERS, R. S.; TAJFEL, H. Hobbes and hull—metaphysicians of behaviour. *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 8, n. 29, p. 30–44, 1957.
- SCHMITT, Carl. Der Begriff des Politischen, mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen, neu herausgegeben von Carl Schmitt. [s.l.]: Duncker & Humblot, 1932.

- SCHMITT, Carl. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*. Trad. Georg Schwab; Erna Hilfstein. Wesport, Connecticut: Greenword Press, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Theorie des Partisanen: Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*. [s.l.]: Duncker & Humblot, 1975.
- SKINNER, Quentin. *Liberty Before Liberalism*. [s.l.]: Cambridge University Press, 2012.
- SKINNER, Quentin. *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. [s.l.]: Cambridge University Press, 1996.
- SKINNER, Quentin. Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty. *The Prothero Lecture. Transactions of the Royal Historical Society*, v. 40, p. 121–151, 1990.
- SLOMP, Gabriella. Hobbes, Thucydides and the Three Greatest Things. *History of Political Thought*, v. 11, n. 4, p. 565–586, 1990.
- STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. [s.l.]: University of Chicago Press, 1968.
- TAYLOR, A. E. The Ethical Doctrine of Hobbes. *Philosophy*, v. 13, n. 52, p. 406–424, 1938.
- TUCK, Richard. *Hobbes*. [s.l.]: Oxford University Press, 1989.
- TUCK, Richard. Rights and pluralism. In Charles Taylor, James Tully & Daniel M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an age of pluralism: the philosophy of Charles Taylor in question*. New York: Cambridge University Press. p. 14—15, 1994.
- TUCK, Richard. Scepticism and toleration in the seventeenth century. In: MENDUS, Susan (Org.). *Justifying Toleration: Conceptual and Historical Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 21–36.
- TUCK, Richard. The ‘modern’ theory of natural law. In: PAGDEN, Anthony (Org.). *The Languages of Political Theory*

in Early-Modern Europe. Cambridge: Cambridge University Press, p. 99–120, 1987.

WARRENDER, Howard. The Political Philosophy of Hobbes: His Theory of Obligation. [s.l.]: Clarendon Press, 1957.

ZAGORIN, Perez. Hobbes's Early Philosophical Development. Journal of the History of Ideas, v. 54, n. 3, p. 505–518, 1993.

**(Submissão: 14/05/24. Aceite: 24/09/25)**



# **Duas leituras de *Uma teoria da justiça***

## **Two readings of *A theory of justice***



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID38643

**Gabriel de Matos Garcia**

Universidade de São Paulo (USP)

gabriel.ggarcia87@gmail.com

**Resumo:** Meu objetivo neste artigo é sustentar que a obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971 por John Rawls, possui duas leituras possíveis no que diz respeito à justificação dos seus dois princípios de justiça. A primeira, uma leitura formal, atribui um papel central ao dispositivo da posição original e sustenta que nessa situação de escolha, partes racionalmente interessadas escolheriam os dois princípios de justiça. Considero que essa leitura possui dois problemas: (1) é incapaz de justificar o princípio de diferença; e (2) possui o custo normativo de reduzir questões morais a questões de rationalidade. Posteriormente, demonstro que há a possibilidade de construção de uma segunda leitura, a qual podemos denominar informal, que apela diretamente para a ideia de acordo moral razoável entre os cidadãos, evitando, assim, os problemas derivados do argumento centrado na posição original.

**Palavras-chave:** Rawls; Posição Original; Contratualismo; Justificação.

**Abstract:** My objective in this article is to maintain that the work *A theory of justice*, published in 1971 by John Rawls, has two possible readings with regard to the justification of his two principles of

justice. The first, a formal reading, attributes a central role to the device of the original position and maintains that in this situation of choice, rationally interested parties would choose the two principles of justice. I consider that this reading has two problems: (1) it is unable to justify the difference principle; and (2) it has the normative cost of reducing moral questions to questions of rationality. Subsequently, I demonstrate that there is the possibility of constructing a second reading, which we can call informal, which directly appeals to the idea of a reasonable moral agreement between citizens, thus avoiding the problems arising from the argument centered on the original position.

**Keywords:** Rawls; Original Position; Contractualism; Justification.

## **Introdução**

**M**eu objetivo neste trabalho é sustentar que a obra *Uma teoria da justiça*, publicada em 1971 por John Rawls, permite duas leituras distintas no que diz respeito à justificação de sua concepção de justiça, sendo a segunda normativamente preferível à primeira. Na primeira leitura, a posição original desempenha um papel central na justificação dos dois princípios de justiça. A ideia básica pode ser definida da seguinte forma: que princípios de justiça, nós, indivíduos racionais, escolheríamos, em uma posição de liberdade e igualdade, para reger as instituições básicas da sociedade da qual nos tornaremos membros. Para garantir que essa escolha seja imparcial, Rawls introduz o que ele denomina “véu de ignorância”. Nossa deliberação sobre esses princípios deve ser feita sem que saibamos uma série de características de nós mesmos, como nosso gênero, raça, nível de renda, e até mesmo a qual concepção de bem devotamos lealdade. Segundo Rawls, nessa situação de incerteza, o mais racional seria agir de forma prudente, optando-se pela alternativa cujo pior resultado possível fosse o melhor dentre as alternativas, e isso nos levaria à escolha dos dois princípios de justiça.

Apesar de essa leitura ser a mais comum e a mais utilizada, tanto por autores simpáticos a Rawls quanto por seus críticos, pretendo demonstrar que ela está sujeita a duas grandes limitações. Em primeiro lugar, essa leitura é incapaz de justificar o elemento mais controverso da concepção de justiça proposta por Rawls: o princípio de diferença. Para justificar esse princípio, Rawls precisa reivindicar considerações morais que não envolvem uma escolha racional em um cenário de incerteza, principalmente considerações que dizem respeito a um ideal de reciprocidade. Em segundo lugar, a primeira leitura reduz questões morais, relevantes em si mesmas, a questões de racionalidade. Nesse sentido, ainda que acreditássemos que as partes inseridas na posição original pudessem levar em conta as considerações morais que justificam o princípio de diferença em sua escolha sobre a melhor concepção de justiça, teríamos que demonstrar de que forma essas considerações promoveriam o interesse (ou vantagem) dessas partes. Essa é a única forma pela qual, nesse cenário, as partes considerariam questões morais em sua decisão.

Somos obrigados a aceitar o custo imposto por essas duas limitações decorrentes da primeira leitura? Seríamos, sim, caso o dispositivo da posição original fosse indispensável para a justificação dos dois princípios de justiça. Argumento, porém, que não precisamos arcar com esse custo, pois podemos construir uma justificação alternativa para os princípios de justiça que apele diretamente para as premissas morais que fundamentam a construção da posição original – uma noção forte de igualdade moral e a suposição de que os indivíduos são capazes de ter um senso de justiça – evitando, assim, as suas dificuldades.

O artigo se organiza da seguinte maneira. Na próxima seção, descrevo a primeira leitura do argumento desenvolvido por Rawls, no qual a posição original desempenha um papel

central. Na segunda seção apresento as duas críticas a esse argumento. Para lidar com as dificuldades impostas pelo uso da posição original na justificação dos dois princípios de justiça, a terceira seção endossa e substancia a alternativa proposta por Scanlon para a formulação de outra versão de contratualismo, o qual é capaz de superar os problemas decorrentes da leitura que atribui uma centralidade ao argumento da posição original. Por fim, a última seção apresenta algumas considerações finais sobre o argumento apresentado.

## **1. Primeira leitura: o argumento formal**

O objetivo principal da teoria desenvolvida por Rawls é determinar qual é a concepção de justiça social mais adequada para uma sociedade democrática bem-ordenada. Esta é entendida como um sistema justo de cooperação social entre pessoas consideradas livres e iguais. Para que essa forma de cooperação seja possível, há a necessidade do estabelecimento de uma concepção pública de justiça, a qual determinará uma divisão justa dos encargos e benefícios sociais. A pergunta de Rawls, portanto, é: quais são os princípios de justiça mais adequados para servirem como a concepção pública de justiça que definirá a cooperação social entre pessoas livres e iguais?

A primeira resposta oferecida por Rawls, a qual podemos denominar “formal”, é a de que os princípios de justiça mais adequados seriam aqueles escolhidos pelas próprias pessoas, ou suas representantes, em uma situação inicial chamada de posição original. A primeira característica importante da posição original diz respeito ao fato de que, ao escolherem esses princípios, as partes estão sob um “véu de ignorância”.

Algumas considerações estão relacionadas a um véu mais “fino”, enquanto outras a um véu mais “espesso”. (Cohen,

2015, p. 181). O véu mais fino impede que as partes saibam seu gênero, raça, posição social e talentos naturais. O véu mais espesso impede que as partes conheçam a sua própria concepção de bem e as doutrinas abrangentes que a suportam. Por que Rawls considera que os princípios de justiça devem ser escolhidos por detrás de um véu de ignorância? A ideia geral é a de que, na escolha de princípios para o estabelecimento da cooperação social em uma sociedade justa, certas informações são moralmente relevantes, enquanto outras não o são, e o processo de decisão deve permitir que apenas as primeiras sejam levadas em consideração. Essa é a função do véu de ignorância. Este exclui informações moralmente irrelevantes e geradoras de possíveis vieses nos julgamentos das partes, estabelecendo que apenas informações moralmente relevantes sejam consideradas na escolha de princípios de justiça. Atinge-se, com isso, um ponto de vista imparcial. Nas palavras de Rawls:

A ideia aqui [da posição original] é simplesmente tornar nítidas para nós mesmos as restrições que parece razoável impor a argumentos a favor de princípios de justiça e, por conseguinte, a esses próprios princípios. Assim, parece razoável e de modo geral aceitável que ninguém seja favorecido ou desfavorecido pelo acaso [fortuna natural] ou pelas circunstâncias sociais na escolha dos princípios. [...]. O objetivo é excluir os princípios que seria racional alguém propor para aceitação, por menor que fosse a possibilidade de êxito, se essa pessoa conhecesse certos fatos que, do ponto de vista da justiça, são irrelevantes. (Rawls, 2008, p. 22, grifo nosso).

A segunda consideração importante sobre a posição original diz respeito ao fato de que, submetidas ao véu de ignorância, as partes são guiadas apenas pelo que se é *racional* fazer. Rawls define a racionalidade, nesse contexto, conforme o uso comum do termo, ou seja, agir racionalmente significa “[...] escolher os meios mais efetivos para promover nosso

próprio bem [...]” (Cohen, 2015, p. 181)<sup>1</sup>. Apesar das partes presentes na posição original não saberem muitas informações sobre si mesmas, inclusive a qual concepção de bem elas devotam lealdade, elas possuem “interesses de ordem superior” que guiam as suas escolhas sobre os princípios de justiça nessa situação. O primeiro desses interesses é o desenvolvimento das duas capacidades morais fundamentais. A primeira dessas capacidades, a da racionalidade, envolve “a capacidade [...] de ter uma concepção racional do bem – o poder de formar, revisar e buscar racionalmente uma concepção coerente de valores, baseados em uma visão do que dá sentido à vida e às suas buscas”. (Freeman, 2007, p. 54). A segunda capacidade, a da razoabilidade, envolve “[...] uma capacidade moral para a justiça – o poder de compreender, aplicar e cooperar com outros em termos de cooperação que sejam justos”. (Freeman, 2007, p. 54)<sup>2</sup>. O segundo interesse fundamental das partes é proteger o exercício da concepção de bem que elas sabem que possuem, apesar de não saberem o conteúdo dessa concepção. Nesse sentido, podemos sumarizar o interesse das partes como sendo o de desenvolver suas capacidades morais fundamentais e garantir o exercício de suas determinadas concepções de bem.

As partes avaliam os meios disponíveis para a promoção desses interesses de ordem superior de acordo com os bens primários sociais. Segundo Rawls, estes são “meios polivalentes”, os quais é sempre racional querer mais do que menos, independentemente da própria concepção de bem. “Os

---

<sup>1</sup> Todas as traduções são de minha responsabilidade.

<sup>2</sup> É importante esclarecer que, apesar de terem um interesse fundamental no desenvolvimento do seu senso de justiça, as partes na posição original não são *diretamente* motivadas por questões de justiça. Estas possuem apenas um papel instrumental nessa situação de escolha, na medida em que as partes reconhecem que desenvolver seu senso de justiça é uma condição necessária para a cooperação social com os demais e, consequentemente, para a promoção dos seus próprios interesses.

bens primários sociais são: direitos e liberdades, poderes e oportunidades, renda e riqueza, e as bases sociais do autorrespeito". (Freeman, 2007, p. 152).

Portanto, as partes possuem como interesses fundamentais o desenvolvimento de suas capacidades morais fundamentais e a garantia da formação e do exercício das suas próprias concepções de bem, e esses interesses fazem com que as partes avaliem os princípios de justiça conforme o quinhão de bens primários sociais que elas esperam possuir para a promoção desses interesses.

Outras duas considerações são importantes. Em primeiro lugar, as partes na posição original são "mutuamente desinteressadas". Cada parte deseja promover ao máximo apenas o próprio interesse, sem se preocupar com os interesses dos demais. Portanto, as partes agem motivadas apenas pela promoção máxima de sua posição absoluta. Em segundo lugar, ao fazerem suas escolhas, as partes precisam considerar as circunstâncias subjetivas e objetivas da justiça. As primeiras envolvem o altruísmo limitado, assim como as limitações do conhecimento e do julgamento humanos, as quais Rawls posteriormente denominou "limites das capacidades de juízo" (*burdens of judgement*). As circunstâncias objetivas dizem respeito à constituição física semelhante dos indivíduos e ao fato da escassez moderada de recursos naturais e sociais.

O argumento de Rawls é o de que as partes, na posição original, ao agirem racionalmente para promover seus próprios interesses, constrangidas pelo véu de ignorância, escolheriam os seguintes princípios de justiça para ser a carta pública de sua sociedade:

- a. Cada pessoa tem um direito igual a um sistema plenamente adequado de direitos e liberdades iguais, sistema esse que deve ser compatível com um sistema similar para todos. E, neste sistema, as

liberdades políticas, e somente estas liberdades, devem ter seu valor equitativo garantido.

b. As desigualdades sociais e econômicas devem satisfazer duas exigências: em primeiro lugar, devem estar vinculadas a posições e cargos abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades; em segundo lugar, devem se estabelecer para o maior benefício possível dos membros menos privilegiados da sociedade. (Rawls, 2016, p. 6).

Por que as partes escolheriam esses princípios? Rawls sustenta que, dadas às circunstâncias da escolha, agir racionalmente para as partes envolvidas na posição original significa agir de acordo com o critério *maximin*, o qual estabelece ser mais racional escolher a opção cujo pior resultado é o melhor dentre as alternativas disponíveis. Traduzindo esse critério para a escolha de princípios de justiça social, na posição original as partes agem racionalmente se escolhem os princípios de justiça que maximizam as perspectivas (em termos de bens primários sociais) daquele que ocupará a pior posição na sociedade que será estabelecida de acordo com esses princípios. Em uma sociedade guiada pelos dois princípios de justiça, aquele que ocupasse a pior posição social ainda possuiria um conjunto de liberdades fundamentais, incluindo-se nisso a garantia do valor equitativo de suas liberdades políticas; teria garantida a igualdade equitativa de oportunidades, o que lhe permitiria acesso a um sistema educacional e de saúde que o capacitaria a disputar com os demais as posições e cargos sociais de prestígio; e, por fim, teria acesso ao mínimo social mais generoso possível, estabelecido pelas exigências do princípio de diferença. A título de comparação, em uma sociedade utilitarista, como esta autorizaria *tradeoffs* entre os indivíduos para a maximização da utilidade agregada (ou média), aquele que se encontrasse na pior posição social não teria seus direitos garantidos, nem mesmo as suas liberdades mais

fundamentais. Portanto, segundo Rawls, as partes, na posição original, ao agirem racionalmente (de acordo com o critério *maximin*), escolheriam os dois princípios de justiça.

Esse argumento recebeu uma de suas principais críticas por parte de John Harsanyi. Segundo Harsanyi, o critério *maximin* de decisão é irracional, e as partes na posição original escolheriam os princípios de justiça social de acordo com o critério de *maximização da utilidade esperada*. Este estabelece que, em vez de maximizar a posição mínima, a escolha racional é aquela que maximiza a utilidade. Para realizar essa escolha em situações nas quais há incerteza, Harsanyi sustenta que a probabilidade de que cada resultado ocorra deve ser incluída nas estimativas de utilidade. Como na posição original não há informações suficientes para que cálculos de probabilidade sejam realizados, a saída é aplicar o “princípio da razão insuficiente” e atribuir uma probabilidade igual para todos os resultados possíveis, o que levaria à maximização da utilidade média esperada. Portanto, segundo Harsanyi, o princípio da utilidade média seria escolhido como concepção pública de justiça pelas partes inseridas na posição original. (Harsanyi, 1975).

Acredito que Rawls poderia objetar a Harsanyi que, por mais que na maioria das vezes o critério *maximin* seja irracional, esse critério seria racional quando as partes precisam escolher entre os dois princípios de justiça e o utilitarismo, no contexto da posição original. Isso porque, nessa posição, as partes não estão fazendo qualquer escolha banal. Elas estão decidindo a respeito da concepção pública de justiça que estruturará toda a sociedade da qual farão parte, e essa escolha afeta profundamente as suas perspectivas de vida. Imaginemos, por exemplo, que determinada parte se comprometa com o princípio de utilidade média e descubra, quando o véu é removido e esse princípio é colocado em prática, que a utilidade média é promovida quando uma

minoria tem suas liberdades segregadas pela maioria, e que ela está incluída entre a minoria privada de suas liberdades. Como a escolha é feita de forma definitiva e as partes entendem que não podem voltar atrás caso considerem que cometaram um erro, essa pessoa teria que viver em uma sociedade na qual ela não teria nem mesmo seus direitos mais fundamentais garantidos. Neste sentido, dada a importância fundamental da escolha a ser feita na posição original, e seu caráter irrevogável, acredito que Rawls está correto em argumentar que nessa situação a escolha *maximin* é a mais racional, e esta leva as partes a escolherem os princípios de justiça em detrimento do utilitarismo (médio ou agregado).

Porém, ainda que aceitemos esse argumento, Rawls admite que ele não se aplica quando comparamos a escolha dos dois princípios de justiça não com o utilitarismo médio ou agregado, mas com o “utilitarismo restrito”, uma das possíveis “concepções mistas” que as partes teriam acesso na posição original (Rawls, 2008, p. 392-3). O utilitarismo restrito é composto por um princípio que garante um conjunto de liberdades fundamentais, assim como pelo princípio da igualdade equitativa de oportunidades, mas em vez de complementar esses princípios com o princípio de diferença, opta por estabelecer apenas um mínimo social (o qual pode ser até mesmo generoso) e permite que acima desse mínimo a distribuição de renda e riqueza seja realizada de acordo com o princípio de maximização da utilidade média ou agregada. Quando as partes na posição original devem escolher entre esta concepção mista e os dois princípios de justiça, ambas as escolhas são racionais. Ao contrário da sociedade puramente utilitarista, aquele que estivesse na pior posição na sociedade que implementasse a concepção mista ainda teria certas liberdades fundamentais garantidas, assim como a garantia da igualdade equitativa de oportunidades e de um mínimo social. É verdade que a parte que ocupasse essa posição estaria em pior situação do que se tivesse escolhido o princípio de

diferença, mas da perspectiva da posição original não é *irracional* correr esse risco tendo em vista a possibilidade de também vir a se encontrar em uma posição mais privilegiada do que aquela que seria permitida por uma sociedade que implementasse o princípio de diferença. Portanto, quando as partes inseridas na posição original são confrontadas com a escolha entre os dois princípios de justiça e a concepção mista do utilitarismo restrito, a escolha *maximin* já não é mais a única decisão racional.

## 2. Críticas ao argumento formal

Rawls sustenta que três condições são necessárias para que o princípio de escolha *maximin* seja a única decisão racional. Primeiro, as informações para cálculos probabilísticos devem ser escassas, ou inexistentes<sup>3</sup>. Em segundo lugar, a escolha feita caso se siga esse princípio deve ser aceitável e uma com a qual podemos conviver. Por fim, todas as demais alternativas devem ter resultados inaceitáveis. (Rawls, 2008, p. 188). Quando as partes comparam os dois princípios de justiça em relação ao utilitarismo (médio ou agregado), essas três condições se aplicam, já que em uma sociedade utilitarista não haveria a garantia nem mesmo dos direitos e liberdades mais fundamentais, e com certeza viver sem esses direitos seria um resultado inaceitável. Porém, quando a comparação é feita entre os dois princípios e a concepção mista acima mencionada, a terceira condição não mais se aplica, uma vez que o mais desfavorecido em uma sociedade que implementasse o utilitarismo restrito ainda teria seus direitos e liberdades garantidos, assim como um mínimo social adequado. Portanto, o argumento *maximin*, elaborado na posição original, é capaz de justificar o primeiro

---

<sup>3</sup> Essa condição é garantida pela própria definição das características da posição original.

princípio de justiça (a garantia das liberdades fundamentais) assim como a primeira parte do segundo princípio (a garantia da igualdade equitativa de oportunidades), mas não tem condições de justificar o princípio de diferença.

Apesar de não ser capaz de justificar o princípio de diferença a partir do argumento elaborado na posição original, Rawls tem um conjunto independente de argumentos para justificar esse princípio em detrimento de um princípio de utilidade média restringido pelo estabelecimento de um mínimo social. Todos esses argumentos se relacionam ao ideal de sociedade bem-ordenada<sup>4</sup> e são os seguintes: (1) o argumento das exigências do compromisso (*strains of commitment*); (2) o argumento da publicidade; (3) o argumento do autorrespeito; e, por fim, (4) o argumento da reciprocidade.

Não é possível analisar cada um desses argumentos de forma detalhada neste texto, mas o ponto central é o de que, para Rawls, ainda que as partes deliberando racionalmente por detrás de um véu de ignorância na posição original escolhessem o princípio de utilidade restrita, elas seriam incapazes de sustentar razoavelmente essa escolha enquanto membros de uma sociedade bem-ordenada.

Outra questão importante a respeito do argumento formal desenvolvido por Rawls é a seguinte: ainda que aceitemos a sua caracterização da posição inicial na qual as partes deverão decidir a respeito da justiça, por que devemos aceitar que as partes ajam exclusivamente com base em sua *racionalidade*, ou seja, naquilo que promove a sua própria

<sup>4</sup> Uma sociedade bem-ordenada é uma sociedade na qual “(1) todos aceitam a mesma concepção pública de justiça, e sua aceitação geral é de conhecimento público; (2) as leis e instituições da sociedade estão de acordo com essa concepção; e (3) todos têm um efetivo senso de justiça, levando-os a querer cumprir a concepção de justiça”. (Freeman, 2007, p. 184).

vantagem<sup>5</sup>? Por que questões morais não são diretamente consideradas pelas partes, quando estas devem realizar a sua escolha na posição original?

O principal argumento de Rawls para isso, acredito, está expresso na seguinte passagem:

Se a justiça como equidade é mais convincente do que as formulações mais antigas da doutrina contratualista, acredito que isso se deve a que a posição original, conforme indiquei acima, une em uma só concepção um problema razoavelmente claro de escolha com condições amplamente reconhecidas como adequadas para impor-se à adoção de princípios morais. Essa situação inicial combina a clareza necessária com as restrições éticas pertinentes. É em parte, para preservar essa clareza que evitei atribuir às partes qualquer motivação ética. Elas decidem somente com base no que parece mais bem calculado para promover seus interesses, tanto quanto sejam capazes de identificá-los. Assim, podemos explorar a ideia intuitiva de escolha racional prudencial. (Rawls, 2008, p. 721, grifo nosso).

Rawls sustenta, portanto, que estabelecer que as partes ajam exclusivamente com base em sua racionalidade, sem considerar questões morais potencialmente controversas, permite uma maior clareza analítica sobre a escolha dos princípios de justiça, principalmente pela capacidade de importação de elementos da teoria da escolha racional.

Acredito, porém, que essa clareza analítica seja estabelecida a um alto custo. Analisemos, por exemplo, um dos principais argumentos que Rawls tem para defender o

<sup>5</sup> Um parecerista anônimo desta revista, a quem agradeço por seus comentários, observou que esse conceito de racionalidade seria diferente daquele que adotei anteriormente, entendido como “a capacidade de ter uma concepção racional do bem”. Entretanto, esta segunda definição não está em contradição com a primeira, já que “própria vantagem” significa vantagem para realizar os próprios interesses, mas também para a promoção da própria concepção de bem.

princípio de diferença: uma forte ideia de reciprocidade. Rawls argumenta que, em uma sociedade estruturada pelo seu princípio de diferença, aqueles que ocupam o grupo dos mais favorecidos (principalmente devido ao desenvolvimento de seus talentos superiores) nunca ganham mais à custa dos menos favorecidos. Todos os ganhos direcionados aos mais favorecidos também beneficiam ao máximo os menos favorecidos. Neste sentido, os mais favorecidos aceitam que não devem tirar vantagem de seus talentos superiores, exceto caso isso também favoreça os que possuem menos talentos. Há, nesse sentido, uma forte ideia de reciprocidade entre os grupos envolvidos na cooperação social.

O princípio de reciprocidade até poderia ser considerado pelas partes na posição original, mas como elas agem exclusivamente com base na racionalidade, elas o considerariam apenas de forma instrumental<sup>6</sup>. As partes poderiam conjecturar, por exemplo, que viver em uma sociedade que não incorporasse em sua concepção pública de justiça uma forte ideia de reciprocidade (como é o caso do utilitarismo restrito) geraria sentimentos de frustração e ressentimento nos cidadãos que ocupassem a posição menos privilegiada, uma vez que estes teriam conhecimento de que os ganhos dos mais favorecidos estão sendo concretizados à sua custa. Esses sentimentos fariam com que os menos favorecidos deixassem de oferecer seu apoio às instituições de sua sociedade, ameaçando a estabilidade desses arranjos, o que, no limite, poderia impossibilitar a cooperação social.

O custo da posição original, nesse sentido, é transformar considerações morais, relevantes em si mesmas para pensarmos sobre a justiça social, em questões de racionalidade, ou seja, questões que dizem respeito ao que promove, ou não, o próprio interesse ou vantagem. Uma consideração moral

---

<sup>6</sup> Para considerações semelhantes sobre o argumento do senso de autorrespeito, ver Cohen, 2015, p. 190-4.

relevante em si mesma para o julgamento de diferentes princípios de justiça não pode ser levada em conta pelas partes nessa posição, a não ser que se demonstre como essa consideração afeta ou não a promoção dos seus próprios interesses. Como sustenta Joshua Cohen, as supostas vantagens destacadas por Rawls, portanto, são ilusórias. “O argumento político normativo é o que é e não pode ser representado por outra coisa”. (Cohen, 2015, p. 200).

É necessário arcar com esse custo? Seria, sim, caso a posição original exercesse um papel indispensável na justificação dos dois princípios de justiça (como é o caso da leitura formal, apresentada acima). Porém, como pretendo argumentar na próxima seção, é possível derivar e justificar a concepção de justiça proposta por Rawls apelando diretamente para considerações morais, sem que seja necessário modelá-las através do dispositivo da posição original.

### **3. Segunda leitura: o argumento informal**

Os argumentos de Rawls para justificar o princípio de diferença em detrimento do princípio de utilidade restrita, apresentados no início da seção anterior, sugerem que, na verdade, a justificação desenvolvida por Rawls se baseia em dois contratos sociais. O primeiro contrato, analisado na primeira seção, diz respeito aos princípios que seriam racionalmente escolhidos por partes situadas por detrás de um véu de ignorância na posição original. Há, porém, um segundo contrato, no qual se verifica se os princípios escolhidos na posição original poderiam ser razoavelmente aceitos pelos cidadãos de uma sociedade bem-ordenada para cumprirem o papel de organização da cooperação social. Mesmo que determinado princípio seja uma escolha racional no primeiro contrato, é necessário que ele passe no teste estabelecido pelo

segundo para que seja considerado como um princípio de justiça. Como sugere Brian Barry, portanto, o argumento decisivo é exercido pelo segundo contrato e podemos concebê-lo como um argumento independente daquele elaborado na posição original. (Barry, 1995, p. 66-7).

De que forma podemos compreender melhor esse segundo contrato? Devemos ter em mente que, ao questionarmos se determinado princípio poderia ser objeto de um acordo razoável, estamos perguntando aos cidadãos, principalmente àqueles presentes na posição menos favorecida, se eles teriam razões para razoavelmente rejeitar os princípios propostos. É dessa forma que Thomas Scanlon define a ideia central desse tipo de contrato (Scanlon, 1982, p. 110). Há dois contrastes principais entre a formulação desse contrato e a posição original. Em primeiro lugar, enquanto a posição original veta um conjunto significativo de informações sobre as condições específicas das partes através do véu de ignorância, na versão scanloniana os cidadãos possuem pleno conhecimento de suas condições. Em segundo lugar, enquanto na posição original as partes agem com base apenas na sua racionalidade, na versão scanloniana os cidadãos também são motivados pelo seu senso de justiça.

O senso de justiça é uma disposição moral que os cidadãos possuem para chegar a um acordo a respeito de princípios de justiça e, uma vez feito o acordo, cumprir com as exigências desses princípios. Essa disposição moral envolve dois aspectos importantes. Primeiro, quando propomos princípios de justiça, o fazemos esperando, sinceramente, que os termos que propomos são razoáveis e que não podem ser razoavelmente rejeitados pelos demais. Em segundo lugar, quando outros propõem princípios que são razoáveis, temos a disposição de não os rejeitar, uma vez que não temos razões para fazê-lo.

A pergunta que podemos formular agora é: que princípios de justiça não poderiam ser razoavelmente rejeitados por cidadãos motivados pelo seu senso de justiça como carta pública de sua sociedade? A resposta, que pretendo desenvolver nesta seção, é que apenas princípios que atribuem um valor adequado à igualdade são capazes de passar nesse teste (Barry, 1995, p. 7-8; Vita, 1997, p. 139-140), e esse é o caso dos dois princípios de justiça propostos por Rawls.

Uma premissa normativa básica da concepção de justiça proposta por Rawls é a de que a concepção de justiça mais adequada para uma sociedade bem-ordenada deve abarcar a ideia de igualdade humana fundamental. Essa ideia sustenta que todas as pessoas possuem um valor moral igual e, por isso, precisam ser tratadas com respeito igual pelas principais instituições políticas e sociais dessa sociedade. (Rawls, 2008, p. 630). Porém, como aponta Will Kymlicka (2006), todas as teorias contemporâneas da justiça entendidas como normativamente plausíveis possuem um compromisso com essa ideia de igualdade humana. Ela está expressa, por exemplo, na consideração de Bentham de que, nos cálculos de utilidade, “todos contam como um, ninguém como mais de um”. (Warnock, 2003, p. 233).

Nesse sentido, é necessário especificar melhor como Rawls comprehende essa ideia de igualdade. Scheffler sustenta que, para Rawls, a igualdade deve ser entendida de modo relacional. A igualdade, nesse sentido, não diz respeito primariamente a questões (re)distributivas. “É, em vez disso, um ideal moral que rege as relações que as pessoas mantêm entre si”. (Scheffler, 2003, p. 21). A igualdade relacional engloba três componentes distintos: um ideal moral, um ideal político e um ideal social.

Como ideal moral, afirma que todas as pessoas têm o mesmo valor e que existem algumas reivindicações que as pessoas têm o direito de

fazer umas às outras simplesmente em virtude do seu status como pessoas. Como ideal social, sustenta que uma sociedade humana deve ser concebida como um acordo cooperativo entre iguais, cada um dos quais gozando da mesma posição social. Como ideal político, destaca as reivindicações que os cidadãos têm o direito de fazer uns aos outros em virtude do seu status de cidadão, sem qualquer necessidade de um julgamento moral dos detalhes das suas circunstâncias particulares. (Scheffler, 2003, p. 22).

Movendo-se um passo adiante, os ideais que compõem igualdade relacional só são devidamente levados em conta, para Rawls, se os arranjos políticos e sociais básicos atendem a duas condições: (1) tratar de forma equitativa as diferentes concepções de bem dos cidadãos e (2) mitigar os efeitos da loteria social e natural na distribuição de bens e recursos socioeconômicos.

No que diz respeito à primeira condição, somente o primeiro princípio de justiça proposto por Rawls é capaz de tratar de forma equitativa as distintas concepções de bem exercidas pelos cidadãos. Esse princípio garante a cada pessoa um conjunto de liberdades fundamentais que a permite exercer sua própria concepção de bem sem que haja interferências de outros indivíduos ou do Estado.

Esse princípio seria aprovado no teste scanloniano mencionado acima? Precisamos levar em conta que os cidadãos, movidos pelo seu senso de justiça, reconheceriam o que Rawls posteriormente denominou “o fato do pluralismo razoável”, ou seja, que em uma sociedade democrática, o exercício da razão sob instituições livres faz com que haja uma pluralidade de concepções de bem, sendo que nenhuma delas possui um status superior às demais. Nesse sentido, uma vez que não há a possibilidade de que os cidadãos compartilhem a mesma “verdade toda”, eles concordariam em estabelecer um princípio de justiça que garantisse o mesmo direito a todos de exercer a sua própria concepção de bem.

Na verdade, seria difícil imaginar que qualquer princípio diferente desse fosse capaz de passar pelo teste de não rejeitabilidade razoável. Imaginemos que determinado cidadão proponha que a sua concepção de bem (por exemplo, uma doutrina religiosa) deve ter uma posição privilegiada na sociedade, e que os direitos e liberdades dos demais cidadãos devem ser definidos com base nessa concepção. Qualquer outro cidadão que não professasse essa concepção poderia alegar que esse princípio não leva em conta o “fato do pluralismo razoável” e trata as distintas concepções de bem de forma arbitriariamente desigual. Esse cidadão, portanto, poderia razoavelmente rejeitar esse princípio.

No que diz respeito à segunda condição, devemos considerar que apesar do ideal de igualdade relacional não ser *primariamente* a respeito da distribuição de bens e recursos, seus componentes político e social, como definidos por Scheffler, possuem claras implicações distributivas. A exigência é a de que, para que os cidadãos sejam tratados apropriadamente como iguais, as principais instituições políticas e sociais devem mitigar os efeitos da loteria social e natural na distribuição de bens e recursos. Essa exigência fundamenta-se na ideia de que as distribuições que se originam dessas loterias são arbitrárias de um ponto de vista moral, ou seja, são contingências pelas quais os cidadãos não são responsáveis e que, portanto, não possuem autoridade moral em si mesmas para justificar desigualdades socioeconômicas<sup>7</sup>. Nesse sentido, as instituições sociais devem, dentro do possível, mitigar os efeitos desses fatores arbitrários sobre a distribuição de bens, recursos e posições sociais entre os cidadãos.

---

<sup>7</sup> É importante esclarecer, como o faz Scheffler (2003, p. 26) que essas loterias, em si mesmas, não são justas ou injustas, mas sim a forma como as instituições sociais as incorporam.

O primeiro desses fatores é a discriminação com base em fatores adscritícios, como a raça, o gênero, ou a religião. Historicamente, há muitos exemplos de sociedades que proibiram legalmente que determinados indivíduos ocupassem cargos e posições sociais com base nesses fatores. A solução para esse tipo de discriminação é o estabelecimento do que Rawls denominou “sistema de liberdade natural”, no qual há a implementação de uma economia de mercado que garante a igualdade formal de oportunidades, ou seja, o direito a todos os indivíduos de competir pelos cargos e posições sociais.

Esse sistema de liberdade natural passaria pelo teste proposto por Scanlon? Devemos considerar que a igualdade formal de oportunidades, apesar de muito importante, abole somente a discriminação institucionalizada. A ideia é a de que o Estado não pode estabelecer barreiras legais ao acesso a cargos e posições sociais com base nos fatores apontados acima. Neste sentido, caso esse princípio fosse proposto, determinado cidadão que viesse a ocupar posição social menos favorecida sob esse sistema poderia razoavelmente objetar o seguinte: “por mais que agora eu tenha o direito legal de competir por esses cargos e posições, devido às minhas condições socioeconômicas, eu não fui capaz de desenvolver o conjunto de habilidades e competências necessárias para competir por esses cargos e, portanto, serei sempre preterido em relação àqueles em melhores condições. Nunca estaremos em condições iguais de competição. Isso é injusto, pois as condições socioeconômicas nas quais nasci são tão arbitrárias do ponto de vista moral quanto os fatores adscritícios”.

Chegamos, assim, ao segundo fator: a classe social. A ideia, como pudemos perceber, é a de que a possibilidade de uma pessoa ocupar determinado cargo ou posição social não deve depender da sua classe socioeconômica. Para que isso

seja realizado, seria necessário implementar a concepção que Rawls denomina “igualdade liberal”. Esta vai além do sistema natural de liberdade ao exigir não somente que os indivíduos tenham o direito de competir pelos cargos e posições (igualdade formal de oportunidades), mas que eles o façam a partir do mesmo ponto de partida (igualdade equitativa de oportunidades).

As exigências igualitárias do princípio de igualdade equitativa de oportunidades são significativas. Para garantir-lo seria necessário, por exemplo, que os cidadãos tivessem amplas e iguais oportunidades educacionais, assistência universal à saúde, além da implementação de esquemas tributários que impedissem a transmissão intergeracional de riquezas. É importante ressaltar que esse princípio não pode ser plenamente realizado, ou seja, não é possível anular todas as vantagens e desvantagens derivadas da classe socioeconômica. A maior razão para isso é a existência da família. Ainda que neutralizemos as vantagens econômicas que os pais podem transmitir aos seus filhos, eles ainda poderiam transmitir uma série de vantagens culturais e sociais, que existirão enquanto as famílias existirem. O objetivo, portanto, é mitigar, tanto quanto possível, a influência dessa loteria social sobre a distribuição de cargos e posições sociais e, consequentemente, da renda e riqueza obtidas a partir dela.

A concepção da igualdade liberal passaria pelo teste proposto por Scanlon? Devemos considerar que em uma sociedade que implementasse plenamente essa concepção, um “fossô” se abriria entre os poucos cidadãos mais talentosos e os muitos que teriam capacidades dentro da média, sendo os primeiros capazes de ocupar os principais cargos e posições da sociedade, o que os levaria a ter uma renda muito maior do que a dos cidadãos pertencentes ao segundo grupo. Porém, haveria algo de objetável nesse tipo de desigualdade? Afinal, se os cidadãos tiveram garantidas as “mesmas chances” na

competição por esses cargos, o que há de moralmente objetável nesse caso?

Um cidadão que ocupasse a posição menos favorecida em uma sociedade desse tipo poderia sustentar que nossos talentos e capacidades naturais são tão arbitrários de um ponto de vista moral quanto a classe social na qual nascemos. Não somos moralmente responsáveis pelos talentos que herdamos geneticamente, da mesma forma que não somos responsáveis por nascer em determinada classe socioeconômica. Portanto, ele continuaria, não seria justo que a sociedade legitimasse grandes desigualdades de renda e riqueza com base em um fator tão arbitrário de um ponto de vista moral. Nesse sentido, essa concepção poderia ser razoavelmente rejeitada.

Chegamos, assim, ao terceiro fator: o talento natural. Para lidar com esse fator, Rawls sugere que devemos adotar a concepção que ele denomina “igualdade democrática”. Esta sustenta que além da garantia do princípio da igualdade equitativa de oportunidades, a distribuição de bens e recursos deve ser feita de acordo com as exigências do princípio de diferença. Este princípio estabelece que as desigualdades socioeconômicas derivadas da loteria natural são legítimas apenas quando beneficiam ao máximo os cidadãos que se encontram na posição social menos favorecida. Ainda que as desigualdades geradas pela loteria natural sejam moralmente arbitrárias e ninguém “mereça” se beneficiar delas, é justo permiti-las desde que elas beneficiem a todos, e aos menos favorecidos em particular.

Como a “igualdade democrática” se sairia no teste scanloniano? Os menos favorecidos, agora, não possuem nenhuma objeção razoável aos princípios propostos. O princípio de diferença faz o máximo possível para mitigar os efeitos da loteria natural sobre a distribuição de bens e recursos. Além disso, os menos favorecidos reconhecem que,

através do princípio de diferença, os mais favorecidos estão abdicando de parte dos ganhos que poderiam obter caso as transações de mercado se constituíssem como o único critério de justiça distributiva.

E quanto aos mais favorecidos? Eles não teriam agora uma objeção razoável, já que o princípio de diferença exige que abdiquem de parte dos ganhos que teriam sob um princípio alternativo? Não, eles também não teriam. Os cidadãos mais favorecidos, motivados pelo seu senso de justiça, reconheceriam que a origem de seus maiores ganhos baseia-se em um fator moralmente arbitrário, e que a exigência para que esses ganhos sejam legítimos é a de que estes beneficiem os menos favorecidos.

Portanto, os dois princípios de justiça propostos por Rawls são os princípios que cidadãos deliberando tendo em vista um acordo moral razoável concordariam como carta pública de sua sociedade, uma vez que apenas esses princípios expressam, como pretendi demonstrar, um compromisso normativo adequado com o valor da igualdade.

## Conclusão

Neste trabalho, argumentei que há duas leituras possíveis a respeito da justificação normativa dos princípios de justiça propostos por Rawls em *Uma teoria da justiça*. Na primeira leitura, como vimos, a posição original desempenha um papel fundamental, pois justos seriam aqueles princípios que as partes nessa situação inicial, agindo racionalmente, escolheriam para ser a carta pública de sua sociedade. Segundo Rawls, dadas as características especiais dessa situação, as partes agiriam com base no critério *maximin* e escolheriam os seus dois princípios de justiça.

Visei demonstrar que essa leitura tem dois problemas principais. Em primeiro lugar, as partes nessa situação inicial

agem unicamente motivadas pela sua racionalidade, ou seja, com base apenas em considerações sobre o que promove ou não sua própria vantagem. Nesse sentido, questões morais, as quais são diretamente relevantes para pensarmos a justiça dos princípios que estruturarão a cooperação social, são consideradas apenas instrumentalmente, de acordo com a sua compatibilidade com a racionalidade. Além disso, o argumento a partir da posição original, em si mesmo, é insuficiente para justificar a escolha dos dois princípios de justiça, pois haveria a possibilidade de outra escolha racional, a opção pelo utilitarismo restrito.

Dadas essas dificuldades impostas pela primeira leitura, meu objetivo foi argumentar que não precisamos arcar com o custo de argumentar através da posição original, pois podemos construir uma leitura alternativa na qual apelamos diretamente para as considerações morais que fundamentam todo o projeto rawlsiano, a saber, certa ideia de igualdade humana fundamental e a capacidade das pessoas para um senso de justiça. Quando substanciamos o princípio de igualdade humana, por meio do argumento da arbitrariedade moral, somos levados aos dois princípios de justiça. Para avaliarmos se esses princípios poderiam ser aceitos como a carta pública de uma sociedade democrática, questionamos, como nos sugere Scanlon, se os cidadãos moralmente motivados pelo seu senso de justiça poderiam razoavelmente rejeitá-los. Como vimos, eles não poderiam, e, portanto, esses princípios são os mais adequados para estabelecer a cooperação social entre pessoas moralmente livres e iguais.

Portanto, como as limitações do argumento da posição original são significativas, acredito que devemos nos valer apenas do argumento desenvolvido na leitura informal. Apesar de este argumento perder em clareza frente à justificação baseada na primeira leitura, ele explicita e desenvolve os compromissos normativos que a teoria política

não pode evitar quando se propõe a discutir questões de justiça.

## Referências

- BARRY, Brian. *Theories of justice*. London: Harvester-Wheatsheaf, 1989.
- BARRY, Brian. *Justice as impartiality*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1995.
- COHEN, Joshua. The original position and Scanlon's Contractualism. In: HINTON, Timothy. (Ed.). *The original position*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- FREEMAN, Samuel. *Rawls*. New York: Routledge, 2007.
- HARSANYI, John. Can the maximin principle serve as a basis for morality? A critique of John Rawls's theory. *The American Political Science Review*, v. 69, n. 2, 1975, p. 594-606.
- KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- NAGEL, Thomas. Rawls and liberalism. In: FREEMAN, Samuel. (Ed.). *The cambridge companion to Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.
- SCANLON, Thomas. Contractualism and utilitarianism. In: SEN, Amartya; WILLIAMS, Bernard. (Org.). *Utilitarianism and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- SCHEFFLER, Samuel. What is egalitarianism?. *Philosophy and Public Affairs*, v. 31, n. 1, 2003, p. 5-39.

VITA, Álvaro de. *A justiça igualitária e seus críticos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VITA, Álvaro de. Pluralismo moral e acordo razoável. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, v. 39, 1997, p. 125-148.

WARNOCK, Mary. *Utilitarianism and On Liberty: Including Mill's 'Essay on Bentham' and Selections from the Writings of Jeremy Bentham and John Austin*. Oxford: Blackwell, 2003.

**(Submissão: 24/12/24. Aceite: 24/07/25)**

# **An Enactivist Critique of the NonConceptualist Argument for the Richness of Perception and Its Model of Perceptual Content**

**Uma revisão enativista do argumento  
não-conceitualista da riqueza  
experiencial e seu modelo de conteúdo  
perceptual**



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID39202

**Vinícius Francisco Apolinário**

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

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

**Abstract:** In this article, we will critically analyze the nonconceptualist argument for the richness of perception from the sensorimotor enactivist tradition. According to nonconceptualists, the content of perception is far richer and more detailed than the content of our beliefs. The nonconceptualist model of perceptual content assumes that we possess an internal, detailed representation of the environment. The enactivist approach, however, rejects the idea that we construct internal representations of the environment in order to perceive it. The fact that we have immediate access to the environment through sensorimotor skills makes the reconstruction of the environment in the form of mental representations unnecessary. If this is the case, the argument for the richness of perception is inadequate for defending a nonconceptualist approach. Our suggestion is that

enactivism provides a better explanation of the nonconceptual nature of perception without postulating the need for internal, detailed representations of the environment.

**Keywords:** Enactivism; Perception; Nonconceptualism; Cognitivism; Mental Content.

**Resumo:** Neste artigo, buscaremos analisar criticamente o argumento não-conceitualista da riqueza da percepção a partir da tradição enativista sensório-motora. De acordo com os não-conceitualistas, o conteúdo da percepção é muito mais rico e detalhado do que o conteúdo das nossas crenças. O modelo de conteúdo perceptual não-conceitualista assume que possuímos uma representação interna e detalhada do ambiente. A abordagem enativista rejeita a ideia de que construímos representações internas do ambiente para percebermos. O fato de que possuímos acesso imediato ao ambiente por meio das habilidades sensório-motoras torna dispensável a reconstrução do ambiente na forma de representações mentais. Se esse é o caso, o argumento da riqueza da percepção não é adequado para defender uma abordagem não-conceitualista. Nossa sugestão é que o enativismo explica melhor o caráter não-conceitual da percepção sem postular a necessidade de representações internas e detalhadas do ambiente.

**Palavras-chave:** Enativismo; Percepção; Não-conceitualismo; Cognitivismo. Conteúdo-mental.

## Introduction

**N**onconceptualism, in the theory of perception, is a thesis that holds that the content of perceptual states can represent the world without being structured by concepts. In other words, we are capable of representing the

world in a nonconceptual way<sup>1</sup>. The most common way to define the non-perceptual content of perception is through an internal, topographic model in which objects and events are assigned their respective properties. Perceptual content is thereby understood as a kind of internal “mapping” of the external environment.

One of the most well known arguments in favor of the nonconceptualist thesis of perception refers to the idea that sensory content is richer and more detailed than the content of our propositional attitudes, such as beliefs. In other words, it is not possible to capture, conceptually and linguistically, the full richness of perceptual experience. This argument serves as an objection to conceptualist proposals, according to which sensory content is conceptually structured. For their supporters, perception could only fulfill its epistemic role of grounding empirical beliefs if it were a conceptually structured mental state. Otherwise, it could not maintain inferential relationships with propositional attitudes. Along with other arguments, the nonconceptualist thesis seems to be in better position than the conceptualist one.

In this article, we aim to analyze, specifically, the argument of perceptual richness in nonconceptualist proposals alongside their typical model of perceptual content, that is, the scenario-content. We will explore this proposal from a sensorimotor enactivist point of view, according to which perception is a form of active exploration of the world through sensorimotor skills, without the need for internal

---

1 Nonconceptualism contrasts with conceptualism, according to which our perceptual states are conceptually or propositionally structured (MCDOWEL, 1996. BREWER, 1999). We will not recapitulate the historical debate between both positions. You can find it in Schmidt (2015), Bermúdez (2009) and Carvalho (2016). Our focus is solely in one main argument supporting nonconceptualism.

representations of the sensory environment. Our thesis is that the perceptual richness argument is not a good one in favor of nonconceptualism. This argument assumes that we capture information of our sensory field in a detailed and relatively full manner, much like a photograph or a painting captures the details of a scene. According to enactivism, this is an incorrect way to describe both the phenomenology of experience and the nature of the cognitive processes underlying perception. The world is not given in a pictorial, internal model, or map-like form. Its content is virtually accessed through the skilled exploration of the environment, where the organism's movements modulate its sensory stimulation flow. The pictorial conception mentioned is strongly suggested by the scenario-content proposal, according to which perceptual content is an internal representation of the environment that serves as a model for the spatial and temporal relationships of the external environment. The idea that cognition functions based on internal representations has been questioned in recent decades. We aim to show that nonconceptualism can abandon the representationalist tradition and adopt an enactivist standpoint on perception. This entails abandoning the pictorial conception of the argument for the richness of experience and, furthermore, the idea that perceptual content involves the construction of representations, especially a kind of model, map, or internal copy of the external world. There are other forms to conceive nonconceptual perceptual states. In the final part of the article, we aim to address some possible representationalist objections to the enactivist model of perception.

## 1. The Argument from the Richness of Perceptual Experience

One of the oldest and most cited arguments in favor of the nonconceptualist thesis is the argument from the richness of perceptual content. This argument tries to show that the phenomenology of perceptual states is not, or does not need to be, explained by the exercise of conceptual capacities on that content. The idea is to demonstrate that concepts do not capture the richness of details in experience. If our beliefs (and other propositional attitudes) are composed of concepts, then they are not capable of capturing the full richness of experience, or perceptual content. An analysis of the phenomenology of perception makes it very clear that the content of experience is rich in detail, as Schmidt (2015), Peacocke (2001, 1999), and Bermúdez (2003) argue. Let us take, for example, the experience of navigating the university during a typical day in the academic semester. While observing the campus, we come into contact with a myriad of objects with certain properties and relations to each other. We perceive the library a few meters ahead. Several students are walking toward the restaurant to my left. I hear a group of gardeners pruning a tree behind me. I perceive various shades of color in the flowers to my right. As Heck highlights, “it seems hard to imagine that your perceptual state [...] has any specific articulation corresponding to the conceptual articulation of a particular one of the many different Thoughts that might capture its content” (2000, p. 489). In sum, it seems impossible to capture, in thought, all the elements that combine in the perception of an event like the one mentioned. In Kelly’s words:

They [the nonconceptualists] typically think that the content of experience is in some way richer, more complicated, or more fine-grained than the content of thought, and therefore that perception ought not to be characterized in terms of the elements of thought at all (2001, p. 401).

We would not be able to describe, in words and sentences, everything we see, hear, and feel in our experience. Our conceptual and linguistic resources do not fully capture the details we represent through perception<sup>2</sup>. Tye follows the same line of argument to defend his non-conceptualist position on perception:

First, in typical cases, visual experiences are rich. This is to be understood as the thesis that typically visual experiences contain more information than their subjects are able to extract cognitively (in belief or judgment). Second, visual experiences are fine-grained. This is usually formulated as the thesis that visual experiences represent the world with a determinacy of detail that goes beyond the concepts possessed by the subjects of those experiences" (2006, p. 519).

If this is the case, the content of perception is richer than the content of thought, beliefs, or propositional attitudes (TORIBIO, 2007). Therefore, the perceptual content is nonconceptually structured.

Another emblematic example involves color perception. Nonconceptualists highlight the fact that we are able to discriminate more shades of color, via perception, than we are capable of characterizing them through concepts or linguistic resources, suggesting that we have some kind of information about the environment that exceeds our conceptual repertoire. Peacocke is emphatic in this argument: "our perceptual experience is always of a more determinate character than our observational concepts which we might use in characterizing it (1983, p. 11). Much of the concepts we regularly use to categorize an object in our visual field with a certain hue

2 We do not intend to discuss the relationship between concepts and language, such as whether concepts are necessarily tied to linguistic abilities. We emphasize that, at least in this context, the type of conceptual ability that concerns us is the one related to linguistic and propositional capacities.

involves only general concepts like RED, BLUE, or YELLOW. However, the variability of shades found in the environment exceeds the limits of these more general concepts. One phenomenon that illustrates this observation is known as *color constancy* (KELLY, 2001). When we visually confront an object, for example, a white wall, although we categorize this surface under a single hue (using the concept of WHITE), in reality, the surface has various differences in intensity and lighting, involving subtle differences in how we experience it. If this wall is relatively far from the window, it appears to have a darker shade due to shadow and low illumination. On the other hand, the region closer to the window appears more yellowish or orange due to the sunlight. Still, we do not hesitate to categorize this surface under the concept of WHITE (PEACOCKE, 1983, p. 12). This example attempts to demonstrate the difference between the content of perceptual experience and the way concepts capture this experience. In summary, this argument, along with others that will not be discussed in this article<sup>3</sup>, presents reasons to support the view that perception is a form of nonconceptual and nonpropositional contact with the environment.

## **2. Scenario-Content as a Model of Perceptual Representation**

One of the most favored models of perceptual content in nonconceptualism is the scenario-content hypothesis, according to which perceiving is representing the environment

---

3 Other arguments in favor of nonconceptualism include conceptual learning (TORIBIO, 2007; ROSKIES, 2008), the relative independence of perception from beliefs (cognitive impenetrability) (BERMÚDEZ, 2003; RAFTOPOULOS, 2014), and cognitive complexity in nonlinguistic creatures (SCHMIDT, 2015; PEACOCKE, 2001).

as a set of objects with certain properties, organized in a specific arrangement in space and time. According to this model, perceptual content involves how the perceiver represents the environment around them, which we specify based on how physical space is "filled" with objects, properties, and relationships. An accurate representation is the consistency, or coherence, between perceptual content (scenario-content) and the external environment, that is, its objects and properties instantiated in reality. An inaccurate representation, consequently, implies an inconsistency between perceptual representation and the external environment. Schmidt describes scenario-content as follows: "A *scenario* is a conglomerate of spatial properties, more specifically, a way in which surfaces, objects, their properties, and the like can be located in the space around the perceiving subject" (2015, p. 13). Scenario-content is a perceptual representation and primarily involves the organism's discriminative abilities and the way it explores this content in action and thought.

Physical space is represented, first, from a specific, egocentric origin – the individual's body – and certain axes that are derived from this origin, such as up-down, front-back, and left-right. This is true, at least, for terrestrial organisms like us and other animals. This origin, and its axes, is subtly different for each sensory modality. In vision, for example, the center and axes are organized based on the head. In the case of touch, these parameters are organized based on the body's periphery, such as the hands and feet (BERMÚDEZ, 2009, p. 462). From these parameters, the organism is able to establish its orientation in relation to the perceived environment, which in turn determines the distance and direction of the organism relative to the environment. Once orientation is established, it is said that perceptual content determines how space is populated with various entities and their properties.

In the case of the visual modality, for example, let us imagine that an individual is observing a particular room: his office. The content of his experience represents, first, his egocentric point of origin (where they are located), as well as the angles at which his visual system is directed. Their perceptual states represent, based on this orientation, how certain objects – such as the computer, desk, mug, and flowerpots – are arranged in a particular configuration. The desk is next to the window, the computer is on the desk, and the mug and flowerpots are next to the computer. These objects have certain properties, such as colors, textures, and shapes. All of these details are captured by the perceiver, the nonconceptualist argues, in a way that is independent of the conceptual resources they possess.

The complete characterization of perceptual content is then referred to as scenario-content: a set of ways in which objects, with specific properties, are configured relative to each other, based on an egocentric point of orientation. Perceptual representation is accurate, or correct, if the external environment corresponds to the objects and properties represented. If it is incorrect, there has been a failure to properly attribute the content to the external environment. As Schmidt explains:

The objects (or surfaces) and their properties involved in a scenario-content should be taken immediately to reflect the objects and properties present to the subject of the experience. It tries to respect the three-dimensional spatial character of the perceived world (2015, p. 14).

The scenario-content hypothesis, within the context of the argument for phenomenological richness, helps clarify how perception can capture the multiplicity of environmental details, such as those detected by vision or hearing, without the individual applying his conceptual repertoire. Furthermore, this nonconceptual content model explicitly

adopts a *representationalist* interpretation of perceptual states. In this context, representationalism involves understanding the mind (and its cognitive processes) as an information-processing system. Information is processed through computational manipulations of representations. Mental activity consists of the "[...] acquisition, transformation and use of information and misinformation" (STERELNY, 1990, p. 19). The goal or function of our various cognitive systems (perception, memory, thinking, decision-making) is to map or produce an internal (neural) model of the environment based on the available information, and to select an appropriate type of behavior for the organism's interactions with its objects. Representational states are intermediaries between sensory input and behavioral output. They are required to explain how behavioral (motor) output emerges on the basis of sensory input (BERMÚDEZ, 2005; BURGE, 2010a).

The most common way to understand a representational system is by characterizing it as a computational system. The process of acquiring, manipulating, and selecting responses is a process of computation over internal representations. "Computation" is a general term for various types of systems capable of processing information. In the representationalist approach, computation simply involves manipulating representations through algorithms: finite sets of rules that determine how different activities should be performed, thus enabling the solution of a given problem. It is the algorithms that make it possible to understand the different stages of information processing in cognitive systems (PICCININI, 2016).

For our purposes, the perceptual system, as a computational system, has the function of generating an internal model of the external environment (the scenario-content) capable of capturing its details in a way that explains our perception and the behavior that follows from it. Vision is

the most commonly cited example. The goal of visual perception is to generate accurate representations of the distal environment, where objects and their properties are located, based on the proximal stimulation of the retina. In this case, "the human visual system computes complex representations of certain visible properties on the basis of the values of light intensities in retinal images" (BURGE, 1989, p. 367). The problem is that, when the stimulus reaches our sensory receptors, the information contained within it is impoverished, ambiguous, and incomplete: something known in the literature as *the poverty of stimulus problem*. At the same time, as highlighted by the nonconceptualist argument, we perceive the world in a way that is rich in details, not fragmented or incomplete. Our visual system is capable of acquiring accurate information about the environment despite the limitations of the initial stimulus. This problem can be framed as a question: how are perceptual states of the environment formed, given that the proximal stimulations to which the system has immediate causal access do not determine the environmental entities that perceptual states detect? This is where we insert the computational explanation of how perceptual content is generated: a series of computational algorithms allows the construction of a model of the external environment, which resolves the ambiguities and informational poverty of the stimulus. As Burge emphasizes, the "initial registration, or encoding, of proximal stimulation is transformed through a series of events in the visual system into perceptual representations of, and as of, entities in three-dimensional space" (2010, p. 8).

Nonconceptualists, such as Burge (2003, 2010a, 2014), Bermúdez (2003), and Raftopoulos (2014), although they differ in some details, argue that the computational-representational approach to the mind is the most effective way to explain the mechanisms underlying mental states,

whether conceptual, like propositional attitudes, or nonconceptual, like perception. Without the capacity to construct representations, organisms would not be able to exhibit the various flexible and adaptive behaviors observed in nature.

Therefore, perceptual content functions as a kind of "topographical map" or internal model of the space-time properties of various entities in the external environment<sup>4</sup>:

Perceptual representation is organized in fundamentally different ways from propositional organization, and the two sorts of representational content mark fundamentally different sorts of abilities. I think that perception has a topological-like structure. Genuine predication, which is the key element in propositional representation, embodies a type of generality [...] not present in perceptual representations [...] (BURGE, 2003, p. 525).

The nature of perceptual information, therefore, is independent of the individual's conceptual repertoire. Using the vocabulary of cognitive sciences, the nonconceptualist can explain the scenario-content (or perceptual content) as the representation of objects that are persistent entities in space and time, with relative spatial relationships, either stationary or in motion, and with specific colors, sizes, and other basic properties (RAFTOPOULOS, 2006). Here, we have a proposal for non-conceptual content in perception, along with a hypothesis about how this nonconceptual content is constructed through computational operations on representations. Let us now turn to the enactivist position and how it evaluates these arguments.

---

4 The term "topographic" for the perceptual content is specially used by Burge (2003).

### 3. Sensorimotor enactivism

The enactivist approach rejects the representationalist explanation of perception. According to the enactivism, perceiving is fundamentally an activity correlated to the actions and movements that the organism performs. We access the environment perceptually by utilizing practical knowledge of sensorimotor contingencies. Sensorimotor contingencies refer to how sensory stimulation relies on the actions the organism performs. Perception is not a passive process of receiving external stimuli. Instead, we actively seek to modulate the flow of sensory stimuli through our actions. As we move through the environment, some properties of objects in the perceptual field become apparent to us, while other aspects remain hidden. Approaching or distancing oneself from an object alters its profile in the visual field. The movement of objects in the environment also alters the organism's sensory stimulation profile – for instance, when we hear a siren approaching due to the increasing intensity of sound waves. Perception cannot be separated from the organism's morphological structure and motor capacities. Behavior (or motor output) is not merely the result of internally processed information; it is a constitutive part of information detection itself (NOË, 2004, 2012; HURLEY, 2001). The exploratory activity of organisms demonstrates their ability to appropriate these patterns of sensorimotor regularities in order to coordinate their actions within the environment.

Sensorimotor skills involve patterns that follow strict, law-like regularities, due to the connection between the organism's bodily structure and the properties of the environment (SHAPIRO, 2012). We can even investigate these patterns and explain their characteristics with greater precision. Each sensory modality – such as vision, touch, taste, smelling and hearing – possesses its own specific patterns of

sensorimotor regularities, corresponding to the various forms of energy distributed throughout the environment (mechanical, luminous, chemical, auditory, etc.). While representationalists focus on how the brain constructs internal representations of the environment, enactivists emphasize the importance of the organism's motor and morphological structure during the sensory engagement with the environment. As Noë often points out: "[...] perceiving is a kind of skillful bodily activity" (2004, p. 2). The brain is certainly fundamental for understanding the flow of information in the organism, but perception is not limited to its operations. As we move through the environment, we can take advantage of reciprocal causal relationships between our sensory apparatus and certain properties of the external world. Perception involves a kind of circular chain between movement, stimulation, new movements, new stimulations, and so on. The function of the brain is precisely to mediate the connections between perception and action in this circular chain<sup>5</sup>.

By exploring various sensorimotor contingencies, perceivers are able to externalize environmental information that would otherwise need to be computed and stored internally in the nervous system<sup>6</sup>. Why replicate the external environment as an internal model when our immediate sensory environment is readily accessible through our exploratory movements? The information is always available for access, at least in cases where we maintain continuous causal contact with the objects and substances in the environment. Replicating environmental information is

---

<sup>5</sup> On the function of the brain in the enactivist approach, see Fuchs (2011), Barrett (2011), and Johnson and Tucker (2021).

<sup>6</sup> Chemero (2009) employs the term "mental gymnastics" to refer to the process of computing internal representations.

unnecessary (since it can be easily accessed) and biologically costly. The world itself can serve as its own model or as a form of external memory:

[...] The outside world is considered a form of ever-present external memory that can be sampled at leisure via eye movements. There is no need for an internal representation that is a faithful metric-preserving replica of the outside world inside the head (O'REGAN, 1992, p. 463).

From an evolutionary standpoint, it makes perfect sense that natural selection would favor organisms with cognitive systems capable of relying on the external environment as substitutes for internal computations: "we are built in such a way that we can get the information about the world that we need, when we need" (NOË, 2004, p. 22). This argument can be understood as following a principle of cognitive economy (CLARK, 1998). Since our cognitive systems are biological entities, they are subject to the same pressures as any other biological systems, such as energy efficiency, adaptability, simplicity, and effectiveness. As Barrett points out, "[...] evolution is a thrifty process, and organisms that expend more time and energy than do their competitors to achieve the same ends are penalized by natural selection" (2011, p. 216). Reconstructing perceptual information appears to be more costly than simply updating the flow of sensory stimulation continuously through active exploration. The environment is always accessible to an organism through sensorimotor skills<sup>7</sup>.

The argument of perceptual richness asserts that we do not capture all the details of experience through our concepts and beliefs derived from them. But what if we don't even need to capture such details in experience itself, at least not all at once? As Noë (2001) points out, vision is not confined to what is immediately visible. Our perceptual perspective of objects is

---

<sup>7</sup> See Hurley (1998) as well.

always full of ambiguities, incompleteness, and imperfections. Due to the anatomical structure of the eyes, photoreceptor cells are unevenly distributed (only the central portion is capable of capturing stimuli with the highest quality<sup>8</sup>). We perceive three-dimensional objects arranged in a certain way in our visual field, but what actually reaches our sensory receptors are only some aspects, while many others are, for instance, occluded. When I see an apple, only one of its faces is directly reaching my sensory receptors. It is not possible to perceive its full three-dimensionality from a single viewpoint. When I see a cat walking behind a fence, it is partially occluded by its surface. When we access the environment through touch, we do not gain complete access to an object with a single instance of touching. Instead, we manipulate objects in order to detect their properties through successive sensory explorations<sup>9</sup>. At the same time, perceivers do not have the impression of perceiving the world in a diminished or incomplete way. We perceive a world populated with objects full of details and properties. This phenomenon can be described as *the problem of perceptual presence*: we perceive a world rich in details within our reach, while at the same time, much of the environmental information is not immediately detected by the sensory systems. Only certain aspects of objects are given at any one time (NOË, 2011).

In other words, how do we experience an environment rich in details when what actually reaches our sensory receptors are only fragments of reflected surfaces (or their counterparts in other sensory modalities)? Traditional proponents of nonconceptualism suggest that we construct a distal representation of the environment from the proximal

<sup>8</sup> See O'Regan (1992) on the visual system's anatomical limitations.

<sup>9</sup> Indeed, Noë (2004) suggests that tactile exploration should serve as the primary model for explaining any sensory modality.

stimuli (as seen in the scenario-content model). The richness of details is achieved through an internal model (a representation of the environment) computed by the brain. Internal representations supplement this purported imperfection of the sensory stimulus. Noë (2004, 2009) refers to this view as the *pictorial model of vision*.

Enactivism rejects this explanation and offers a different solution. We do not, in fact, represent all the details of the environment, nor do we need to represent it in the form of an internal model. We can acquire relevant information about the environment simply because we are able to access it continuously through our sensorimotor skills. We can explore the environment. By exploring it, we bring forth aspects (or information) that were not present from a certain perspective, in a certain moment. Perception is an activity distributed across space and time, not confined to a stationary point. We move closer and interact with the environment to reveal its details. We adjust our ears and the position of our head to optimize our auditory apparatus in relation to a sound source. Likewise, we systematically manipulate objects with our hands to explore their tactile properties. In resume, we gain access to information by exploring it:

Our sense of the perceptual presence of the detailed world does not consist in our representation of all the detail in consciousness now. Rather, it consists in our access now to all of the detail, and to our knowledge that we have this access (NOË, 2004, p. 63).

Taking visual perception as an example, it involves a kind of "presence in absence." The environment is virtually detailed to us, in the sense that we can explore its details whenever necessary. However, these details are never fully available to us all at once. We should not limit sensory processing to the stimulus that reaches the retina at a given moment. The external environment functions as a stable repository of information, readily accessible to organisms

equipped with the appropriate sensorimotor skills. Noë argues that the richness of perceptual experience is *virtual*, accessed only when needed “[...] all presence is virtual in this way – not in the sense of being false, or illusory, or less than genuine, but in the sense that the world is present as *reachable*, rather than as *depicted*” (2009, p. 83. Our emphasis). We can draw an analogy with a painter creating a realistic painting of a landscape, for example. He does not need (and, in fact, cannot have) a detailed, faithful internal model of the landscape. As he works on his painting, he makes various observations of his visual field, shifting his perspective to access details that were previously out of reach. Whenever necessary, he can gather new samples of his environment through fresh observations. The artist does not rely mainly on memory or imagination to access these details: his environment is accessible for him to explore. This dynamic interaction between perceiving and acting is what allows sensory perception to be so rich. The richness of perceptual experience is an *achievement* (NOË, 2012). In the words of O'Regan: “[...] the outside world is considered a form of ever-present external memory that can be sampled at leisure via eye movements” (1992, p. 463). There is no need to construct and maintain an internal model of the environment, since internal representations can be replaced by direct sensory stimulation through the active exploration of various sensorimotor regularities.

#### **4. Contrasting nonconceptualists and enactivists**

A possible nonconceptualist reply is that enactivists may be explaining only a subset of the sensory capacities of relatively simple organisms, which, in fact, do not require the

formation of representational content<sup>10</sup>. Burge suggests distinguishing between two types of sensory capacities: (i) sensory registration and (ii) perception proper. According to him, some forms of environmental sensitivity in organisms do not rely on internal representations of the distal environment. The mere correlation between a source of energy and receptor stimulation is sufficient to explain an organism's activity within its environment. Examples include reflexes in response to specific stimuli, the behavior of unicellular organisms (such as bacteria moving according to chemical gradients), or even the response of plants to light sources. In these cases, invoking any robust notion of "representation" does not seem necessary to explain the organisms' behavior. Environmental and physiological variables suffice. Claiming that a bacterium "represents" the presence of sugar in its medium or that a sunflower "represents" the sun's position throughout the day appears to be an inappropriate application of the concept of representation (BURGE, 2010b, 2014). These organisms clearly respond to the conditions of their environment, often in complex ways, yet they are capable of exhibiting behavior based solely on causal correlations between energy sources and their sensory systems – this capacity is understood as *sensory registration*. This ability can be explained in terms of physiology, evolution (the adaptive functions of these sensory systems), and causal dependence on proximal stimuli. According to Burge, sensory registration should not be conflated with genuine *perception*: "There is a scientific difference between information registration and representation properly so-called" (2010b, p. 4-5).

---

<sup>10</sup> Here, we are adapting Burge's arguments (2010a, 2010b; 2014) against what he terms "direct realism," which, in practice, refers to non-representational approaches to perception.

Genuinely perceptual capacities come into play only when it is necessary to invoke *accuracy conditions*: that is, whether a perceptual state is accurate or inaccurate, or whether it adequately or inadequately represents objects and their properties in the environment. In other words, perceptual capacities are required when an organism cannot rely solely on correlations between stimulation and behavior and must instead attribute specific properties and relations to the objects within its perceptual field. Organisms exhibiting only sensory registration do not need to attribute properties or relations to the objects in their environment; they simply respond to particular types of stimulation. On the other hand, organisms capable of regulating their behavior in more flexible ways – behavior not rigidly dictated by specific stimuli – employ *perceptual* capacities that represent the distal environment in a particular manner, allowing them to exhibit different behaviors based on the same representational state. Organisms with perceptual systems have a more complex relationship with the distal environment. Their perceptual systems must solve two problems that Burge (2010a, 2014) understands as the *stimulus under-determination problem* and the *phenomena of perceptual constancy*. The problem of under-determination provides another way of framing the cognitivist argument from the poverty of the stimulus, which we have already discussed. That is, multiple distal sources in the environment can causally produce the same proximal effects on sensory receptors. The question then arises: how can our perceptual systems accurately represent the environment given the indeterminacy of these causal sources? In contrast, the phenomenon of perceptual constancy refers to the idea that, through perception, organisms can represent the same object (and its properties) despite variations in the conditions of environmental stimulation. For example, we represent a surface as “white” despite the different lighting conditions it may be under—such as one area being more brightly lit and

another less so—or, for instance, a white wall illuminated by an orange-tinted light source. As the author notes: “a corollary of this explanation is [...] to represent a particular or an attribute as the same from different perceptual perspectives, produced by different proximal stimulation.” (BURGE, 2010b, p. 10). In a certain way, both arguments are examined in the preceding section (Sec. 3) on enactivism.

According to Burge’s ideas, a nonconceptualist could argue against the enactivist that our perceptual systems would not be capable of detecting objects and their properties in the environment by relying solely on sensory registration devoid of representational content, as such registration would be too ambiguous, impoverished, and idiosyncratic – varying with environmental conditions. Even if nonconceptual, perception requires the construction of an internal model (as in the case of scenario-content) to overcome the limitations of proximal stimulation. An organism cannot rely solely on the causal processes between environmental energy and its effects on sensory receptors. Moreover, only by manipulating representations can we account for perceptual attribution errors – that is, perceiving objects and their properties *inaccurately*. A sensory receptor could depend on the environment (without constructing representations) only under highly general and regular conditions, such as a sunflower responding to sunlight or a bacterium responding to a sugar gradient in its medium. Thus, nonrepresentational models (such as enactivism) can only account for behaviors based on sensory registration, rather than behaviors that rely on detecting more complex patterns, such as objects and events in vision and audition. A nonconceptualist model of perception, therefore, appears to provide a more adequate framework for explaining the detection of information that involves both the problem of underdetermination and perceptual constancy, as well as the possibility of inaccurate

perceptual representations. The enactivist model, in contrast, must be confined to the most basic layers of cognition in living beings – those grounded in sensory registration.

In light of the enactivist ideas discussed in the previous section, it can be argued that Burge (or a nonconceptualist approach based on his ideas) underestimates the amount of information that can be detected through “sensory registration” (the proximal impact of energy on receptors) *when considering the organism’s ability to continuously explore its environment and regulate the flow of information interacting with its perceptual systems*. Again, sensory registration is impoverished only if we consider a passive, stationary perceiver, one that lacks the ability to actively modulate his flow of sensory stimulation<sup>11</sup>. The problems of underdetermination and perceptual constancy can be “solved” through the organism’s sensorimotor abilities, without the need for complex internal representations. In fact, contrary to representational models, we can argue that environmental information possesses far more structure and organization than is typically assumed, so it does not need to be computed or internalized by the organism. Actively exploring the environment already enables the perceiver to detect the behaviorally relevant properties of their surroundings. As Golonka and Wilson highlight:

Properties of the environment are projected into energy media via law-based processes. The details of the projection are unambiguously related to the details of the dynamic that caused it, and different dynamical properties project differently (2019, p. 240).

Different sources of energy, such as light or sound, interact with the surfaces and structures of objects in the environment before even reaching the sensory receptors (GIBSON, 1966, 1979/2015). This interaction is already law-

---

<sup>11</sup> Also taking into account the sensorimotor contingencies of objects in relation to the perceiver, as discussed in Section 3.

like structured and can be used by perceivers. Despite the continuous changes in the flow of sensory stimulation resulting from movement, some information remains *invariant*. There are both variations (which representationalists tend to emphasize) and invariants in the flow of sensory registration (which are the focus of enactivist approaches). Enactivists emphasize that invariant information is crucial for an organism to detect behaviorally relevant properties in the environment without having to “infer” the configuration of the distal environment from proximal stimulation. Rather than “attributing” properties and relations to objects, the organism becomes “tuned” to the information distributed throughout its surroundings:

There are certain “higher-order” variables – “invariants” – present in the stimulus energy that do not change over time and place, despite the movements of the observing animal and the changes in the intensity of stimulation it receives. These invariants correspond to certain permanent properties of the environment and, as such, they constitute information about the environment that the organism can detect or “pick up” (BARRETT, 2011, p. 105).

For example, perceivers can determine the length of a pointed object (such as a rod) without the aid of vision by detecting its resistance – more precisely, its inertia, which functions as an invariant – during self-generated tactile manipulation using angular movements (PAGANO; CABE, 2003)<sup>12</sup>. Another example is the perceiver’s ability to locate the direction of an object based on the difference in the time it takes for sound waves to reach each ear (GIBSON, 1966, chap. 5; GAVER, 1993). In another example, perceivers can determine the time of contact of an object relative to themselves based on the rate at which the object expands in their visual field (HERAS-ESCRIBANO, 2019, p. 56–57). The

---

<sup>12</sup> For a discussion on empirical evidence for the detection of perceptual invariants, see OLIN (2014).

greater the expansion of an object in the visual field, the closer it is to the observer. This invariant information can be used to guide a range of behaviors, such as avoiding a collision or catching a thrown object.

Thus, the perceiver can overcome both the problems of underdetermination and perceptual constancy, as they possess sensorimotor abilities that allow them to regulate their immediate behavior through successive perception-action cycles. The distinction between sensory registration and perception proper appears unnecessary, since both types of sensory capacities can be explained within a single nonrepresentational framework. The organism's motor systems can effectively serve as a substitute for internal computational operation (HURLEY, 2001).

Finally, Burge also argues that perceptual systems must involve representational intermediaries if intend to account for the possibility of misperception. After all, how can perception be inaccurate without the attribution of a representation that is inconsistent with the environment? How, then, can a perceiver register inaccuracies within an enactivist framework? Noë (2012) suggests that we should reinterpret the notion of success or performance for perception. Sensorimotor skills are manifested in the performances that organisms execute. However, even practical skills can be performed poorly. Conditions of success are not an exclusive feature of mental representations. Perceptual engagement with the environment is an achievement that is not immune to error. The difference is that unsuccessful perceptual episodes are not explained in terms of inaccurate attributions of perceptual content to the external environment. A perceiver can explore the environment and still fail to regulate their behavior appropriately in response to the flow of sensory stimulation. He may, for instance, fail to detect the relevant invariants necessary for the proper

execution of their behavior. Environmental conditions may also be less than ideal for the successful exploration of the surroundings, thereby hindering effective perceptual engagement with the environment. They may not be fully conducive to successful exploration (for example, trying to see in a foggy environment or to follow a conversation in an extremely noisy setting, such as a concert or a protest). These factors can interfere with the effective exercise of sensorimotor skills. Internal variables (such as fatigue or inattention) can also account for unsuccessful perceptual exploration. Moreover, certain forms of perceptually guided activity are notoriously complex and require extensive training for the perceiver to detect the relevant invariants and adjust their behavior according to the appropriate sensorimotor contingencies, as in the case of professional sports or dance (SILVA; ET., AL, 2019; ARAUJO; DAVIDS, 2011). The importance of action and movement for perception becomes even more apparent when considering unsuccessful instances of perception. The possibility of error illustrates how the organism must continuously guide and adjust its exploratory movements to maintain adaptive contact with the environment. Exploration, distributed across space and time, is a way of ensuring successful engagement with objects and environmental properties: we adjust our body, hands, and head, change our perspective, and seek to interact with the available sources of energy in the world in multiple ways. The misattribution of representations is one possible explanation for unsuccessful instances of perception. However, the exercise of sensorimotor skills can account for the same phenomenon in nonrepresentational terms, through adjustments, readjustments, and attunement to the environment (NOË, 2012; GIBSON, 1979/2015; CARVALHO, 2020).

## Conclusion

If the enactivist view is correct, the argument for the richness of experience is not accurate for supporting nonconceptualism in perception. We do not capture all the details of experience through concepts, nor do we capture them through representational, nonconceptual contents in perception. However, our intention is not to dismiss nonconceptualist approaches, as we also believe that perception does not rely on concepts to connect us to reality. What we propose is that nonconceptualists should abandon the representational-computational model of perception (exemplified by the notion of scenario-content) and adopt an enactivist model as a replacement. At least their supporters should considerer nonrepresentational approaches of perception. We do not need to construct detailed internal representations of the environment in the form of an internal model. Much more effectively, we rely on our sensorimotor skills to access the details when needed, since the environment itself serves as an external, dynamic repository of information for organisms. Perception does not involve representations, even in a nonconceptual format. One of the primary motivations for developing the nonconceptualist approach is precisely to provide non-intellectualist explanations of how perception places us in contact with the environment. The enactivist approach aims to demonstrate that it is possible to offer an even less intellectualist account of perception, one that does not presuppose the construction of representational content, even if nonconceptual. Traditional nonconceptualist models fail to recognize the importance of motor systems and exploratory action for perception, as well as the richness and informational structure present in the environment, which does not need to be internalized as representations. We think that the nonconceptualist tradition should consider enactivism more

carefully. There is not just representationalism and computationalism.

## References

- ARAÚJO, Duarte; DAVIDS, Keith. What exactly is acquired during skill acquisition? *Journal of Consciousness Studies*, v. 18, n. 3-4, 2011, p. 7–23.
- BARRETT, Louise. *Beyond the Brain: How Body and Environment Shape Animal and Human Minds*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BERMÚDEZ, José. *Philosophy of psychology: a contemporary introduction*. New York: Routledge, 2005.
- BERMÚDEZ, José. Nonconceptual content: from perceptual experience to subpersonal computational states. In: GUNTHER, York. (ed.). *Essays on nonconceptual content*. Cambridge MA: The MIT Press, 2003.
- BERMÚDEZ, José. The distinction between conceptual and nonconceptual content. In: MC LAUGHLIN, Brian.; BECKERMANN, Ansgar.; WALTER, Sven. (ed.). *The oxford handbook of philosophy of mind*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BREWER, Bill. *Perception and reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BURGE, Tyler. Marr's theory of vision. In: GARFIELD, Jay. *Modularity in knowledge representation and natural-language understanding*. Massachusetts: MIT Press, 1989. <https://doi.org/10.7551/mitpress/4735.003.0028>.
- BURGE, Tyler. Perceptual Entitlement. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 67, n. 3, 2003, p. 503–548. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2003.tb00307.x>

BURGE, Tyler. Origins of Objectivity. Oxford: Oxford University Press, 2010a.

BURGE, Tyler. Origins of perception. *Disputatio*, v. 4, n. 1, 2010b, p. 1–38. <https://doi.org/10.2478/disp-2010-0009>.

BURGE, Tyler. Perception: Where mind begins. *Philosophy*, v. 89, n. 3, 2014, p. 385–403. <https://doi.org/10.1017/S003181911400014X>.

CARVALHO, Eros. An actionist approach to the justificational role of perceptual experience. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 72, n. 2-3, 2016, p. 545-572. <https://www.jstor.org/stable/44028685>.

CARVALHO, Eros. Sintonizando com o mundo: uma abordagem ecológica das habilidades sensoriomotoras. In: NETO, Gerson; ROLLA, Giovanni. (org.). *Ciência e Conhecimento*. Teresina: EDUFPI, p. 81–102.

CHEMERO, Antony. *Radical embodied cognitive science*. MA: MIT press, 2009.

CLARK, Andy. Where Brain, Body, and World Collide. *Daedalus*, v. 127, n. 2, 1998, p. 257–280. [https://doi.org/10.1016/S1389-0417\(99\)00002-9](https://doi.org/10.1016/S1389-0417(99)00002-9).

FUCHS, Thomas. The Brain: A Mediating Organ. *Journal of Consciousness Studies*, v. 18, n. 7–8, 2001, p. 196–221. <https://www.ingentaconnect.com/content/imp/jcs/2011/0000018/f0020007/art00009>.

GAVER, William. What in the world do we hear? An ecological approach to auditory event perception. *Ecological psychology*, v. 5, n. 1, 1993, p. 1-29. [https://doi.org/10.1207/s15326969eco0501\\_1](https://doi.org/10.1207/s15326969eco0501_1).

GIBSON, James. *The Senses Considered as Perceptual Systems*. Boston, MA: Houghton-Mifflin, 1966.

GIBSON, James. *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 1979/2015.

GOLONKA, Sabrina.; WILSON, Andrew. Ecological Representations. *Ecological Psychology*, v. 31, n. 3, 2019, p. 235–253. <https://doi.org/10.1080/10407413.2019.1615224>.

HECK, Richard. Nonconceptual content and the space of reasons. *The Philosophical Review*, v. 109, 2000, p. 483-523. <https://doi.org/10.2307/2693622>.

HERAS-ESCRIBANO, Manuel. *The Philosophy of Affordances*. Cham: Springer Verlag, 2019.

HURLEY, Susan. *Consciousness in Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

HURLEY, Susan. Perception and action: Alternative views. *Synthese*, v. 129, 2001, p. 3-40. <https://doi.org/10.1023/A:1012643006930>.

JOHNSON, Mark.; TUCKER, Don. *Out of the Cave: A Natural Philosophy of Mind and Knowing*. Massachusetts: MIT Press, 2021.

KELLY, Sean. Demonstrative concepts and experience. *Philosophical Review*, v. 110, n. 3, 2001, p. 397–420. <https://doi.org/10.2307/2693650>.

MANGALAN, Madhur; WAGMAN, Jeffrey; NEWELL, Karl. Perception of the length of an object through dynamic touch is invariant across changes in the medium. *Attention, Perception, & Psychophys*, v. 79, 2017, p. 2499–2509. <https://doi.org/10.3758/s13414-017-1403-9>.

MCDOWELL, John. *Mind and World*. Massachusetts: Harvard University Press, 1996.

NÖE, Alva.; O'REGAN, John. A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 24,

n. 5, 2001, p. 939–1031.  
<https://doi.org/10.1017/s0140525x01000115>.

NÖE, Alva.; O'REGAN, John. On the brain-basis of visual consciousness: a sensorimotor account. In: NÖE, Alva.; O'REGAN, John. *Vision and mind: selected readings in the philosophy of perception*. Massachusetts: MIT Press, 2002.

NOË, Alva. *Action in perception*. Massachusetts: MIT Press, 2004.

NOË, Alva. *Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*. New York: Hill and Wang, 2009.

NOË, Alva. Conscious reference. In: HAWLEY, Katherine.; MACPHERSON, Fiona. *The admissible contents of experience*. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2011.

NOË, Alva. *Varieties of presence*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2012.

OLIN, Lauren. Burge on perception and sensation. *Synthese*, v. 193, 2016, p. 1479-1508. <https://doi.org/10.1007/s11229-014-0531-1>.

O'REGAN, John. Solving the “real” mysteries of visual perception: the world as an outside memory. *Canadian journal of psychology*, v. 46, n. 3, 1992, p. 461–488. <https://doi.org/10.1037/h0084327>.

PEACOCKE, Christopher. *Sense and content: experience, thought, and their relations*. Oxford: Clarendon Press, 1983.

PEACOCKE, Christopher. *A study of concepts*. 2. ed. Massachusetts: MIT Press, 1999.

PEACOCKE, Christopher. Does perception have a nonconceptual content? *The Journal of Philosophy*, v. 98, n. 5, 2001, p. 239–264. <https://doi.org/10.2307/2678383>.

PICCININI, Gualtiero. The Computational Theory of Cognition. In: MÜLLER, Vincent. (ed.). *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*. Switzerland: Synthese Library, 2016.

RAFTOPOULOS, Athanassios.; MÜLLER, Vincent. The phenomenal content of experience. *Mind and Language*, v. 21, n. 2, 2006, p. 187–219. <https://doi.org/10.1111/j.0268-1064.2006.00311.x>

RAFTOPOULOS, Athanassios. The cognitive impenetrability of the content of early vision is a necessary and sufficient condition for purely nonconceptual content. *Philosophical Psychology*, v. 27, n. 5, 2014, p. 601-620. <https://doi.org/10.1080/09515089.2012.729486>.

ROSKIES, Adina. A new argument for nonconceptual content. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 76, n. 3, 2008, p. 633–659. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2008.00160.x>.

SCHMIDT, Eva. *Modest Nonconceptualism: epistemology, phenomenology, and content*. Switzerland: Springer International Publishing, 2015.

SILVA, Paula.; ET AL. Trading perception and action for complex cognition: Application of theoretical principles from ecological psychology to the design of interventions for skill learning. In: CAPPUCCIO, Massimiliano. *Handbook of embodied cognition and sport psychology*. MA: MIT Press, 2019.

STERELNY, Kim. *The representational theory of mind*: an introduction. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1990.

TORIBIO, Josefa. Nonconceptual content. *Philosophy Compass*, v. 2, n. 3, 2007, p. 445–460. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2007.00075.x>.

TYE, Michael. Nonconceptual Content, Richness, and Fineness of Grain. In: GENDLER, Tamar.; HAWTHORNE, John. *Perceptual Experience*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

**(Submissão: 21/02/25. Aceite: 28/10/25)**

# **Uma Digestão Crítica do Método Antropofágico de Oswald de Andrade**

## **A Critical Digestion of the Anthropophagic Method of Oswald de Andrade**



10.21680/1983-2109.2025v32n69ID40373

**Leonardo Tavares**

Universidade de Coimbra (UC)

lsotavares@outlook.com

**Resumo:** Este artigo objetiva delinear o modo oswaldiano de fazer filosofia, numa elucidação do que chamamos de método antropofágico. Para isto, analisamos o desenvolvimento da filosofia antropofágica que está presente em notas, crônicas, ensaios e, principalmente, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*. No decorrer da interpretação de diversos textos, identificamos os princípios do método, na sua argumentação sintética, típica e bem-humorada. Por fim, esclarecemos como o método antropofágico foi um dos procedimentos capazes de viabilizar uma filosofia condizente com as demandas da cultura vivida pelo seu autor. Ao ultrapassar os limites de uma filosofia a serviço da ordem vigente, na sua rebeldia, decolonialidade e utopia, a antropofagia oswaldiana cedeu ao apelo de pensar e expressar a humanidade que a constitui.

**Palavras-chave:** Antropofagia. Filosofia brasileira. Oswald de Andrade.

**Abstract:** This article aims to outline Oswald's way of doing philosophy, in an elucidation of what we call the anthropophagic method. To do this, we analyze the development of anthropophagic philosophy, which is present in notes, chronicles, essays and, above all, in the thesis *The Crisis of Messianic Philosophy*. In the course of interpreting various texts, we identified the principles of the method, in its synthetic, typical and humorous argumentation. Finally, we clarify how the anthropophagic method was one of the procedures capable of making possible a philosophy consistent with the demands of the culture experienced by its author. By transcending the limits of a philosophy at the service of the existing order, in its rebelliousness, decoloniality, and utopianism, Oswaldian anthropophagy yielded to the appeal of thinking and expressing the humanity that constitutes it.

**Keywords:** Anthropophagy. Brazilian Philosophy. Oswald de Andrade.

## 1. Introdução: a antropofagia enquanto movimento artístico e filosófico

O ano era 1922 e surgia, no Brasil, graças ao incentivo da elite regional paulistana, um novo estímulo para a formação da identidade do povo brasileiro<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Em entrevista concedida a Horácio Dias para o *Diário de Notícias* do Rio de Janeiro, em 24-01-1954, o próprio Oswald de Andrade admite que “A Semana de Arte Moderna foi uma consequência da mentalidade criada pelo industrialismo paulista. Nasceu de uma mentalidade capitalista exploradora” (Andrade, 1990, p. 223). Essa afirmação, no entanto, não esgota a complexidade do modernismo brasileiro, que transcende a conjuntura de São Paulo em 1922. Tristão de Alencar Araripe Júnior (1848-1911), no Ceará, antecipou questões centrais do movimento em seu ensaio *Estilo Tropical. A Fórmula do Naturalismo Brasileiro* (1888/2013, pp. 1-12). Sua noção de "Obnubilação Brasílica" dialoga com a noção oswaldiana de antropofagia ao propor a absorção da realidade tropical visando a formação

Diferente da obra vencedora do concurso imperial de epopeias promovido por Dom Pedro II, o modernismo antropofágico floresceu com uma vitalidade inexistente nos versos da *Confederação dos Tamoios* (1856). A epopeia inacabada brotou de uma realidade social e histórica que não inspirou a sua poesia. Trata-se de um monumento exemplar do movimento romântico que, em várias ocasiões, foi acusado de ignorar as qualidades radicais do imaginário do povo brasileiro<sup>2</sup>. Ao seguir a formação estética estabelecida pelos tipos brasileiros, a iniciativa modernista dos antropófagos, bem representada por Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Tarsila do Amaral, deixou um legado consistente no teatro, na música, nas novelas e na produção artística brasileira em geral. Egressos de um surto ufanista intensificado por outras frentes do modernismo, como foi o caso dos grupos Anta e Verde e Amarelo, o movimento antropofágico buscava fixar a identidade brasileira naquilo que eles consideravam ser uma peculiaridade nacional. A sua proposta consistia em enfatizar a marca distintiva do ser brasileiro, manifesta na capacidade de se apropriar do outro e fazer de si uma mistura do que há de melhor nas outras culturas<sup>3</sup>. Da exaltação desta

de um elemento próprio. Além desta similaridade pontual, Araripe, assim como Oswald, elabora imagens para que delas possam brotar os conceitos.

<sup>2</sup> Embora haja uma grande diferença entre o romantismo e o modernismo brasileiro, talvez tenhamos que admitir uma filiação do modernismo ao apelo nacional romântico, como o faz Gumbrecht, no ensaio *Mordendo Você Suavemente*, quando declara: “O que não aprecio em relação a Oswald de Andrade (vendo-o como um par nesse time de intelectuais bipolares) é como parece trivial a sua intenção carnavalesca de ser um canibal. Pois, deve-se dizer, ele não é um *tupi* nem um *jabuti*. Em vez disso, eu o vejo como – principalmente – cheio de bons sentimentos portugueses a partir da obra de Alencar – pois por que outra razão ele quis ser um antropófago?” (2011, p. 293).

<sup>3</sup> Para uma interpretação dos limites da proposta da arte modernista brasileira, cf. Almino, João. *Por um Universalismo Descentralizado*. In:

característica se fortaleceu o tipo do antropófago, a figura que devora os guerreiros mais fortes e valentes das tribos rivais, na esperança de assumir a sua força e valentia.

Os desdobramentos desta experiência estética e identitária, essencialmente múltipla, acabou por seguir o caminho da literatura experimental, utilizando-se da linguagem coloquial. Na pintura, assumiu os muitos tons e as cores fortes que somente o Sol escaldante é capaz de inspirar. Na arquitetura e na escultura, surgiram as formas dotadas de curvas generosas. E, em consequência do impacto causado pela locomotiva da modernidade, surgia um movimento de demolição do neoclassicismo persistente, para dar lugar a uma arte autenticamente brasileira. Seja lá o que isso possa vir a significar. Numa reunião inusitada das tendências vanguardistas europeias com certos elementos das culturas regionais brasileiras, surgia um modo novo de fazer arte e de pensar a cultura, marcado pela tentativa de fundir o avanço moderno da técnica e a vida bem vivida na imanência tropical. Este seria o encontro que desfaria a lógica que sustenta o binômio colonizador-colonizado. Pelo menos, isto é o que sustenta a teoria antropofágica oswaldiana, diante de tantas teorias que buscam compreender as contradições e desigualdades decorrentes das ambições, violências, vícios e virtudes históricas que decorreram da colisão entre os vários

---

*Antropofagia hoje?*: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, pp. 55-62. O autor avalia: “Quanto a suas limitações, o próprio modernismo se institucionalizou e se transformou num cânone estético, perdendo seu poder crítico e revolucionário” (p. 59). Em seguida, é comentado que a própria aspiração cosmopolita dos manifestos oswaldianos é uma marca dos países periféricos, uma vez que somente os países provincianos podem almejar o estatuto de cosmopolita que lhes escapa.

povos europeus, indígenas e africanos, que originaram a sociedade na qual vivemos<sup>4</sup>.

Quando revisitamos as publicações do movimento antropofágico, esperamos encontrar uma produção conceitual mais consistente nos textos de Mário de Andrade. Afinal, Mário era o intelectual disciplinado do grupo, o pesquisador dedicado ao estudo do folclore, da literatura oral e, mais especificamente, da etnomusicologia. No entanto, por ser um pesquisador prudente, Mário não ousou desenvolver uma filosofia dos trópicos. Preferiu ocupar-se com temas específicos de etnografia e literatura, deixando as aspirações teóricas mais amplas para Oswald de Andrade, um escritor notável e uma figura precipitada a ponto de candidatar-se ao cargo de professor de filosofia da USP sem a formação exigida para tal<sup>5</sup>. Bom, a sua inscrição foi indeferida, porém, Oswald já havia escrito uma tese de filosofia da história intitulada *A*

<sup>4</sup> Pelo seu alto nível de complexidade, a sociedade brasileira é retratada de um ângulo pelo *Manifesto Antropófago* e por outro viés pelo *Digesto Antropófago* (Piza, 2011, p. 63-64). Segundo o contramanifesto de Piza, a antropofagia comporta várias contradições. Dentre elas, o movimento antropofágico contribuiu para a consolidação da identidade do Brasil oficial, mas ignorou a segregação na intimidade do Brasil real, propagandeou a liberdade sexual, mas colaborou para a manutenção do sexo “livre” sob o controle dos oligarcas, comemorou o carnaval, uma festa que promove a diferença e, ao mesmo tempo, persistiu numa sociedade hostil ao diferente.

<sup>5</sup> Cruz Costa, o candidato aprovado no concurso citado, em sua Contribuição à História das Ideias no Brasil (1956), menciona o nome de Oswald apenas uma vez para ilustrar o pessimismo resultante de um modernismo artístico que não foi capaz de promover as mudanças políticas e sociais almejadas pelo movimento (p.406). Na bibliografia da referida obra, consta três títulos de Mário de Andrade, mas nem um título sequer de Oswald de Andrade. O que não quer dizer que Cruz Costa tenha nutrido alguma por Oswald, mas significa tão somente que o seu juízo era o de que Oswald não era relevante para a sua “história antropológica da cultura brasileira, com ênfase nos seus aspectos filosóficos” (Margutti, 2013, p. 19).

*Crise da Filosofia Messiânica* (1950), um texto no qual discorre sobre os conceitos de patriarcado e matriarcado, tendo em vista a concepção filosófica de uma utopia. No mesmo ano da publicação da sua tese, Oswald publica *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira*, mais um ensaio que abarca filosoficamente algumas das propostas do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) e do *Manifesto Antropofágico* (1928). E, repentinamente, o poeta torna público o desejo de tornar-se um filósofo.

## 2. As características do método antropofágico: uma filosofia sintética, típica e bem-humorada

O que chamamos de método antropofágico é um modo de pensar dotado de três características marcantes: ser sintético, típico e bem-humorado. Em primeiro lugar, destaca-se o caráter sintético, pois Oswald descreve a sua filosofia em textos curtos e, não raras vezes, desenvolve os seus argumentos e pareceres em um parágrafo. Como evidência desse aspecto marcante, temos o seu texto filosófico mais longo, uma tese de setenta e oito páginas. Em seguida, nota-se a características típica da sua filosofia. Frequentemente, na argumentação oswaldiana, as imagens precedem e introduzem os conceitos filosóficos por meio da atuação simbólica dos tipos na imaginação de quem filosofa<sup>6</sup>. E, por fim, manifesta-se o humor marcante e debochado, a partir do qual a ironia se apresenta como um meio para provocar a

<sup>6</sup> Alguns pesquisadores, como no caso de Jorge Vasconcellos (2011), defendem que, devido ao papel central dos tipos metafóricos na filosofia antropofágica, Oswald se utiliza do mesmo recurso típico de Nietzsche, ao se posicionar como uma espécie de precursor da filosofia da diferença, uma vez que ele viveu entre 1890 e 1954 e Deleuze e Guattari nasceram, respectivamente, nos anos de 1925 e 1930, para, posteriormente, tratarem dos seus “personagens conceituais”.

pensamento. Na sua aplicação, o humor corrosivo desintegra os ídolos erigidos a partir dos grandes filósofos e o gracejo atua na potencialização das críticas embasadas.

É por meio deste estilo de filosofar que identificamos em Oswald de Andrade um modo específico de provocar a reflexão e o riso dos leitores atentos. Em uma argumentação rápida, marcada por muitas figuras de linguagem e tipos fundantes, várias passagens dos textos oswaldianos deixam transparecer um modo de filosofar inexplicado pelo velho antropófago. Por meio de um exercício hermenêutico, delineamos esse estilo de filosofar e, suspendendo momentaneamente as suas conclusões, delimitamos os princípios do que denominamos método antropofágico. NA *Crise da Filosofia Messiânica*, ao vivenciar a escrita filosófica como quem escreve um romance, Oswald conta uma história e busca decifrar utopicamente o futuro. Talvez por não apresentar a precisão terminológica esperada, ou por descrever um sistema lúdico demais para os padrões acadêmicos, como dissemos anteriormente, Oswald não foi admitido como filósofo pela academia do seu tempo. Entretanto, na *Crise*, surge uma filosofia entrelaçada com a atividade poética, uma terminologia mais constituída por símbolos do que por conceitos. É apresentada uma história tensa da filosofia e da civilização, prestes a implodir, por comportar muitas intuições despidas de conceitos acabados.

Dentre os símbolos da filosofia antropofágica, o maior deles, a antropofagia, individual e coletivamente, consiste em uma transformação do tabu em totem, a partir de um movimento de transformação do melhor que há no outro num elemento constitutivo de si<sup>7</sup>. Outro conceito central na

<sup>7</sup> No *Informe sobre o modernismo* (1945), Oswald faz questão de esclarecer que “o índio não devorava por gula e sim num ato simbólico e mágico onde está e reside toda a sua compreensão da vida e do homem.

filosofia antropofágica é o do ócio criativo. A genealogia do ócio remete-nos aos primitivos que, naturalmente, viviam o ócio comunitário<sup>8</sup>. Segundo *A Crise da Filosofia Messiânica*, o surgimento da aristocracia na Grécia Clássica demarca o ocaso da sociedade do ócio no “velho mundo”. Com essa reforma social, a experiência do ócio deixa de ser comum para se tornar uma exclusividade dos sacerdotes. O dogmatismo religioso expropriou o ócio da coletividade, e, posteriormente, com o surgimento da sociedade do relógio, o ócio se torna uma exclusividade dos burgueses, dos grandes proprietários dos meios de produção. Numa vida radicada no negócio, o trabalhador na sociedade moderna sente a necessidade de reapropriar-se do ócio primitivo. Somente por este meio ele poderá resgatar a carnavaлизação da vida, numa experiência livre e criativa da coletividade.

A partir da transformação do tabu em totem, a antropofagia viabiliza uma série de apropriações que ultrapassam os limites estabelecidos pela cultura ocidental. Ela sustenta que, antes de nos limitarmos às tradições grega e judaico-cristã, podemos, sem prescindir do que já nos

Trata-se apenas da transformação do tabu em totem, isto é, do limite e da negação em elemento favorável” (Andrade, 1992, p. 104). Desta brevíssima explicação, percebemos a devoração como a imagem mais representativa da existência do indígena enquanto tipo oswaldiano, ou seja, a devoração, ou a transformação do tabu em totem também pode ser interpretado como a existência que transgrede e se apropria dos limites estabelecidos pelo outro para a ampliação de si.

<sup>8</sup> Esta reabilitação parcial do “primitivo” desempenha um papel central na proposta olwadiana de desenvolvimento de uma filosofia utopista, portanto voltada para o futuro, que motiva uma sociologia do resgate de certos elementos do nosso passado indígena: “Será preciso que uma sociologia nova e uma nova filosofia, oriundas possivelmente dos *Canibais* de Montaigne, venham varrer a confusão de que se utilizam, para não perecer, os atrasados e os aventureiros fantasmalistas do passado” (Andrade, 2011, p. 281).

apropriamos, digerir muito mais do que nos foi imposto. A antropofagia não é uma apologia do ecletismo, ou uma promoção da assimilação universal. Muito pelo contrário, a antropofagia promove a assimilação do que há de melhor no outro indivíduo, ou na outra comunidade, para que ressignifiquemos estes elementos apropriados no complexo interior da nossa cultura e da nossa personalidade. O antropófago, para ser digno deste título, precisa incorporar o que há de melhor na alteridade e é com esta proposta antropofágica que Oswald desenvolve o seu modo de digerir intelectualmente os autores e as teorias filosóficas para assimilá-los em seus ensaios sintéticos. Há algo de fecundo nas suas reflexões. Apesar dos seus equívocos, generalizações e análises superficiais que decorrem da publicação de textos muito curtos, a pressa que transparece na escrita oswaldiana surge como uma forma de apresentar uma variedade de autores famosos por sua complexidade em um único parágrafo. Em alguns casos, o que parece uma exposição leviana de autores não lidos, apresenta-se posteriormente como um modo de apropriação de aspectos conceituais de autores consagrados para a criação de um novo arranjo filosófico. Noutros casos, realmente, não passa de superficialidade, ou de falta de consistência conceitual<sup>9</sup>.

Oswald desenvolve uma filosofia baseada em vários tipos, o antropófago é o mais importante deles, vindo em seguida o primitivo tecnizado, o patriarcado, o matriarcado e tantos outros argumentos imagéticos que surgem, por exemplo, quando ele afirma que Marx “reduzirá à contabilidade os voos da metafísica alemã” (Andrade, 2011, p.

<sup>9</sup> Na *Crise da Filosofia Messiânica*, há dois casos marcantes de fragilidade conceitual quando Oswald delimita o seu uso da filosofia hegeliana ao comentário de Kojève (2011, p.141) e ao situar, de forma apressada e sem boas justificativas, todo o existencialismo em uma trajetória de redescoberta da ansiedade ancestral do ser humano (2011, p. 198).

139), intencionando expor mediante uma imagem como o autor do *Capital* teoriza a partir de um sistema filosófico economicista<sup>10</sup>. Em várias passagens dos seus ensaios, Oswald lida com a exploração colonial que precedeu a formação do Brasil também com o auxílio dos tipos, como no caso de Antônio Vieira, o padre que nos ofereceu “lábia”, ou seja, a oratória que serve de emblema para a formação cultural das aparências, em troca de “muito açúcar”, que aqui representa os bens naturais levados da colônia. No seu *Dicionário de Bolso*, Oswald dá abundantes exemplos de como recorrer às imagens para apresentar os filósofos clássicos. Ao definir Tomás de Aquino como uma “missa cantada por alma de Aristóteles” (Andrade, 2007, p. 48), esta habilidade de apresentar um autor por meio de uma imagem é mais uma vez utilizada, apresentando a influência decisiva de Aristóteles sobre o tomismo. Seja nas entrevistas, nos ensaios, ou em notas pessoais, as metáforas abundam nos textos oswaldianos. O que demonstra que a sua atividade reflexiva está intimamente relacionada ao imaginário<sup>11</sup>.

Mesmo quando se refere aos autores que mais contribuíram para a sua produção filosófica, Oswald não deixa de recorrer a imagens que buscam expressar, em poucas palavras, não raras vezes em um tom de gracejo, o caráter da

<sup>10</sup> Para uma descrição de como o tipo oswaldiano do antropófago também deriva do tipo do sátiro nietzschiano, cf. Pontes, Ivan. Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano. In: Estudos Nietzsche, Espírito Santo, v. 11, n. 1, p. 110-131, jan./jun. 2020.

<sup>11</sup> Por meio do seu exercício filosófico inspirado por tipos imagéticos, Oswald ratifica as palavras de Graça Aranha, em sua *Esthetica da Vida*, para quem “No Brasil o traço característico collectivo é a imaginação. Não é a faculdade de idealizar, nem a criação da vida pela expressão esthetic, nem o predomínio do pensamento; é antes a illusão que vem da representação do Universo, o estado de magia, em que a realidade se esváe e se transforma em imagem” (1921, p.86).

obra do autor mencionado. É o que vemos em uma definição de Marx como a “Esquina da História” (Andrade, 2007, p. 61). Constatamos isto também na classificação de Nietzsche como o “Super-Hitler”<sup>12</sup> (Andrade, 2007, p. 62) e de Freud, definido como o “Diretor espiritual da burguesia” (Andrade, 2007, p. 69). O que demonstra que Oswald não costumava fazer descrições exaustivas dos filósofos e das suas teorias. Pelo contrário, ele criticava de modo descuidado até os autores que parecia admirar. Apesar das últimas citações serem extraídas de um *Dicionário de Bolso* publicado postumamente, as imagens, ou os tipos que representam os filósofos testemunham o quanto Oswald tinha afinidade com o gracejo reflexivo e as pilhérias meditativas que resultavam em classificações apressadas de autores de obras extensas e relevantes para a tradição filosófica<sup>13</sup>.

Como podemos perceber, Oswald utilizava com frequência a piada como meio de provocar a reflexão. Este é o caso da passagem em que, na *Mensagem ao Antropófago Desconhecido* (1946), Oswald garante que “A “vida autêntica”

<sup>12</sup> Como podemos conferir, Oswald esclarece ao seu modo que não associa a filosofia de Nietzsche ao totalitarismo. Provavelmente, Nietzsche é o filósofo que influenciou o texto mais relevante da filosofia antropofágica, *A Crise da Filosofia Messiânica*. O antropófago relata no dia 7 fevereiro de 1946: “O humanismo marxista procura absorver o poeta de Zarathustra dizendo: Hitler visitou a casa de Nietzsche. Mas Nietzsche nunca teria subido as escadas da chancelaria nazista” (Andrade, 2007, p. 196). Não sabemos quem representa o humanismo marxista citado por Oswald, mas o texto citado serve para garantir que Oswald não associa Nietzsche ao nazismo, contrariando as expectativas nutridas pela classificação do filósofo como, seja lá o que isto queira dizer, o Super-Hitler.

<sup>13</sup> A professora Ana Beatriz Azevedo, no seu *Antropofagia – Palimpsesto Selvagem* (2012), apresenta de forma magistral como essa classificação dos filósofos clássicos resulta também de uma continuidade na produção do Oswald poeta, autor dos manifestos, e do Oswald filósofo, autor dos ensaios.

de Heidegger é a vida do antropófago que resiste no homem vestido” (Andrade, 1992, p. 285). O seu objetivo é remeter ao antropófago um valor da vida humana definido pelo existencialismo. Certamente, trata-se de um recurso arriscado, pois, uma vez que o antropófago é elogiado desta forma, podemos vê-lo descaracterizado por um valor alheio. Contudo, vale frisar que o antropófago a que Oswald se refere não é o indígena que praticava o canibalismo em terras brasileiras. Ele sequer existe enquanto representante de uma etnia, ou de uma região de um determinado país, pois é simplesmente um tipo, uma imagem central na filosofia antropofágica. Sobre os tipos fundamentais desta filosofia,

podemos entender que a equação de Oswald nunca se baseia nos binômios capitalismo-socialismo, natureza-técnica, progresso-regresso, nacional-internacional, mas sim entre patriarcado e matriarcado, ou seja, dois regimes mítico-históricos bem mais amplos, que deitam suas origens na própria origem do homem e que produziram dois enquadramentos do real: o messianismo e a antropofagia (Petronio, 2011, p. 575).

Na filosofia da história de Oswald de Andrade, o matriarcado e o patriarcado são, antes de tudo, os tipos fundantes das formas de vida<sup>14</sup>. Podemos admitir que o patriarcado origina o messianismo, na condição de enquadramento artístico, social, político e econômico do real derivado do mito patriarcal e, do mesmo modo, ocorre com a forma mítico-histórica do matriarcado que imprime a sua marca no real antropofágico. Em uma tensão originária destes regimes típicos divergentes, o messianismo e a antropofagia são apresentados como sistemas responsáveis por formar, em diferentes níveis de influência, o indivíduo moderno e o

<sup>14</sup> Para uma exposição pormenorizada da filosofia da história desenvolvida por Oswald de Andrade, em seus “poemas-ensaios”, cf. Valle, Ulisses. *A Filosofia da História de Oswald de Andrade*. In: Revista de Males. Campinas-SP, (37.1): Jan./Jun. 2017, pp. 323-344.

homem primitivo<sup>15</sup>. Ambos, o messianismo e a antropofagia, são tipos responsáveis por demarcar diferentes configurações da realidade cultural, que ressurgem numa história dialeticamente concebida. Diante deste cenário, o primitivo tecnizado surge como o tipo ideal que representa a síntese destas oposições. Ele reúne o que há de melhor nos dois sistemas para fundar uma realidade utópica. É também sobre este tipo que trataremos a seguir.

### **3. Um modo rebelde de filosofar: a resistência ao pensamento colonial e a utopia**

Na contracorrente da metodologia estabelecida pela filosofia universitária, Oswald apresenta-nos um modo de filosofar que, pelo menos em três das suas características, alerta-nos sobre a necessidade do insurgimento da autoria filosófica meridional, da crítica aos valores estabelecidos e da formação de uma utopia. Segundo os termos oswaldianos, a utopia se manifesta através de um ideal concebido para o fortalecimento da esperança de um povo, na sua trajetória de emancipação econômica, política, religiosa e artística. Conforme o *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*, “ver o Brasil com olhos livres significa perceber a poesia nos fatos materiais, cuja valorização poética foi interditada pelas elites intelectuais”

<sup>15</sup> É importante notar como Oswald, mesmo com toda a sua irreverência, assume para si a atribuição de desenvolver uma filosofia da história que, ao seu modo, cumpre com o que, para Antônio Paim, é uma constante das reflexões filosóficas brasileiras, segundo o qual: “a pesquisa sistemática do caminho trilhado pela meditação brasileira sugere que o tema catalisador, apto a facultar seu melhor entendimento, consiste no problema do homem” (Paim, 2020, p. 61). No seu estilo anticanônico (Domingues, 2017, p. 367), partindo da literatura até a filosofia, Oswald se dirige aos problemas históricos e culturais que contextualizam a temática antropofilosófica do pensamento brasileira. Afinal, o que é o antropófago senão o caráter originário do ser humano sadio e ideal?

(Kangussu, 2021, p. 80). Por esta via, a teoria da cultura oswaldiana nasce crítica e poética. Diante das limitações impostas pelo discurso filosófico europeu, o rebelde aristocrata se coloca no mesmo patamar dos autores clássicos da tradição ocidental para travar com eles um diálogo franco e, em algumas ocasiões, honesto. Ao rebelar-se contra as imposições cristãs e capitalistas da Europa, o velho antropófago propõe o resgate do orfismo primal, a insurreição do primitivo tecnicizado e o reestabelecimento de Pindorama. Contra todos os tipos de conformismos sociais, é oferecida a esperança na Revolução Carafba, no resgate do ócio matriarcal que só existirá no interior da filosofia oswaldiana.

Oswald insere no cerne desta proposta revolucionária a imagem do indígena presente na conclusão d'*O Achado de Vespúcio*. Compactuando com o parecer de Vespúcio, Oswald considera o indígena um ser epicúreo. Esta concordância expressa o quanto ele vê na cultura indígena uma espécie de instinto contracultural. Por “contracultura” aqui entendemos a resistência à cultura estabelecida do platonismo acadêmico, contra os valores estabelecidos por uma comunidade que resiste ao ímpeto libertário representado por uma escola filosófica grega de menor influência. Sobre o relato de Vespúcio acerca dos “indígenas epicúreos”, Oswald afirma: “Estava revelado que, na realidade e na prática, era possível viver-se em estado epicúreo. E isso jogava por terra todas as longas e tremendas asceses que tinham presidido à construção do mundo medieval” (Andrade, 2011, p. 317). A comprovação de viabilidade de uma forma de vida alternativa ao modo europeu é a prova suficiente, segundo Oswald, de que podemos abandonar os pressupostos que sustentaram o patriarcado e o messianismo. Uma vez que o homem natural é a prova viva de que podemos viver livres de reis, ou patrões,

não precisamos continuar submetidos ao tipo de vida que nos condiciona a servir a estes senhores<sup>16</sup>.

Seguindo esta linha de raciocínio, em um nível mais radical, na *Mensagem ao Antropófago Desconhecido* (1946) é declarado que “Nada existe fora da Devoração. O ser é a Devoração pura e eterna” (Andrade, 1992, p. 286). Depois de todas as teorias imobilistas do ser, do culto europeu aos limites impostos pelo tabu, o antropófago explicita o fluxo do ser, a conversão do tabu em totêmico, o reconhecimento do absurdo, da angústia e das experiências ilógicas que constituem a existência. De acordo com Oswald, em *Um Aspecto Antropofágico da Cultura Brasileira – O Homem Cordial*:

A angústia de Kierkegaard, o “cuidado” de Heidegger, o sentimento do “naufrágio”, tanto em Mallarmé como em Karl Jaspers, o “Nada” de Sartre, não são senão sinais de que volta a Filosofia ao medo ancestral ante a vida que é devoração. Trata-se de uma concepção matriarcal do mundo sem Deus” (Andrade, 2011, p. 219).

Segundo o diagnóstico oswaldiano, as próprias filosofias da existência são sintomas da insatisfação causada pelo messianismo europeu e pela percepção de que as doutrinas filosóficas clássicas escondem uma camada mais profunda da

<sup>16</sup> Apesar da conclusão comum ao discurso marxista, Oswald contraiu má fama entre os comunistas por uma série de críticas feitas por ele ao Regime Soviético. Críticas estas que contribuíram para que o antropófago não fosse visto com bons olhos pelo PCB (Dantas, 2006, pp.163-169). O seu passado artístico vanguardista caracterizado como o “sarampão antropofágico” contagiou muito cedo a sua fase marxista heterodoxa. Por esta razão, Benedito Nunes comenta que “a rebeldia do homem natural, mito forjado pelo movimento antropofágico, é a linha de pregação revolucionário do escritor convertido em “casaca de ferro” do proletariado” (2011, p. 383). Oswald assumiu, de modo bastante peculiar, uma espécie de comunismo antropofágico que incentiva uma revolução que prevê o retorno ao matriarcado, mas não o matriarcado hipotético dos historiadores e, sim, o matriarcado do primitivo tecnizado, o matriarcado acrescido das conquistas da técnica moderna.

realidade que é, por natureza, selvagem. Neste cenário, a visão de mundo primitiva, em sua riqueza e complexidade, comporta uma ambiguidade na cultura matriarcal que garante a tensão “agressividade-cordialidade” (Andrade, 2011, p. 219). Tensão esta que comporta a devoração existencial e criativa do rebelde que almeja digerir uma nova ordem política e social, conforme a imagem de um selvagem melhor retratado por Nietzsche do que pelos próprios tupinambás.

Em uma denúncia dos danos causados pela colonização europeia, num dos textos reunidos em *Estética e Política* intitulado *O Antropófago*, Oswald comenta:

O primeiro propósito dos colonizadores foi modificar a *weltanschauung* que domava os dias dos naturais. “É preciso salvar esta gente!”, berrava na sua carta a Dom Manuel de Portugal o autorizado escrivão da frota de Cabral. Salvar significava inocular nos nativos uma ideologia que permitisse e desenvolvesse o trabalho escravo. Era preciso que eles se convencessem de que a existência na terra era um simples trânsito. E que o paraíso, em vez de ser a mulher nua nas praias cálidas, o coco sumarento e a carne do adversário, era a estética teoria de anjos e de almas, perante a gozosa e eterna presença insípida de Deus, como inventara o Dante (Andrade, 1992, p. 282).

Ainda no *Achado de Vespúcio*, Oswald ironiza sobre os “benefícios” da colonização, ao declarar que as imposições europeias criaram necessidades falsas para o indígena que vivia uma vida paradisíaca, longe das doutrinas que projetavam a vida sumamente boa para o pós-morte. As idealizações feitas por Oswald sobre a existência antropofágica, apesar de incidirem em alguns momentos na objetificação caricatural do Brasil, colocam-no, em certas passagens, na via de ultrapassagem destes limites impostos ao olhar colonizado. Através do desenvolvimento da subjetividade antropofágica será promovida uma neutralização da parcela vigente do processo colonizatório. Oswald lutou contra o colonizador que havia nele mesmo com

as armas oferecidas pela colonização para que, da sua subjetividade marcadamente europeia, pudesse surgir uma nova subjetividade caracterizada por uma autoconsciência antropofágica.

Há uma luta constante entre o autor antropófago e a sua sombra europeia, o que o leva a confessar que “nós sofremos de uma terrível mentalidade colonial. Bom é o que nos é imposto” (Andrade, 2011, p. 281). Afinal, além de seu papel de algoz, mesmo sendo filho da elite paulistana, Oswald também assume o papel de vítima do processo colonizatório. Em um nível simbólico, basta lembrar que, diferente da formação cultural de um país desenvolvido, pautada pela atuação livre do sujeito de direito e mantida pela exploração sofisticada de outros países, “a cultura brasileira é formada num drama de objetificação em que a anedota colonial, que em outras partes destaca Colombo, Cortés, e seus pares, adapta-se a um mundo de coisas, e em que objetos como o pau-brasil e outros produtos originais da colônia brasileira são os protagonistas” (Greene, 2011, p. 204)<sup>17</sup>. Mesmo que atordoado, Oswald filosofa a partir de um lugar que passou por um longo processo de objetificação e o antropófago que há nele promove um projeto de reversão desse quadro cultural, mediante uma iniciativa que converterá o brasileiro, o simples comerciante de pau-brasil, em um ser conscientemente dotado de uma subjetividade aberta e em constante ampliação.

Na *Crise da Filosofia Messiânica* é esclarecido que

o homem natural tecnizado é a meta dessa teoria – uma solução para a crise final do ciclo do individualismo burguês. O bárbaro tecnizado na antiga Antropofagia representava, como se sabe, o rebelde

<sup>17</sup> Para mais detalhes sobre a tese da objetificação das culturas das colônias euro-americanas, Cf. Greene, Roland. *Unrequited Conquests: Love and Empire in the Colonial Americas*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2000.

colonial, ou da periferia, que ousava se apropriar da cultura e da civilização europeias para fazer, por meio da técnica alheia, a emancipação nacional ou, então, completar sua modernização (Dantas, 2006, pp. 156-157).

De uma colônia extrativista, segundo a concepção oswaldiana, o Brasil se tornará o berço de uma nova civilização, na qual será dado um novo direcionamento para as conquistas da técnica, um direcionamento fundador de uma sociedade que incentiva o ócio como um dos valores da vida boa. Por mais que esta pareça ser a base de sustentação de uma ideologia nacionalista que prega a redenção da humanidade a partir de uma iniciativa brasileira, o Brasil de Oswald de Andrade é um tipo imagético de uma iniciativa que ultrapassa os limites de qualquer fronteira nacional. Isto é o que demonstra uma reflexão sua sobre as duas tendências constantes na humanidade: Ele afirma claramente: “E ficou essa velha ideia em mim de que há duas constantes no homem – a antropofágica, a devorativa, a guerreira e o seu oposto, isso que chamei de alteridade, isto é, sentir o outro em si. Aquilo que fazia com que o nosso primitivo recebesse o peregrino perdido, pensando em suas dores e aflições” (Andrade, 2007, p. 621). Como podemos perceber, na antropofagia oswaldiana, todo ser humano resulta de uma convergência de forças, a primeira autocentrada, dedicada a fazer do outro um si mesmo e a segunda descentrada e, embora que de modo simbólico, marcada pelo sacrifício de si pelo outro. Estas forças que transcendem as realidades nacionais pertencem à própria condição humana. Juntas, elas possibilitam as transformações sociais.

No texto *A Marcha das Utopias* (1953), Oswald realça a supranacionalidade da utopia antropofágica, após apontar o desenvolvimento dos meios de produção como uma forma de diminuir a demanda por trabalho. “Aliás, seria dialeticamente através do negócio, estímulo dorsal da técnica, que o homem

poderia concretamente aspirar ao seu contrário, o ócio, e, enfim, conquistá-lo. O Brasil foi apenas a profecia e o horizonte utópico do ócio. Mas o foi esplendidamente” (Andrade, 2011, p. 282). Enquanto as negociações incentivavam uma produção cada vez mais eficiente, uma sociedade orientada pelos valores matriarcais da vida boa poderia se apropriar dos meios eficientes de produção para garantir uma menor demanda de trabalho. Com o tempo de ócio que resultaria desta reforma valorativa da sociedade, o ser humano poderia levar uma vida genuinamente criativa, fortalecendo o centro vital de uma utopia que prevê a existência de um paraíso terrestre.

Oswald concebe as utopias como forças motrizes do desenvolvimento da humanidade. A conquista da América, assim como a revolução industrial, foram movimentos humanos sustentados por ideologias que impulsionaram o ser humano em direção ao futuro. O futuro, que é, por definição, uma possibilidade, ou seja, um não-lugar, só poderia ser alcançado por intermédio das forças utópicas. “As Utopias foram as caravelas ideológicas desse novo achado – homem como é, simples e natural” (Andrade, 2011, p. 278). Os navegadores europeus que chegaram ao Brasil buscavam por uma terra abençoada, um lugar imaginado, no qual os vícios do velho mundo ainda não teriam exercido a sua influência. Em um idealismo antropofágico, a utopia que motivou esta aventura viabilizou também o encontro do homem natural tão admirado por Oswald. Este que é o tipo de ser humano capaz de oferecer a esperança de conciliação entre a vida boa da humanidade primitiva e as conquistas da técnica moderna.

Em um clima de insatisfação com o presente, Oswald nos convida a contemplar as duas faces dos projetos utópicos. “No fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto” (Andrade, 2011, 284). O sonho desejante que se projeta para um futuro idealizado é movido

por uma insatisfação com determinados elementos do presente. O que Oswald não parece perceber é que as limitações atuais deformam o horizonte do porvir. Conforme uma crítica bastante apropriada:

o verdadeiro antropófago será sempre aquele com mais poder, por sua maior capacidade econômica e técnica de absorção e, sobretudo, de exportação cultural [...]. Não adianta ter a ilusão de que a cena está comandada a partir daqui, idealizando a capacidade do estômago nacional (Almino, 2011, p. 60).

O utopismo oswaldiano é facilmente criticado por prever o triunfo de um tipo de vida bem representado, seja lá o que isso queira dizer, pelo Brasil autêntico. Assim como qualquer outro país em desenvolvimento, uma vez que lidamos com um país periférico, seria improvável a sua ascensão à condição de país determinante do futuro da cultura global. A restrição de absorção do estômago nacional é uma limitação considerável para a viabilidade da Revolução Caraíba. Se a utopia antropofágica depende de uma iniciativa que partirá dos países que um dia foram colonizados, ao que parece, estamos lidando com um plano que enfrentará sérios obstáculos.

Numa frase conclusiva d'*A Reabilitação do Primitivo* (1954), Oswald convoca a todos para a elaboração da filosofia do porvir, uma forma de pensar vívida e, portanto, que escapa aos esquemas abstratos, numa tentativa de alcançar a sabedoria prática da vida apropriadora que se amplia sem vergonha de tornar seu o que há de melhor no outro<sup>18</sup>. Este é

<sup>18</sup> Para o *Jornal de Letras*, do Rio de Janeiro, numa edição de novembro de 1951, ele cita alguns dos seus planos literários futuros, dentre eles a escrita de uma obra filosófica definitiva intitulada “O Antropófago – Uma Filosofia do Primitivo Tecnicizado” (Andrade, 1990, p. 191). Três anos depois, Oswald morre sem deixar sequer um esboço do referido título, legando aos seus leitores intuições e conceitos passíveis das organizações e desenvolvimentos mais variados.

o seu apelo: “Tomem em consideração a grandeza do primitivo, o seu sólido conceito de vida como devoração e levem avante toda uma filosofia que está para ser feita” (Andrade, 1992, p. 232). A proposta aparentemente contraditória da modernização do selvagem, do progresso fundado em valores “primitivos”, é uma constante na especulação oswaldiana. Afinal, toda a filosofia por fazer, segundo o próprio Oswald, é uma mobilização do pensamento que visa transformar a realidade e resgatar a humanidade das velhas imposições patriarcais, messiânicas, capitalistas e socialistas. Estas concepções limitantes denunciam o cansaço do velho mundo, o mundo-obstáculo que retarda o nascimento de um novo tipo de socialização que distinguirá, verdadeiramente, o novo mundo.

#### **4. Considerações finais: O que podemos digerir do método antropofágico?**

Ao seu modo, a filosofia oswaldiana se apresenta como um exercício de pensar desde o Brasil, a partir de uma reflexão atenta aos fatos históricos, políticos e sociais. A sua proposta é a de contribuir com a tradição filosófica efetuada na busca de sentido empreendida por cada povo. A legitimidade de sua contribuição está no método antropofágico que, ao servir-se de uma argumentação sintética, típica e bem-humorada, apresenta uma estratégia intelectual de integração e ressignificação da herança filosófica ocidental, na periferia do capitalismo. Reinterpretar Nietzsche, Hegel e Marx a partir de uma experiência histórica e social periférica é um desafio passível de ser contornado com a capacidade de síntese, o poder imaginativo e o bom-humor alçados ao posto de colaboradores legítimos da razão. Na antropofagia filosófica, a reflexão não se faz por mera reprodução das escolas europeias, mas pela digestão criativa das ideias estrangeiras.

Ao inscrever-se nesse diálogo milenar entre os clássicos e suas respectivas culturas, a filosofia oswaldiana demonstra que a busca pelo sentido universal não é monopólio de uma tradição filosófica específica, mas um empreendimento plural, histórico e situado.

Partimos do pressuposto de que a filosofia só se tornará uma expressão plena da liberdade, quando receber as contribuições das vivências reflexivas de toda a humanidade. O que significa dizer que, em alguma medida, Oswald contribuiu para o desenvolvimento da filosofia, ao inserir o caráter argumentativo de uma cultura regional neste diálogo filosófico que persiste há milênios. Em uma nova configuração, a proposta oswaldiana de devoração do que há de melhor no outro parece-nos uma retomada do velho tema da vida boa. No seu cerne, a intenção do antropófago se volta para as condições em que se apresentam os problemas filosóficos, segundo os lugares e as imagens que lhes são familiares.

A filosofia antropofágica se revela fecunda, pois reconfigura a rebeldia de Nietzsche em uma insubordinação tropical, desloca a psicanálise freudiana para uma espécie de decolonização da sexualidade e ressignifica a utopia marxista do socialismo na utopia antropofágica<sup>19</sup>. Como podemos perceber, Oswald tem muito a ensinar quando tratamos da assimilação das teorias estrangeiras, tendo em vista o seu emprego na interpretação da realidade brasileira e dos seus problemas. Certamente, Oswald não foi um intérprete exemplar dos autores clássicos, mas a sua criatividade garantiu o surgimento de um modo de filosofar que se apropria dos autores de modo sintético. Ele norteia o pensamento a partir de tipos que provocam a imaginação e se destaca por fazer críticas e colocações bem humoradas,

---

<sup>19</sup> Para uma descrição detalhada da assimilação oswaldiana de filósofos como Nietzsche, Freud e Marx, cf. Autor. Título.

motivadoras de uma onto-epistemologia que comprehende e revela os fundamentos das suas circunstâncias. Em todos esses movimentos, a antropofagia filosófica afirma a possibilidade de uma filosofia enraizada nas circunstâncias locais, mas aberta ao diálogo cosmopolita.

Em última instância, a filosofia oswaldiana busca preparar a humanidade para o “novo primitivo”, subvertendo as concepções patriarcais do civilizado em suas formas mais opressivas. Em linhas gerais, a história imaginária em que a filosofia oswaldiana se baseia não pretende impor uma doutrina política, mas expor uma forma de vida que permita ao ser humano ultrapassar algumas das limitações da modernidade, conciliando as conquistas técnicas aos valores vitais da cultura primitiva idealizada pela própria antropofagia. Assim, a filosofia antropofágica não se resume a uma reflexão sobre a realidade brasileira. Antes, ela consiste numa intervenção filosófica que, ao reivindicar a antropofagia como método, propõe uma forma de pensar, ao mesmo tempo, consciente de suas circunstâncias culturais e aberta para o mundo. Trata-se de uma filosofia insurgente, capaz de fortalecer o pensamento crítico e ampliar os horizontes da tradição filosófica que se faz universal.

## Referências

- ALMINO, João. Por um Universalismo Descentralizado. **Antropofagia hoje?: Oswald de Andrade em cena**. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 55-62.
- ANDRADE, Oswald. A Crise da Filosofia Messiânica. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011, p. 138-215.
- \_\_\_\_\_. A Marcha das Utopias. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Globo, 2011, p. 220-298.

- \_\_\_\_\_. **Dicionário de Bolso.** Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Estética e Política.** Pesquisa, organização, introdução e notas e estabelecimento de texto de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo, 1992.
- \_\_\_\_\_. Manifesto Antropófago. **A Utopia Antropofágica.** São Paulo: Globo, 2011, p. 67-74.
- \_\_\_\_\_. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. **A Utopia Antropofágica.** São Paulo: Globo, 2011, p. 59-66.
- \_\_\_\_\_. O Achado de Vespúcio. **A Utopia Antropofágica.** São Paulo: Globo, 2011, p. 311-317.
- \_\_\_\_\_. **Os Dentes do Dragão:** entrevistas. Organização, introdução e notas de Maria Eugênia Boaventura. São Paulo: Globo: Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Telefonema.** Organização, introdução e notas de Vera Chalmers. São Paulo: Globo, 2007.
- \_\_\_\_\_. Um Aspetto Antropofágico da Cultura Brasileira – O Homem Cordial. **A Utopia Antropofágica.** São Paulo: Globo, 2011, pp. 216-219.
- \_\_\_\_\_. **Um Homem Sem Profissão, Sob as Ordens de Mamãe.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- ANDRADE, Gênese. Oswald de Andrade em torno de 1922: descompassos entre teoria e expressão estética. **Remate de Males**, Campinas, SP, v. 33, n. 1-2, p. 113–133, 2015.
- ARANHA, Graça. A Esthetica da Vida. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1921.
- ARARIPE JÚNIOR, Tristão de Alencar. O estilo tropical: a fórmula do naturalismo brasileiro (1888). **Sopro:** panfleto político cultural, n. 83, [S.l.]: Cultura e Barbárie, 2013, pp. 1-12. Disponível em:

<https://culturaebarbarie.org/sopro/n83scribd.pdf>. Acesso em: 30 mai. 2025.

AZEVEDO, Ana Beatriz. **Antropofagia – palimpsesto selvagem**. 2012. 199f. (Teoria Literária e Literatura Comparada). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

CHALMERS, Vera Maria. Panorama de *Telefonema*. **Telefonema**. Organização, introdução e notas de Vera Chalmers. São Paulo: Globo, 1992, p. 7-65.

COSTA, João Cruz. Contribuição à História das Ideias no Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

COSTA, Lara. Na Boca do Estômago. Conversa com José Celso Martinez Corrêa. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 71-83.

DANTAS, Vinicius. O Canibal e o Capital: a arte do “Telefonema” de Oswald de Andrade. **Moderno de Nascença**: figurações críticas do Brasil. Org. Benjamin Abdala Jr. & Salete de Almeida Cara. São Paulo: Boitempo, 2006, p. 151-177.

DOMINGUES, Ivan. **Filosofia no Brasil**: legados e perspectivas – ensaios metafilosóficos. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

GREENE, Roland. Antropofagia, Invenção e Objetificação do Brasil. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 203-216.

GUMBRECHT, Hans. Mordendo você suavemente – Um Comentário sobre o Manifesto Antropófago. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 289-298.

KANGUSSU, Imaculada. Benedito Nunes, leitor de Oswald de Andrade. **Revista Apoena**, v. 3, n. 5, 2021.

MARGUTTI, Paulo. **História da filosofia do Brasil** (1500-hoje): 1<sup>a</sup> parte: o período colonial (1500-1822). São Paulo: Edições Loyola, 2013.

NASCIMENTO, Evando. A Antropofagia em Questão. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 331-362.

NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. **A Utopia Antropofágica**. São Paulo: Editora Globo, 2011, p. 7-56.

\_\_\_\_\_. O Retorno à Antropofagia. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 383-388.

PAIM, Antônio. **História das Ideias Filosóficas no Brasil**. Campinas, SP: Távola Editorial, 2020.

PETRONIO, Rodrigo. Entre o Antropofágico e o Aórgico: Meditação em Torno de Oswald de Andrade e Vicente Ferreira da Silva. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 571-600.

PIZA, Daniel. Digesto Antropófago. **Antropofagia hoje?**: Oswald de Andrade em cena. Org. João Cezar de Castro Rocha & Jorge Ruffinelli. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 63-64.

PONTES, Ivan. Oswald de Andrade: devorador do sátiro nietzschiano. **Estudos Nietzsche**, Espírito Santo, v. 11, n. 1, p. 110-131, jan./jun. 2020

VALLE, Ulisses. A Filosofia da História de Oswald de Andrade. **Remate de Males**. Campinas-SP, v. 37, n.1, p. 323-344, 2017. DOI: 10.20396/remate.v37i1.8649235.

VASCONCELLOS, Jorge. Oswald de Andrade, filósofo da diferença. **Revista Periferia**, vol. 3, n. 1, 2011.

**(Submissão: 02/06/25. Aceite: 28/10/25)**



## **Tradução**



BRÉHIER, É. *La philosophie et son passé*. Paris: PUF, 1940, pp. 1-9, 21-44.

## A filosofia e seu passado<sup>1</sup>

[...]<sup>2</sup>

 10.21680/1983-2109.2025v32n68ID38611

**Autor:** Emile Bréhier

**Tradutor:** Gionatan Carlos Pacheco

Universidade Federal de Santa Maria (UFMS)

gionatan23@gmail.com

**S**em dúvida não seria difícil escrever, no estilo dos sofistas, o elogio seguido da censura da História da Filosofia, do que ressaltaria claramente que todo o bem e todo o mal que possamos dizer não vem dela mesma, mas do uso, bom ou mau, que se pode fazer dela. Não é menos certo que há um abuso da história que é como que o inverso da

---

<sup>1</sup> Comunicação apresentada no Primeiro Congresso nacional das Sociedades francesas de Filosofia, 1938, em Marselha, publicado em *Études Philosophiques*, órgão da *Société d'Etudes Philosophiques de Marseille*, 1939, fasc. I.

<sup>2</sup> Nota do tradutor: antepusemos, ao texto do capítulo traduzido, trechos da introdução da mesma obra (1940, pp. 1-9), que servem como apresentação dele e vão deste, até o próximo “[...]”.

incapacidade de uma criação original: pois é ser muito otimista acreditar, como um hegeliano, que, para o espírito, criar é de alguma maneira “dar sequência”, e introduzir, sobre o palco da história, o momento dialético no qual uma reflexão posterior mostrará o resultado necessário de tudo o que precede, o que faria da história o próprio órgão da filosofia. Basta, para ficar cético, observar que essa pretensa necessidade só aparece aos olhos do historiador, prevenido em favor de sua própria disciplina, mas escapa aos olhos do próprio criador que, então, apenas seria como que um portador inconsciente do destino espiritual da humanidade. A dialética da oposição é pobre demais para dar conta da riqueza da história. Que o historiador saiba ao menos que essa riqueza não é dele; que não usurpe o papel das doutrinas que reconta (porque a história é antes de tudo uma narrativa) para manter, por algum interesse partidário, um passado que não é o seu.

É incontestável que a atitude de espírito histórico se opõe por tantos traços à atitude de espírito filosófico que se pode perguntar se o esforço para favorecer a primeira não conduz inevitavelmente a entravar a segunda. O único procedimento do historiador é a crítica dos testemunhos: determinar o sentido e, se for o caso, a autenticidade e a data dos textos filosóficos, o que o leva, pela necessidade de verificações cruzadas, à história geral. O que lhe interessa é o que pensaram os homens, não o que são as coisas.

Existe uma história objetiva ou realidade histórica na qual, queiramos ou não, estamos engajados por nossa linguagem, nossa educação, nossos costumes. Há uma história subjetiva ou ciência da história, o conhecimento do passado pela crítica de documentos, na qual permanecemos livres para penetrar ou não. Embora esta distinção seja patente, é indispensável mantê-la com bastante cuidado. Em certo sentido, de fato, a filosofia é liberação da história do primeiro

tipo; ela testemunha um potente esforço por libertar-se da realidade histórica; o esforço da filosofia grega por descobrir um permanente e um eterno sobre o qual o tempo não toma parte, também o desejo de alcançar uma visão de universo puro [*naïve*], direta, isenta de preconceitos, são a prova disso. Mas esse esforço, para afirmar a independência da filosofia a respeito do tempo, não tem absolutamente como resultado separar o filósofo de seu próprio passado e de sua própria tradição; o trabalho original, com ele, não existe senão em continuidade com o de seus predecessores; não que se trate aqui de uma espécie de continuidade objetiva, onde se veria, por uma espécie de crescimento natural, um pensamento produzir outro pensamento; fazemos alusão a essa continuidade subjetiva, onde o mesmo ideal de pensamento livre e racional é transmitido de uma geração à outra, não na forma de hábitos que se fixam nem de tradições que a antiguidade não permitiria mais julgar o valor, mas à maneira de uma reflexão que provoca outra reflexão: as grandes filosofias, como as de Platão ou de Descartes, são menos uma solução do que um apelo; assim, no diálogo platônico, o velho Parmênides convida o jovem Sócrates a usar da dialética em relação aos problemas que se apresentam, e Descartes não escreve seu *Discurso*, e os *Ensaios* do qual ele é o prefácio, senão para propor aos leitores sua experiência pessoal: tudo que está encerrado na filosofia, tudo o que se dá como solução definitiva e sistema acabado pode ter, e até certamente tem um valor pedagógico, mas não tem valor filosófico próprio.

É por isso que, se o filósofo certamente é livre para não penetrar no emaranhado dos sistemas, pode-se dizer que ele jamais exerce tal liberdade; nós não conhecemos um começo absoluto em filosofia<sup>3</sup>, e todo pensamento filosófico é uma

<sup>3</sup> Dizemos, para que não haja equívoco, que há mesmo doutrinas segundo as quais a filosofia deve partir de um começo absoluto, o qual se trata de uma proposição fundamental que encontra sua certeza na própria

continuação. Também a história da filosofia pode e deve servir de órgão e meio ao filósofo: foi o que tentei provar no primeiro dos artigos inseridos neste volume. Um sistema filosófico deve ser considerado não apenas como um fato do passado devidamente datado e limitado, mas estudado em seu impulso para o porvir, em uma irrupção que sobrevive muito tempo ao seu autor. Longe de mim, no entanto, a ideia de separar as doutrinas filosóficas do tempo em que elas nasceram; a filosofia seria uma coisa pobre se não se relacionasse com as preocupações de uma época. De fato, os grandes sistemas filosóficos não são inteligíveis senão como a reação de um pensador a uma situação política, moral e espiritual geral, em função da qual ele coloca questões cuja solução modificaria e transformaria esta própria situação em um sentido conforme ao que ele considera como essencial à condição humana; como o movimento de ideias, partindo de Sócrates e de Platão que, tendo por meta restaurar a moralidade política em Atenas, passou, como diz *A República*, por esse longo circuito, onde vemos se transformar os métodos e os princípios das ciências do pensamento e da ação. Nenhuma filosofia, que mereça este nome, poderia nascer ou renascer senão sob a pressão de eventos externos, seja tratando-se de Descartes, dos Enciclopedistas, de Augusto Comte ou de Renouvier; ela é tecida na trama do tempo que a produz; é assim que, em certo sentido, uma filosofia envelhece rapidamente e que são vãos os esforços para mantê-la ao abrigo de uma escola, separada

---

dúvida que ela pretende expressar, como o “Penso, logo existo”, de uma iniciativa radical, como o Eu de Fichte que não existe senão pelo ato de se colocar, de um fato primitivo, como o esforço em Maine de Biran. Mas essas são formas de uma tradição filosófica, que não deixam de ter uma relação efetiva entre si: dizemos mesmo que há aqui uma característica pela qual todas as filosofias se apresentam: se há tantos pensadores que se extraviaram em busca de um termo, como disse Platão, “anhipotético”, não é menos verdadeiro que essa busca comum por um começo absoluto prova precisamente que não há começo absoluto na filosofia.

de sua fonte criativa<sup>4</sup>. No entanto, por suas aspirações, a filosofia ultrapassa seu tempo; é que nela podemos notar (e esse é um traço característico, mas pelo qual ela pode chocar muitos espíritos) um tipo de estilização de problemas, que a leva a trazer à tona traços essenciais e independentes dos acidentes históricos que os provocaram. Também consideramos o estudo crítico de textos, que tem por objetivo datar uma obra, apreender uma doutrina em suas relações com os acontecimentos do seu tempo, como um meio de extrair, de todas as contingências históricas, a riqueza primorosa da ideia que aí se exprime, um meio de desvelar, não de explicar.

[...]

# 1

Em certo sentido, todo pensamento filosófico é começo e iniciativa absoluta. No entanto, o pensamento filosófico de uma época, da nossa por exemplo, tem um longo passado atrás de si, e esse passado lhe é presente, impondo-lhe seus problemas, sua linguagem, suas tradições. “A presença do passado”, segundo a expressão de Jaspers, tal é o tema desta comunicação. Mas existem várias maneiras para o passado ser presente: o passado ora pesa, ora ajuda. Não é preciso esmagar a filosofia sob o peso de seu próprio passado: o

---

<sup>4</sup> Digamos também que, sob um aspecto, a filosofia é um gênero literário (o diálogo platônico, o discurso do século XVII, o curso de estudos do século XIX) e que participa do envelhecimento de qualquer gênero literário ; por isso a restauração de uma filosofia, como a do platonismo, no segundo século. ap. AD, está ligada ao gosto arcaico; mas não é desse envelhecimento que queremos falar aqui.

passado deve ser um auxiliar. Como isso é possível? Em que sentido ele deve ser presente? É isso o que eu quero buscar.

O pensamento dos filósofos do tempo passado pode subsistir no presente de três maneiras: 1º sob a forma fixada e tradicional do que eu chamaria de conceitos de uso; 2º na forma de comentários; 3º na forma de história, que é uma evocação do passado, a partir de um estudo crítico dos textos, — três maneiras muito diferentes para o passado sobreviver a ele mesmo.

1º A vida humana é impossível sem o emprego contínuo de ferramentas materiais que, uma vez inventadas, podem ser reproduzidas sempre as mesmas, e estão sempre, a cada momento, disponíveis. O civilizado não pode fazer um ato, mesmo que simples, sem utilizar, direta ou indiretamente, um número enorme dessas ferramentas — quantas ferramentas foram necessárias para construir a casa onde mora, a mesa que usa, a cama onde dorme! Em todas essas ferramentas, o passado permanece de alguma forma presente, mas de forma fixa e permanente, e sem que a consciência jamais tenha que se referir à sua origem — apenas seu uso presente o interessa.

Dessas ferramentas materiais, existem algumas que servem diretamente para fins intelectuais, ferramentas de escritura, de impressão, etc. Mas também existem ferramentas propriamente intelectuais? Sem dúvida: se tenho uma data a fixar, uso um calendário que foi inventado na Mesopotâmia no segundo milênio a.C. Se tenho uma área a calcular, uso uma fórmula que foi descoberta por um agrimensor egípcio. Há ali resultados adquiridos, inscritos em regras, dos quais me sirvo sem conhecer sua origem. De uma maneira mais geral, a linguagem, em certos aspectos —, se não em seu material sonoro, ao menos na sua sintaxe e nas suas formas —, é uma ferramenta que, como qualquer ferramenta, oferece ao mesmo tempo ajuda e resistência ao pensamento que a emprega. Mais

profundamente também, as formas de raciocínio são uma daquelas ferramentas cuja invenção remonta a um passado insondável, de tal modo que aqueles que lhes teriam feito o inventário, como Aristóteles no *Organon* ou Bacon no *Novum organum*, apenas as classificam e separam do uso que os homens fazem delas, parecendo considerá-las como naturais ao espírito humano e, então, independentes não apenas de fato, mas de direito, de toda duração.

Temos também, neste modo de vida intelectual que chamamos de filosofia, uma espécie de ferramentaria fixa e permanente, que podemos usar, como usamos o calendário, a linguagem ou as formas de raciocínio? Temos, é claro, as ferramentas comuns a todo pensamento humano — mas existem ferramentas verdadeiramente filosóficas? Todos aqueles que tiveram que ensinar a filosofia tiveram que resolver praticamente a questão — porque ensinar é, antes de tudo, a comunicação de ferramentas. Ora, não há ninguém, creio eu, que não senta aqui um constrangimento extremo. Pode-se primeiro resolver a questão pela negativa, dizer que não há resultado adquirido na filosofia que possa servir como ponto de partida para o progresso, e pode-se extrair disso uma razão de ceticismo; tenta-se então substituir a filosofia por técnicas mais positivas, no sentido de que elas verdadeiramente tenham uma ferramentaria comunicável, sociologia, psicologia, etnologia — mas aqueles que cultivam essas ciências não querem ser e sentem que não são filósofos.

Essa dificuldade se deve à própria natureza da filosofia e parece insuperável. Não há conceito neutro em filosofia, isto é, que possa ser empregado sem referência a todo um sistema de ideias que lhe dá um sentido. A história do sentido da palavra *categoria* reflete a das doutrinas que a empregaram. Não se pode separar a noção de potência e de ato da doutrina aristotélica, a de ideia clara e distinta do cartesianismo, a de razão suficiente do leibnizianismo. Se quisermos nos servir

dessas noções como ferramentas, dados que permanecem inalteráveis e como insensíveis ao tempo, é a doutrina da qual elas dependem que é preciso fazer inteiramente presente, que é preciso salvar do passado. Mas enquanto a ferramenta intelectual propriamente dita se conserva intacta de alguma maneira automaticamente e porque foi esvaziada da reflexão consciente que a havia produzido, uma doutrina conjunta não pode assim se conservar presente sem ser renovada por uma reflexão plenamente consciente que a mantém em sua estrutura.

2º Daí vem essa forma de fixação do passado que chamei de comentário, por ter desempenhado um papel tão importante em certas épocas, o comentário de Platão e sobretudo de Aristóteles ao final da antiguidade, entre os árabes e na Idade Média. Não mais do que o comentário da Bíblia que se desenvolve na mesma época, ele não tem o menor caráter histórico. Tudo é sacrificado a essa meta de tornar uma doutrina presente, de suprimir seu distanciamento no passado. Daí uma série de procedimentos que, em relação às regras ordinárias da crítica histórica, nos parecem bastante arbitrários, embora se justifiquem perfeitamente, se pensarmos no fim buscado.

Uma característica constante é que o comentário doutrinário às vezes precede o comentário literal, às vezes é completamente independente dele. No comentário que Proclus ou Damásio fazem do *Parménides* de Platão, por exemplo, decupando o texto parte por parte, eles primeiro trazem à tona o sentido filosófico da peça; só em seguida procuram ver se o texto está de acordo com a sua interpretação, e o comentário literal, a léxis, consiste essencialmente em resolver as dificuldades que se apresentam, quando esse acordo não é evidente. Mesmo a exegese do Pentateuco, em Filo de Alexandria, é composta por dois comentários distintos: um comentário alegórico, que,

mediante certas traduções convenientes, transforma a história dos personagens da Bíblia na história dos estados interiores de uma alma, e um comentário literal que deixa à narrativa seu sentido aparente: dessa maneira, o sentido literal não pode em nada obstaculizar o sentido doutrinal, nem mesmo entrar em conflito com ele — e a doutrina permanece sempre atual e presente.

O comentário é como um rejuvenescimento perpétuo do passado. Somos tentados a dizer: uma deformação, porque nos é difícil colocarmo-nos no ponto de vista do comentador. O livro não é para ele objeto de erudição, mas um conservador de verdades adquiridas, que devem ser encontradas a qualquer preço. Ele tem, para o homem espiritual, a riqueza profunda e quase ilimitada que a natureza tem para o homem material. É retomado incessantemente para corrigir, purificar, aumentar os comentários precedentes. Não nos ocorre que, como o disse formalmente no início do século XII Robert, abade de Tuy, a *scientia liberalis*, a filosofia, seja algo diferente da *scientia litteralis*, uma ciência aprendida nos livros.

Essa forma de ressurreição do passado que é o comentário tem uma grande importância na formação do pensamento ocidental. Lembremo-nos de que, durante dezoito séculos, do século II a.C. ao século XVI, quase não houve outra iniciação à filosofia, ao lado dos manuais elementares de ciências, a não ser comentários diretos ou indiretos de autores antigos, de Platão e sobretudo de Aristóteles.

Ocorre, contudo, que o método do comentário é fatal para si mesmo pela diversidade e complicações de interpretações que acabam por se isolar do texto, opondo-seumas às outras como doutrinas independentes e deixando recair de algum modo o texto em um passado definitivo e irremediável. Por exemplo, Aristóteles escreveu, no capítulo

VI do livro III do *Tratado da Alma*, quinze linhas sobre os vários tipos de intelecto, que deram origem a inúmeras interpretações, desde os comentaristas gregos até os paduanos do século XV — o texto não conta mais diante da importância e interesse das divergências doutrinárias que emergem nessas interpretações. O comentário então não é mais que uma formalidade, exigida dos futuros mestres, como o comentário sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo, que os mestres de teologia dos séculos XIII e XIV tinham de escrever. No século XIV, o texto era pouco mais do que um pretexto para introduzir novas opiniões — não foi em um comentário sobre *De Caelo*, de Aristóteles, que Nicolas Oresme defendeu o movimento da Terra?

O passado não pode então se fixar, para um filósofo, nem sob a forma de conceitos de uso e de ferramentas, nem na forma de uma doutrina que seria um ponto de partida sólido e firme para o pensamento. É verdade que, em várias ocasiões desde a Idade Média, foram feitas tentativas de conferir ao passado uma espécie de direito de jurisdição sobre o presente: mas isso sob novas formas, que vemos surgir, por exemplo, no início do século XIX: crê-se então em uma razão única, ou em uma revelação primitiva, cuja diversidade de doutrinas não deve esconder a unidade como atemporal. O filósofo é, para Joseph de Maistre, como o profeta, “fruição do privilégio de escapar do tempo, suas ideias não sendo mais distribuídas na duração”. Ora, a tradição, devidamente compreendida, também é um meio de escapar ao tempo: “Será demonstrado”, escreve ele, “que as tradições antigas são todas verdadeiras; que o paganismo não é nada além de um sistema de verdades corrompidas e deslocadas; que basta poli-las, por assim dizer, e colocá-las de volta em seu lugar paravê-las brilhar com todos seus raios” — esse é o comentário purificador, que está ao fundo da concepção que Hegel tem da história da filosofia.

3º Ao comentário, que exclui todas as doutrinas exceto uma, como ao tradicionalismo ou à dialética, que não excluem nenhuma, opõe-se a atitude histórica, que, recusando-se a considerar uma doutrina como verdadeira ou falsa, consiste em estudá-la em si mesma como um fenômeno do passado, com todos os detalhes de linguagem, pensamento, sentimentos, hábitos mentais que a tornam inseparável do tempo em que ela é produzida, do indivíduo que a concebeu, o que significa que ela não pode ser arrancada de sua época senão pela violência.

A história, então, não é uma continuação do comentário: ela vai precisamente na direção oposta. E eu imagino que ela seja uma consequência da desaparição do comentário que teve lugar com o advento do racionalismo. Ao mesmo tempo em que a filosofia, nos séculos XVI e XVII, coloca a exigência racionalista, retira-se a uma autoridade que havia se tornado caduca pela inconsistência e incoerência de seus próprios intérpretes, não mais admitindo outra prova senão o raciocínio ou a experiência, ao mesmo tempo e em um mesmo golpe nasce a história, por uma espécie de queda no passado de doutrinas que não estavam ligadas ao presente senão por vínculos artificiais.

Já foi dito e repetido que o racionalismo de Descartes era por essência anti-histórico, rompendo radicalmente com o passado e fazendo com que a filosofia começasse, pelo menos na intenção, com os passos presentes de cada indivíduo, ou melhor, com aquela luz atemporal e sempre atual que é a luz das ideias verdadeiras. Em certo sentido, não há nada mais falso: a história verdadeira, ao contrário, é paralela ao racionalismo e nasce do mesmo estado de espírito. O século de Descartes foi um século de grandes eruditos. A crítica histórica de Pierre Bayle, em seu *Dicionário histórico e crítico* [*Dictionnaire historique et critique*], é parente próxima da dúvida metódica. Assim como a dúvida metódica vai, para

além dos preconceitos e crenças, buscar o que é verdadeiro, a crítica histórica vai, para além da tradição, das interpretações e dos comentários, buscar o que foi verdadeiramente pensado. Descartes é inimigo não propriamente da história, mas antes do comentário, que dá ao passado o direito sobre o presente que lhe recusa justamente a história. Quando Malebranche condena as deficiências dos eruditos, trata-se invariavelmente dos comentadores que são “teimosos” com as opiniões de seus autores. Mas a história erudita faz precisamente o jogo de Descartes e Malebranche, considerando essas opiniões como fatos passados dos quais não se pergunta se são verdadeiras ou falsas, mas apenas o que elas foram.

Essa atitude tem por efeito liberar nosso estudo do passado de qualquer relação com a atualidade, com nossas crenças e preocupações presentes. Em princípio, não há razão para que a história do pensamento se concentre em um período ou doutrina e não em outro. Nietzsche, não sem críticas, fez um forte comentário sobre esse tipo de neutralização do passado pelos filólogos contemporâneos seus. Não há no passado, tomado em si mesmo e separado do presente, direção privilegiada, nem centro privilegiado: são as circunstâncias acidentais, a descoberta de um documento, a insuficiência de pesquisas sobre este ou aquele período que guiam a atenção do historiador sobre este ou aquele ponto. Daí o tipo de desmoronamento do passado que se vê maravilhosamente no *Dicionário* de Bayle. Para ele, não há nada indiferente no passado, mas também não há método para distinguir o mais importante do menos importante. Nesse oceano de detalhes que são as colunas de observações no *Dicionário*, ele não sublinha senão o amor do fato por ele mesmo; os fatos mais insignificantes são tratados nos maiores detalhes; ele não se cansa de procurar as lacunas na tradição, suas obscuridades, suas contradições. “O fato”, diz muito precisamente Cassirer em seu *Filosofia do Iluminismo*

[*Philosophie der Aufklärung*], “é para ele o *terminus ad quem*, não o *terminus a quo*”. Isso é, como sublinha o mesmo autor, uma inversão copernicana: o historiador não baseia a verdade da história no dogma que encontra nela, como fazia o comentarista, mas remonta às origens subjetivas e às condições subjetivas desta verdade, eliminando pela crítica as causas de erro.

## 2

Se formos até o fim desse movimento rumo à história pura, veremos facilmente que o advento e o progresso da história tendem a separar mais e mais a filosofia de seu próprio passado. Por uma consequência inevitável, por mais paradoxal que possa parecer, o passado da filosofia só pode aderir à própria filosofia se for conhecido, por assim dizer, como presente, seja nos conceitos antigos atualmente utilizados, seja em comentários que modernizam o significado de um autor. Na medida em que é conhecido como passado, ou seja, historicamente, ele se distancia da filosofia e cessa de lhe servir de apoio.

A esse respeito, para mudar a situação inaugurada no século XVII pelo advento simultâneo do racionalismo e da história, será preciso que, no século XIX, Hegel e outros transformem a história da filosofia em uma filosofia da história onde, cada sistema filosófico aparecendo como um momento dialeticamente necessário na evolução do espírito, a filosofia presente não possa ser entendida senão como a conclusão desse movimento. Basta dizer que esta filosofia suprime a história, visto que o caráter temporal não é inerente ao movimento dialético que deposita, por assim dizer, os sistemas em seu progresso, visto que a distância de duração

que separa o começo e o fim poderia ser indefinidamente diminuída, sem que o importante, a saber, a necessidade dialética, seja de alguma forma afetada. Essa filosofia retorna, portanto —, se não na forma, ao menos no espírito —, ao velho método do comentário; mas, em vez de eleger e conservar um só sistema do passado, ela conserva todos, reduzindo cada um a um momento do sistema total.

Esse retorno ofensivo, esse novo estrangulamento do passado sobre o presente, que coincidiu com a decadência do racionalismo do século XVIII, cedeu ele mesmo a uma contra-ofensiva da história autêntica por volta de 1850. Neste momento, são rapidamente desintegradas as grandes sínteses que fundiam e telescopavam de alguma maneira o passado com o presente. Foi então que se exigiu da história que ela fizesse reviver cada período, cada pensamento, na sua originalidade irredutível, no seu sabor próprio e inimitável. Novamente, o passado se desatrelou do presente e foi objeto da curiosidade múltipla e móvel do historiador. Muito além, com o desenvolvimento da história das religiões, com o conhecimento das línguas e civilizações extremo-orientais, e enfim muito recentemente com o aumento dos dados sobre os grandes impérios da Ásia anterior, que precederam a civilização grega, o domínio da história da filosofia, à qual se juntou a história da ciência, cresceu desmesuradamente. Desta mesma vez, descobriam-se aspectos de um passado decididamente estranho à nossa tradição filosófica e que não poderíamos sonhar, sob a forma que fosse, em incorporar a ela. Assim, a história da filosofia, não somente por seu método, mas por sua própria matéria, rejeitou qualquer combinação com a filosofia atual.

A repulsa da filosofia pelo seu próprio passado não se apresenta, todavia, da mesma maneira ao século XVII racionalista e à nossa época. Para os homens do século XVII, a história da filosofia é a história dos erros do espírito humano,

que somente muito tarde chega a descobrir o verdadeiro método. Um século mais tarde, o século XVII, por sua vez tornado passado, apareceu ao espírito de Voltaire ou de Condillac como o século dos sistemas, onde a filosofia, ainda incapaz de retornar às fontes reais do conhecimento, substituiu a natureza, que ela não sabia interrogar, por uma construção sistemática, isto é, arbitrária.

A situação, para um moderno, não é mais tão simples. A atitude do filósofo moderno em relação à história parece ser marcada por uma tensão perpétua entre o desejo de apoiar-se sobre o passado e o medo de ver o pensamento filosófico se dissipar e desmoronar na erudição.

Na medida em que se apoia no passado, deve-se dizer que sua atitude é do tipo do comentarista que busca no passado uma verificação de seu pensamento presente, ou pelo menos um ponto de referência e uma sugestão. Esta não é uma atitude propriamente histórica, pois ela consiste em escolher, em eliminar. Distinguimos, no passado, a tradição da qual nosso pensamento parte: esta escolha é justificada por nossa intenção de nutrir nosso próprio pensamento com a meditação daqueles outros. Mas onde há escolha, não há mais história pura.

É certo, por outro lado, que o homem moderno não pode se contentar com comentários à moda antiga. Ele deseja unir a exatidão à tradição, a crítica histórica à verdade filosófica, quer ser objetivo em sua apreciação e interpretação das doutrinas.

Ora, não há um conflito entre esta atitude histórica e o uso que se pretende fazer do passado? Não há ao mesmo tempo uma repulsa e uma atração em direção ao passado, uma espécie de jogo dialético que nos faz alternar incessantemente a seu respeito entre a adesão do partidário e a imparcialidade do historiador? O testemunho desta dialética

é a diversidade de interpretações de uma mesma doutrina, do platonismo, por exemplo, ou do aristotelismo: interpretações que devem trazer na mesma filosofia tantas origens de diferentes linhas de pensamento.

Essa combinação é, creio eu, característica de nosso tempo: o filósofo do passado não é, a respeito do pensamento atual, nem o *autor* a quem se apela para defender uma tese, nem o personagem cuja doutrina está como que presa a um passado sem retorno. Essa atitude em relação ao passado parece, sobretudo para certos historiadores, querer unir os contraditórios. Ela tem, de fato, por mais que tenha se tornado habitual ao filósofo, algo de paradoxal e que precisa ser explicado.

O que queremos dizer dizendo que um fato é um fato histórico? Três coisas: que tem uma data definida no tempo; que ele nos é conhecido somente pelos vestígios que deixou, pelos documentos; que tem uma singularidade que o impede de ser confundido com qualquer outro fato. Nesse sentido, a Batalha de Marengo é um fato histórico. Mas a filosofia de Descartes é igualmente um fato histórico: ela tem as suas datas, é conhecida pelos documentos que são as obras, as correspondências, os manuscritos, as relações ou as lembranças dos contemporâneos; ela tem uma singularidade que a distingue de qualquer outra. O historiador é perfeitamente livre, tem até o dever de considerá-lo a título de fato histórico definido. Assim como, depois de ter criticado os documentos relativos à batalha de Marengo, procurando as causas ou condições, depois os efeitos, ele procurará, tendo estabelecido a realidade, a autenticidade e o sentido dos documentos cartesianos, as causas ou condições, depois os efeitos, de seu sistema: ele mostrará qual foi, em sua formação, a parte da educação de La Flèche, a da matemática, a da campanha contra os libertinos, qual foi a influência mais difusa no espírito de sua época sobre sua busca de um método

universal, de seu país sobre seu racionalismo, até mesmo, se quiser, das condições econômicas e sociais do tempo, que lhe permitiram encontrar uma audiência em círculos novos, completamente diferentes dos “doutos”. Depois ele poderá retratar a história de sua influência prodigiosa com todas as suas ramificações, suas diminuições, suas retomadas, buscando ainda as causas e condições dessas mudanças.

Em pesquisas dessa ordem, e por mais diferente que seja a matéria, o historiador do pensamento de Descartes tem procedimentos idênticos àqueles do historiador da batalha de Marengo. Mas o efeito desses procedimentos, levados ao limite, seria o de pregar o pensamento de Descartes em sua data, na singularidade de seu momento histórico. Consequência que não assusta certos historiadores que, por assim dizer, levam o relativismo histórico ao extremo absoluto e que pensam que (não somente) Descartes não pode ser imaginado senão como contemporâneo de Luís XIII, mas também que seu pensamento não tem sentido senão em relação àquela época. Consequência que choca o filósofo: consequência que liga o pensamento filosófico à atualidade mais estrita, do que resulta que as fórmulas filosóficas, dificilmente pronunciadas, tornam-se obsoletas, e doravante só podem interessar à história do homem e não mais ao conhecimento da realidade.

Essa opinião do historiador é a de numeroso público que aborda a história da filosofia como uma forma de crítica literária, que aí não interessa senão como aspecto de uma época. Considera-se a filosofia como uma pseudociência que não alcançou o que as verdadeiras ciências alcançaram, as fórmulas estáveis e permanentes que são como ferramentas intelectuais que desafiam o tempo. Reduz-se ela ao que tem de momentâneo, de singular na expressão literária e no estilo da própria ciência em uma época dada. Acrescentemos que esse modo de ver as coisas pode ser encontrado até mesmo

entre certos filósofos, cujo oportunismo prático costeia o relativismo dos historiadores, com aqueles que querem intencionalmente construir uma filosofia que seja a expressão do espírito de uma época e de um momento histórico.

O historiador da filosofia, além disso, não faz assim senão estender à filosofia um hábito mental, comum às criações do século XIX que são a história das religiões e a etnologia, que, aplicando-se a uma humanidade muito diferente, no tempo e no espaço, daquela do nosso Ocidente clássico, são naturalmente levadas, para absorver um assunto tão vasto, a considerar não o valor de verdade das crenças e práticas, mas, por assim dizer, seu valor social e histórico, ou seja, as informações que elas nos dão sobre uma humanidade muito distante de nós. Este é o hábito de destacar de si mesmo o objeto de sua pesquisa (mesmo quando esse objeto é um espírito humano), para situá-lo em um ambiente objetivo e neutro. Ninguém nem sonha em perguntar se é verdadeiro ou falso que o curso das estações não pode ser regulado senão pela sábia administração do Filho do Céu, se é verdadeiro ou falso que o Átis dos frígios renasce a cada primavera — apenas procuramos saber o que essas crenças nos dizem sobre aqueles que as sustentavam. Nada impede de adotar a mesma atitude, a respeito dos sistemas mais modernos, de buscar compreendê-los, sem colocar a questão de sua verdade ou falsidade.

### 3

Se essa atitude, que separa a filosofia de seu passado, pretende responder ao anseio de objetividade que anima as ciências humanas, no entanto, isso talvez não passe de uma ilusão: crê-se muito facilmente aqui que ser objetivo é

considerar o assunto de seu estudo como um objeto. Ora, se o assunto a ser estudado é uma filosofia, ou seja, um pensamento concreto e vivo, a objetividade assim compreendida seria arbitrária, ou melhor, seria inteiramente impossível. Essa pretensa objetividade seria, na verdade, subjetividade, pois não se pode compreender um pensamento senão o pensando por sua vez, adotando para si mesmo seu ritmo e suas abordagens: sem o que se pode muito bem chegar a compreender as fórmulas e as relações entre essas fórmulas, o que permite até mesmo falar delas com exatidão; não se pode mais dizer, então, conhecer este pensamento, assim como não consegue um jogo de cartas a criança que distribui e lança as cartas, como viu os adultos fazerem. Pode acontecer que sejamos reduzidos ao estado dessa criança, a respeito de pensamentos muito distantes e muito estranhos. E é, portanto, uma regra de prudência, por exemplo, no historiador das religiões ou no etnólogo, não ir além da descrição de fórmulas, gestos e ritos — mas o é porque ele não pode fazer de outra forma; e ele não deve fazer da necessidade uma virtude, afirmindo que esses gestos e esses ritos sempre foram desprovidos de pensamento. Este mesmo exemplo traz à tona uma verdade, que é certamente óbvia, mas que não deve ser esquecida, a saber, que o historiador é de um tempo e de um país, ou seja, ele também tem uma linguagem, crenças e hábitos de pensamento que o distanciam psologicamente ou o aproximam dos pensamentos que ele estuda. A penetração que ele tem deles às vezes é frustrada, às vezes, ao contrário, é ajudada por essas circunstâncias. É, no entanto, claro que ele nem mesmo sonharia considerar um documento como um documento humano, se não visse um sentido nele e se não vislumbrasse a possibilidade, mais ou menos remota, de assimilar esse significado por seus próprios meios intelectuais.

Mas há mais: até agora raciocinamos como se uma doutrina filosófica fosse um evento que tinha começo e fim em

certos momentos do tempo, como a batalha de Marengo, por exemplo: a batalha de Marengo teve efeitos que se seguiram a ela, a conquista da Itália, o fortalecimento do poder de Napoleão, etc., assim como o sistema de Descartes, através de sua influência, teve efeitos sobre a formação filosófica de Spinoza ou de Malebranche, etc. Na verdade, há aqui, entre o evento histórico e o evento filosófico, uma semelhança completamente ilusória que vem de se confundir o próprio pensamento filosófico com símbolos e meios materiais que o exprimem e são mesmo inseparáveis dele: dessa forma, pode-se marcar um limite preciso para a conclusão do evento cartesianismo. Assim, considera-se as divisões da duração como capazes de fornecer uma espécie de quadro temporal para o pensamento.

Esta é uma ilusão totalmente natural, mas que falseia nossa perspectiva sobre o passado. Existem eventos espirituais que podem ser considerados como terminados, digamos, por exemplo, a adoração das divindades de Elêusis. Por uma espécie de ficção, considera-se assim o pensamento de um filósofo do passado como terminado, e a duração que decorreu desde o seu termo até a época do historiador como uma duração vazia desse pensamento. Para melhor estabelecer essa ficção, reconstrói-se esse pensamento (e é um processo muito frequente entre os historiadores) em um sistema fechado cujas partes se encaixam tão bem que é impossível acrescentar nem subtrair nada. Esta fixação do pensamento concreto e vivo em um sistema, na maior parte das vezes, é antes obra dos críticos do que dos próprios autores (o historiador costuma ser mais platônico do que Platão, mais cartesiano do que Descartes) — ela permite datar com segurança.

Ora, esta interpretação do historiador é contrária à própria intenção da filosofia da qual se faz a história. Ela consiste: em considerar cada pensamento filosófico como uma

conclusão, enquanto o autor o dá por uma iniciativa e um começo; em fazê-lo voltar, por assim dizer, a face para o passado, de modo que ele nos apresente só o obsoleto e o ultrapassado, enquanto o autor se volta para o porvir; em ver nele uma resposta para todas as questões, enquanto seguidamente é uma perguntaposta para o porvir. Se a história não pode incidir senão sobre realidades acabadas, se não pode haver uma história de realidades ainda em processo de devir, admitamos, se quisermos, que não há história da filosofia, em vez de distorcer a natureza do pensamento filosófico para torná-lo um objeto da história.

O gênero de eventos que ocupam o historiador da filosofia são, em certo sentido, eventos passados, mas em um sentido mais profundo (e este é o que interessa à filosofia) eventos em vias de se produzir. O platonismo é coisa passada e resolvida: isto significa que não podemos compreender os diálogos senão estudando o ambiente histórico no qual foram escritos: a língua, os hábitos literários, o estado de avanço do conhecimento positivo, os modos de raciocínio, tudo isto, na sua singularidade, não poderia se produzir senão na Atenas no século IV antes de nossa era. Mas este é apenas o tempo exterior ao sistema: há também o que eu chamaria de tempo interior: quando o historiador estuda as inúmeras influências que atuaram sobre Platão, tanto as mais distantes como as mais próximas, a poesia homérica, o folclore, conhecimento do Egito como os acontecimentos políticos de seu país ou suas relações com os tiranos sicilianos, ele bem vê, concluído seu trabalho erudito, que o platonismo não é feito de partes e pedaços que ele isolou, mas que é a condensação, em um espírito genial, de uma enorme duração que, remontando ao passado, vai se ramificando e se diluindo quase ao infinito, mas que, na sua criação, recolhe e unifica para depois projectar-se na riqueza múltipla de suas obras. Esta duração interior, que condensa tanto de passado, é bem diferente do

tempo exterior da expressão. Para que se possa produzir essa condensação espiritual, foi necessário o encontro acidental das condições da vida ateniense no século IV e o nascimento de Platão naquela época: e é isso e apenas isso que pode ser datado — mas isso não é a essência do platonismo que é um certo modo de condensação espiritual. Como Bergson sugeriu, se Platão tivesse nascido em outra época, seu pensamento teria sido o mesmo, embora ele não tivesse escrito uma linha do que escreveu. E Brunschvicg pensa que Platão carecia apenas do instrumento analítico para inventar a física matemática moderna.

Tais ucrônias mostram que o essencial em um pensamento filosófico é uma certa estrutura, digamos, se quiserem, um certo modo de digestão espiritual, independente dos alimentos que seu tempo lhe propõe. Essa estrutura mental que pertence, por acidente, ao passado é, então, no fundo, intemporal, e é por isso que tem porvir e que vemos sua influência reverberar sem fim apreciável.

Sem dúvida, é preciso admitir que a abstração que consistiu em separar essa estrutura da forma em que ela se exprime, em querer definir a essência do platonismo, “seu único pensamento”, por fórmulas independentes das obras em que ele está expresso, seria uma abstração ilegítima: o espírito e a obra não são mais um, se bem que sejam realmente dois. Há, contudo, uma tendência contínua para essa abstração impossível e é isso o que prova um segundo aspecto daquilo que chamei de duração interna de uma doutrina filosófica: esse segundo aspecto é o porvir que toda doutrina traz em si, que ela anuncia, que ela deseja. Esse porvir é, por exemplo, todas as retomadas do platonismo, que permitem dizer que a história do platonismo ainda não está completa. Essas retomadas nunca são recomeços: elas próprias são criativas, elas reproduzem a mesma doutrina, mas em uma atmosfera nova; e em seus progressos e tentativas repetidas, elas tendem

a tornar efetiva essa operação que o historiador não tem o direito de realizar no abstrato, esta separação da essência e do acidente, que manifesta a fecundidade da mensagem platônica. E a duração externa do platonismo, que se estende até a nossa época, cujos momentos são o neoplatonismo pagão, cristão e muçulmano, o platonismo da Renascença com todos os seus ecos nos tempos modernos, não é senão o símbolo de uma duração mais profunda que consiste nas condensações espirituais que são as doutrinas de Plotino, Santo Agostinho ou Giordano Bruno: tantas doutrinas que seria vão procurar compreender por uma pura influência externa, onde essa influência externa foi a ocasião, sem dúvida indispensável, mas não decisiva, mas onde a causa real é uma afinidade interna entre as estruturas mentais, afinidade que, acima do tempo, acima das circunstâncias históricas que lhe dão sua forma, religa entre elas os espíritos numa espécie de duração interna e de penetração recíproca.

Não é preciso, então, que o tempo histórico seja concebido como uma série de eventos separados, um sucedendo somente ao outro. Se a história fosse isso, não passaria de um fardo para a filosofia, subjugada por uma erudição inútil: ela certamente tende a esse estado de decomposição e dispersão na medida em que seu próprio objeto, a filosofia, se torna mais oportunista, mais estreita, mais ligada a um ambiente e mais incapaz de deixá-lo. E do mesmo modo, na medida em que (em qualquer filosofia) há elementos inseparáveis das questões atuais ao tempo do escritor (os acontecimentos da Sicília, por exemplo, na política de Platão), a história é portanto um puro desdobramento. A verdade é que cada ideia, cada pensamento filosófico tem uma espécie de tensão que lhe é própria e que o faz transbordar o tempo de sua expressão, seja como ele recolhe, une e absorve em si correntes vindo do passado, seja como ele lança um apelo ao porvir. Não podemos pensar a fundo uma grande

doutrina, como a de Platão ou a de Descartes, sem ter o sentimento de que alguma coisa ali termina e que alguma coisa ali começa, sem ver que uma doutrina deste gênero se esforça por atravessar a duração e quase eliminar o tempo: o fracasso desse esforço se manifesta por uma queda, por um lado, no sistema fechado que embeleza a doutrina como um cadáver doravante imutável, por outro lado, na atualidade e no oportunismo que a tornam solidária com a hora que passa. Seu sucesso é visto em uma força expansiva que não é a de uma tradição que imobiliza a doutrina, mas a de um renascimento e de uma retomada que resiste à mudança moral, social e econômica. Mas não há aqui sucesso sem fracasso. Não há renascença que não seja fundada em uma tradição mais ou menos surda, não há doutrina que possa ser integralmente restituída. E se perguntássemos a um platônico moderno para responder a esta pergunta: “As Ideias existem?”, é provável que, como já fazia Plotino, ele fosse forçado a atribuir ao termo Ideias um valor bem diferente daquele que tem ele nos diálogos.

A história não faz senão recontar a série desses sucessos e fracassos. E é isso que explica a dupla atitude, repulsa e atração, do filósofo em relação a ela: se ela é história pura, isto é, história de eventos sem outro elo que não seja o de causa e efeito, então é apenas a história de fracassos do espírito, e, quaisquer que sejam as conexões históricas que se possam discernir entre esses eventos, ela se desfaz, do ponto de vista intelectual, em fragmentos sem conexão inteligível. Mas, se a história, assim compreendida, falseia seu próprio objeto, se o historiador nos torna capazes de entender, sob as formas históricas cambiantes, as estruturas mentais essenciais e, por assim dizer, atemporais e permanentes, cuja reaparição no curso do tempo depende muito pouco de circunstâncias variáveis, então a história se torna um elemento essencial da pesquisa filosófica, capaz de nos libertar das tradições que

imobilizam o pensamento, alertando-nos tanto contra o relativismo histórico, que dissolve cada pensamento no momento em que é expresso, quanto contra a ilusão de uma filosofia absoluta e completa que definitivamente cruza os limites do tempo. Mas o é com a condição de distinguir, no dado histórico, dos planos e dos valores, que ela não considera mesmo a sucessão dos tempos e a distribuição local senão como acidentes relativos a essa espécie de união dos pensamentos pelo interior que faz que a história da filosofia não seja nem uma rapsódia, como parecia a Bayle, nem o jardim bem traçado de uma dialética, como acreditava Hegel, mas uma série de apelos que, de longe ou de perto, fazem vibrar simpaticamente as consciências capazes de recebê-los. E concluirrei (de uma forma que corre o risco de parecer paradoxal) que a história, cujo domínio é o temporal, visa contudo o intemporal e que, através dela, a filosofia procura, no seu passado, seu eterno presente.

**(Submissão: 05/08/24. Aceite: 13/11/25)**

