



# **Investigação Filosófica**

**Revista de Filosofia**

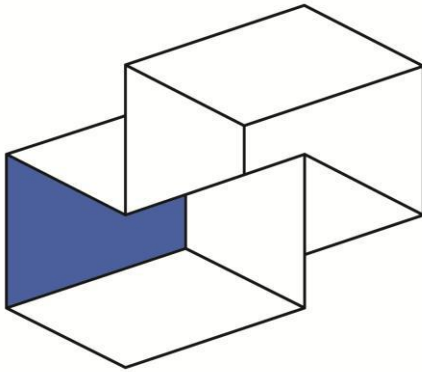
**ISSN: 2179-6742**

**Investigação Filosófica, v. 9, n. 1, Jan./Jun., Rio de Janeiro, 2018, 66 p.**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LÓGICA E METAFÍSICA



**PPGLM**

**Programa de Pós-Graduação  
Lógica e Metafísica**

Pós-Graduação em Filosofia - UFRJ

**Coordenador**

Carolina de Melo Bomfim Araújo

**Vice-Coordenador**

Ulysses Pinheiro

Revista desenvolvida em parceria com o Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica (PPGLM) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA  
<http://periodicoinvestigacaofilosofica.blogspot.com.br/>  
ifilosofica@gmail.com

**Editor Responsável**

Tiago Luís Teixeira de Oliveira

**Coordenadores Editoriais**

Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

Tiago Luís Teixeira de Oliveira

**Conselho Editorial**

Danillo de Jesus Ferreira Leite

Guilherme da Costa Assunção Cecílio

Luis Fernando Munaretti da Rosa

Luiz Helvécio Marques Segundo

Luiz Maurício Bentim da Rocha Menezes

Mário Augusto Queiroz Carvalho

Mayra Moreira da Costa

Pedro Vasconcelos Junqueira Gomlevsky

Renata Ramos da Silva

Rodrigo Alexandre de Figueiredo

Rodrigo Reis Lastra Cid

Sagid Salles Ferreira

Tiago Luís Teixeira de Oliveira

**Conselho Consultivo**

Alexandre Meyer Luz

Alexandre Noronha Machado

Carlos Eduardo Evangelisti Mauro

Desidério Orlando Figueiredo Murchio

Guido Imaguire

Mário Nogueira de Oliveira

Michel Ghins

Roberto Horácio de Sá Pereira

Rodrigo Guerizoli Teixeira

Rogério Passos Severo

Sérgio Ricardo Neves de Miranda

Ulysses Pinheiro

**Equipe Técnica**

Logotipo: Thiago Reis

INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

Revista de Filosofia Semestral

Volume 9, número 1, 2018, 66p.

Publicação digital

ISSN:2179-6742

1. Filosofia – Periódicos. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica. 3. Blog Investigação Filosófica.

## Sumário / Contents

|                        |    |
|------------------------|----|
| <b>Editorial</b> ..... | 01 |
|------------------------|----|

### Artigos/Articles

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| O debate entre o melhoramento cognitivo e o melhoramento moral |    |
| <i>Daniel Uptmoor Pauly</i> .....                              | 02 |

|                                                                           |    |
|---------------------------------------------------------------------------|----|
| A arte cristã como tentativa de superação da finitude de acordo com Hegel |    |
| <i>Ricardo de Oliveira Toledo</i> .....                                   | 23 |

|                                                                                                                                                      |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| Cooperação e intersubjetividade: um diálogo entre o princípio de cooperação de Maurício Abdala e a compreensão de relação intersubjetiva em Lima Vaz |    |
| <i>Cleiton Henrique Lopes</i> .....                                                                                                                  | 45 |

### Resenhas/Reviews

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| Gianni Vattimo. <i>Adeus à verdade</i>      |    |
| <i>Felipe Augusto Ferreira Feijão</i> ..... | 63 |

## EDITORIAL

Depois de um período marcado por mudanças no corpo editorial, apresentamos o volume 9, número 1 da revista *Investigação Filosófica*. Apesar do atraso decorrente das mudanças supramencionadas, continuamos com o propósito de oferecer ao público textos filosóficos de pesquisadores, professores e estudantes pautados não pela titulação dos autores, mas pela qualidade dos manuscritos.

A presente edição é exemplo dessa disposição. No primeiro artigo, o autor debate a relação entre o desenvolvimento moral e o cognitivo, e coloca na pauta a necessidade de ampliação da discussão bioética no acompanhamento do desenvolvimento tecnológico. O segundo texto dedica-se ao estudo sobre a arte romântica cristã nos *Cursos de Estética* de George Wilhelm Hegel. Já no terceiro artigo, o autor procurou interpelar o conceito de intersubjetividade do filósofo brasileiro Henrique de Lima Vaz, propondo o princípio da cooperação de Maurício Abdalla como indissociável às relações humanas e, assim, capaz de recolocar a intersubjetividade no horizonte antropológico. Fechando esta edição, temos uma resenha do livro *Adeus à verdade* de Gianni Vattimo.

Reiteramos nosso apreço pela genuína discussão filosófica e reforçamos o convite a novas submissões. Tenham todos uma ótima leitura!

*Tiago Luís Teixeira de Oliveira*

## O DEBATE ENTRE O MELHORAMENTO COGNITIVO E O MELHORAMENTO MORAL

*Daniel Uptmoor Pauly<sup>1</sup>*

### **Resumo**

Existem discussões bioéticas sobre qual deve ser a prioridade da agenda científica no que tange ao melhoramento cognitivo (MC) e melhoramento moral (MM). Temos o objetivo de contribuir para o debate acerca da seguinte pergunta: qual a relação entre MC e MM? A metodologia utilizada é a pesquisa teórica em caráter majoritariamente qualitativo e, em casos isolados, estatísticos. Utilizamos a lógica para análise da veracidade da premissa “necessidade de rápido MM sem MC” apresentada por Persson e Savulescu (2008). A conclusão aponta na direção de que o MC pode aumentar ligeiramente o acesso ao MM, sendo necessário que a filosofia amplie o debate ético acerca dos avanços do conhecimento científico sobre a rede cerebral (Brainet) e a Inteligência Artificial.

**Palavras-chave:** Bioética, melhoramento cognitivo e melhoramento moral.

### **Abstract**

There are bioethical debates about what should be the priority of scientific agenda in reference of cognitive enhancement (CE) and moral enhancement (ME). We have the goal of promoting the debate about the following question: what is the relation between CE and ME? The utilized methodology is mostly the qualitative theoretical research and, in isolated cases, statistical. We utilize the logic to the analysis of the truth of the premise “need of a rapid moral enhancement, without cognitive enhancement” presented by Persson and Savulescu (2008). The conclusion suggest in the direction that CE may increase slightly the access to ME, requiring that the philosophy expands the developments of scientific knowledge about Brainet and Artificial Intelligence.

**Keywords:** Bioethics, cognitive enhancement and moral enhancement.

---

<sup>1</sup> Mestre em filosofia pela UFRGS

## 1. Introdução

Para a nossa metodologia fazemos o uso do que Tugendhat chama de metodologia de primeira pessoa. Uma metodologia que antes de trazer o que determinados filósofos disseram a respeito de um tema, está mais interessada no tema em si.

Uma pessoa A, por exemplo, um filósofo antigo, disse ou escreveu isto e aquilo, que pode ser chamado de p. B, o historiador ou filósofo atual, tem então duas possibilidades de se referir a isso. Ele pode relatar o que A disse, e a isso também pertence a justificação que ele deu para p. No entanto, B também pode perguntar se p está justificado. A primeira possibilidade é o que chamo de perspectiva de terceira pessoa (...). Outra possibilidade é o que chamo de perspectiva da primeira pessoa. (TUGENDHAT, 2013, p. 181).

Seguindo essa perspectiva de primeira pessoa, relacionaremos autores de diferentes campos de estudo (Filosofia, História, Economia e Neurociência) que julgamos tratar sobre o mesmo tema sob diferentes enfoques. De tal sorte que sua justificativa é relevante também para nossos apontamentos.

Pergunto-me em que medida (...) eu estava autorizado a relacionar entre si, de modo tão simples, pensamentos de tradições diferentes. Assim como em minha demanda de justificações, posso me ocupar de um filósofo antigo qualquer, tenho de conseguir relacionar as justificativas daqueles filósofos que pertencem a culturas diferentes, contanto é claro, que eu pense que eles falam sobre a mesma coisa. Obviamente, posso ser contestado nessa pressuposição. (TUGENDHAT, 2013, p. 185).

Essa escolha deve-se a nossa preocupação em avaliar como inteligência e moral se relacionam. Mais do que a preocupação com as tradições filosóficas, o tema será avaliado com a intenção de verificar se é verdadeiro que o melhoramento cognitivo tenha impacto sobre o melhoramento moral.

Parece que o “desejo humano de adquirir novas capacidades é tão antigo quanto a própria espécie. Nós sempre buscamos expandir os limites da nossa existência, seja social,

geográfica, ou mentalmente”<sup>2</sup> (BOSTROM<sup>3</sup>, 2005, p.1, T.N.<sup>4</sup>). Esse desejo tem permitido um avanço recente em nossas capacidades. “A ciência começou a alcançar a especulação. A ficção científica de ontem está se tornando o fato científico de hoje — ou, ao menos, em uma projeção realística para um futuro não distante.”<sup>5</sup> (BOSTROM, 2005, p.6, T.N.). Caberia à filosofia a missão de discutir quais desejos a tecnologia pode propor-se a realizar?

## **2. Relação entre sistema cognitivo e concepção moral**

Há muitos conceitos de moral. Destacaremos duas posições: o utilitarismo e a posição que defende que os valores do altruísmo e do senso de justiça são fundamentais para a moral.

Para a vertente que defende o utilitarismo (como é o caso de Singer 2005 e Greene 2014) o que deve ser levado em conta para considerar o que é moral é o resultado total da escolha. “Utilitarismo diz que o que nós devemos fazer é o que quer que produza as melhores consequências no total para todos interessados. [...] Em outras palavras, nós devemos fazer o que quer que promova o bem maior.”<sup>6</sup> (GREENE, 2014, p. 107, T.N.).

Persson e Savulescu sustentam o valor do altruísmo para agir moralmente. “De acordo com nossa visão preferida, o núcleo de nossas disposições morais compreende, em primeiro lugar, uma disposição para o altruísmo, simpatizar com outros seres, querer que suas vidas sejam boas e não más, para seu próprio bem.”<sup>7</sup> (PERSSON & SAVULESCU, 2008, p. 168, T.N.). Esses autores também defendem a importância do senso de justiça. “Em segundo

---

<sup>2</sup> “The human desire to acquire new capacities is as ancient as our species itself. We have always sought to expand the boundaries of our existence, be it socially, geographically, or mentally.”

<sup>3</sup> Filósofo sueco, PhD na London School of Economics (2000), faz parte da lista do topo mundial de pensadores FP Top 100 Global Thinkers [Prospect](#).

<sup>4</sup> Tradução Nossa (T.N.) dos textos utilizados do inglês para português.

<sup>5</sup> “Science had begun to catch up with speculation. Yesterday’s science fiction was turning into today’s science fact – or at least into a somewhat realistic mid-term prospect.”

<sup>6</sup> “Utilitarianism says that we should do whatever will produce the best overall consequences for all concerned. [...] In other words, we should do whatever promotes the greater good.”

<sup>7</sup> “According to our preferred view, the core of our moral dispositions comprises, first, a disposition to altruism, to sympathize with other beings, to want their lives to go well rather than badly for their own sakes.”

lugar, há um conjunto de disposições que o senso de justiça ou igualdade origina”<sup>8</sup> (PERSSON & SAVULESCU, 2008, p. 169, T.N.).

No âmbito da questão do melhoramento, Vilaça<sup>9</sup> e Dias<sup>10</sup> (2013) defendem que devemos respeitar a capacidade da escolha hermenêutica de cada indivíduo.

Os indivíduos não devem estar sob um imperativo melhorador como algo unívoco, objetivo, obrigatório e universal, mas devem poder escolher, dentre os meios disponíveis, de acordo os parâmetros que envolvem fatores subjetivos, revelando que garantir a liberdade de escolha hermenêutica é um modo adequado de regular o melhoramento humano biotecnocientífico. (p. 83).

Esses autores não defendem um conceito de moral, mas fica claro que o princípio da liberdade de escolha hermenêutica é importante para regular o melhoramento.

Se queremos sugerir uma rota de reflexão rumo a uma elaboração de resposta à pergunta: o MC é acompanhado de MM? Devemos procurar se há relação entre sistema cognitivo e concepção moral. Proponho o experimento mental: compare-se o indivíduo médio contemporâneo (chamaremos de Joana) com, por exemplo, o indivíduo médio da Roma Antiga (chamaremos de Zorba). (a) Haverá diferença em termos cognitivos? (b) Haverá diferença no conjunto de crenças morais?

Em termos biológicos, os dois indivíduos são dotados de cérebros cujas diferenças biológicas são desprezíveis. Entretanto fica difícil argumentar que não haja diferença na educação cultural. Julgando apenas pelo fato de que há um abismo entre o percentual mundial de indivíduos com mais de 15 anos de idade alfabetizados, em ambos sexos, na idade contemporânea: 85% (THE WORLD BANK, 2010), frente a estimativa feita para o período

---

<sup>8</sup> “Secondly, there is a set of dispositions from which the sense of justice or fairness originates.”

<sup>9</sup> Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva - PPGBIOS (PPG em associação: UFRJ/FIOCRUZ/UFF/UERJ).

<sup>10</sup> Professora titular do programa de pós-graduação em Filosofia e do programa interinstitucional e interdisciplinar de pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva da UFRJ.

da antiguidade clássica: “que divergem de 20 - 30% alfabetização masculina e menos de 10% alfabetização feminina.”<sup>11</sup> (HARRIS<sup>12</sup>, 2009, p. 266, T.N.).

Decorrente dessa lacuna entre a alfabetização de nossos indivíduos médios podemos responder (a) com: sim, há diferença. Se considerarmos a média estatística Zorba teria de 70 a 80% de probabilidade de ser analfabeto e Joana de 85% de ser alfabetizada, portanto:

X.  $\text{sistemacognitivo}_{\text{Zorba}} < \text{sistemacognitivo}_{\text{Joana}}$

Estamos utilizando aqui a hipótese óbvia de que alfabetização equivale à vantagem cognitiva. X afirma, de forma simplificada, que: na passagem de certo período histórico, a chance estatística de possuir vantagem cognitiva aumenta com o tempo. Essa vantagem cognitiva não pode ser explicada evolutivamente, pois o número de gerações é pequeno neste espaço de tempo, portanto, a explicação deve ser antropológica.

No nosso experimento mental, responder (b) é mais complicado do que (a): o que era moralmente aceito na época de Zorba e o que é moralmente aceito na época de Joana? Como são vistas por ambos questões como: a escravidão é admissível? Quem tem direito a voto na democracia? Quais penas são admissíveis para quem comete quais crimes? Pode haver igualdade entre os sexos? É óbvio que uma comparação da história Contemporânea com a história Antiga chegaria a conclusão de que:

Y.  $\text{concepçãomoral}_{\text{Zorba}} < \text{concepçãomoral}_{\text{Joana}}$

Se X e Y, são verdadeiras, ou de fato a cognição está correlacionada com a moral, ou então essas duas variáveis (sistema cognitivo e concepção moral) coincidem por acaso.

Um sistema cognitivo menos complexo terá mais dificuldade em conceber melhores valores morais? A oposição à relação “X aumenta a probabilidade de Y” pode argumentar que um tolo seria capaz de desempenhar ações que demonstram valores morais superiores, embora não possua retórica suficiente para convencer outros disso. Temos que ressaltar que

---

<sup>11</sup> “diverge from the 20 - 30% male literacy and the less than 10% female literacy.”

<sup>12</sup> Historiador britânico, desde 2000, é diretor do Columbia's Center for the Ancient Mediterranean, que ele co-foundou. Recebeu em 2008 o Distinguished Achievement Award.

há outros fatores que influenciam mais fortemente as concepções morais do que a cognição supostamente influencia.<sup>13</sup>

Ian Morris<sup>14</sup> pode lançar uma luz sobre a questão. De acordo com o Review de Alberto Bisin, com respeito aos valores morais ao longo da mudança histórica dos modos de produção:

O livro contém uma análise cuidadosa de como o modo de produção de caçador-coletor induz valores igualitaristas e atitudes relativamente favoráveis quanto a resoluções violentas de conflitos, enquanto a agricultura induz valores hierárquicos e atitudes menos favoráveis em relação à violência, e, por sua vez o modo de produção baseado em combustíveis fósseis (isto é, industrial) induz valores igualitários e atitudes não violentas.<sup>15</sup>(BISIN, 2015, p. 1, T.N.).

O modo de produção industrial, de acordo com Morris, apresenta vantagens morais frente aos modos de produção caça-coleta e agrícola. A relação é feita entre modos de produção e valores morais. O modo de produção mais sofisticado requer sistemas cognitivos mais complexos e (coincidentemente?) é o modo de produção que induz a “valores igualitários e atitudes não violentas”.

A criação dos valores morais depende da criação de “(...) certos tipos de instituições, isto é, inclusivas e não extrativas, são causas fundamentais de desenvolvimento e prosperidade”<sup>16</sup> (BISIN, 2015, p. 9, T.N.). Essas instituições das quais se fala só puderam estabelecer-se através de uma cultura empreendedora por trás do modo de produção.

---

<sup>13</sup> Joshua Greene (2014) mostra que fatores culturais têm um impacto mais forte (que se sobressaem aos fatores cognitivos) no sentido de justiça e vontade de compartilhar. Essa relação é especialmente nítida no capítulo “Cooperation, on what terms?”, (p. 69).

<sup>14</sup> Historiador britânico, recebeu seu PhD na Cambridge University.

<sup>15</sup> “the book contains a careful analysis of how the hunting-gathering mode of production induces egalitarian values and relatively favorable attitudes towards violent resolution of conflicts, while farming induces hierarchical values and less favorable attitudes towards violence, and in turn the fossil fuel (that is, industrial) mode of production induces egalitarian values and non-violent attitudes.”

<sup>16</sup> “certain kinds of institutions, that is, inclusive and non-extractive, are the fundamental causes of development and prosperity.”

Indiretamente podemos perceber que existe relação entre as características relativas ao modo de produção burguês e maior complexidade intelectual. A Revolução Industrial só foi possível graças a um desenvolvimento científico que, por sua vez, requer um sistema cognitivo mais complexo. Apesar de não ser apontada explicitamente a relação que estamos traçando aqui, implicitamente podemos percebê-la, como no seguinte trecho:

(...)é sem dúvida o caso que a cultura burguesa, um conjunto de traços culturais que incluem uma forte ética de trabalho, atitudes para inovação e empreendedorismo, a habilidade de aceitar retornos diferidos (ou seja, uma atitude favorável ao investimento), tem sido todos instrumentais na evolução de instituições inclusivas na Inglaterra.<sup>17</sup> (BISIN, 2015, p. 11, T.N.).

Dentre as características apontadas a “atitude para inovação” pressupõe mais inteligência. Para ser capaz de inovar é necessário superar as soluções apresentadas anteriormente para os problemas. Não é possível inovar com sucesso sem conceber ideias melhores que as antecedentes. Uma inovação baseada em um modelo inferior tende ao fracasso. Dessa interpretação da história, poderíamos dizer que sistemas cognitivos melhores possibilitam a mudança do modo de produção. E, de acordo com Morris, o modelo de produção de combustíveis fósseis é o que retém “valores igualitários e atitudes não violentas” em contraposição com os modelos de produção anteriores.

Esse foi um estudo do ponto de vista histórico que suporta a hipótese que o progresso dos sistemas de produção possibilitado – entre outros fatores – pela inteligência, acarretou uma mudança moral.

Do ponto de vista econômico e estatístico temos uma análise da sociedade contemporânea norte-americana que aponta para uma relação entre redução da criminalidade (indiretamente ligada a concepções morais) com o aumento da educação (relacionada com sistema cognitivo). “Um ano escolar extra resulta em um 0,1 ponto percentual de redução na

---

<sup>17</sup> “It is arguably the case that bourgeois culture, a set of cultural traits which includes a strong work-ethic, attitudes for innovation and entrepreneurship, the ability to accept deferred returns (that is, an attitude favorable to investment), have all been instrumental in the evolution of more inclusive institutions in England.”

probabilidade de encarceramento para brancos, e 0,37 ponto percentual de redução para negros”<sup>18</sup> (LOCHNER<sup>19</sup> e MORETTI, 2003, p.8, T.N.). No Brasil, técnicos do IPEA, afirmam com base em evidências empíricas que para “cada 1% a mais de jovens entre 15 e 17 anos nas escolas, há uma diminuição de 2% na taxa de homicídio do município” (CERQUEIRA, 2016, p. 13). No âmbito do estudo de Lochner e Moretti para os EUA e do IPEA para o Brasil, podemos estipular que vantagens ao sistema cognitivo, possivelmente se traduziriam em alguma melhora moral.

A maior parte dos crimes relacionados com déficit educacional são crimes de rua, associados à violência física. “Os maiores impactos da educação são associados com assassinato, assalto e roubo de veículo” (LOCHNER e MORETTI, 2003, p.1, T.N.)<sup>20</sup>. Crimes que não tem relação direta com violência física (corrupção, estelionato, etc.) não sofrem alteração com a escolaridade. “Crimes de colarinho branco diminuem menos (ou aumentam) com idade e educação”<sup>21</sup> (LOCHNER, 2004, p. 1, T.N.).

Devemos ter em mente, entretanto que “como condição para a posse das virtudes o conhecimento pouco ou nenhum peso tem” (ARISTÓTELES, p. 34, 1991). Aqui mesmo o “pouco” já nos satisfaz, no entanto a tese de que o conhecimento não tenha peso para a posse das virtudes já não é coerente com os argumentos que traçamos. Na pior das hipóteses, ao menos, temos que, se não auxilia para a posse das virtudes, fica excluída a ideia de que a prejudique.

Este assunto merece ser melhor estudado, pois ainda não é possível chegar a conclusões com base na análise que apresentamos. A relação de que trata esta seção é importante no que tange ao tema deste artigo, pois se é verdadeiro que X aumenta a probabilidade de Y, logo MC aumenta a probabilidade de MM. Mesmo que essa relação seja

---

<sup>18</sup> “One extra year of schooling results in a .10 percentage point reduction in the probability of incarceration for whites, and a .37 percentage point reduction for blacks.”

<sup>19</sup> Economista nascido nos EUA Professor e Director, CHCP (Centre for Human Capital and Productivity). Canada Research Chair em Human Capital and Productivity. Ph.D. University of Chicago, 1998.

<sup>20</sup> “The biggest impacts of education are associated with murder, assault, and motor vehicle theft.”

<sup>21</sup> “White collar crimes decline less (or increase) with age and education.”

considerada correta histórica e estatisticamente (temos indícios que apontam ser esse o caso), ainda não significa que todos os indivíduos que tiverem MC farão obrigatoriamente melhores escolhas morais, um sujeito com grandes capacidades cognitivas não está livre de cometer graves ofensas morais.<sup>22</sup>

### 3. Qual deve ser a prioridade da agenda científica?

De acordo com Persson<sup>23</sup> e Savulescu<sup>24</sup> a prioridade deve ser MM. Sem MM, o MC não poderá ser buscado ou empregado, como podemos extrair da afirmação (i):

E, mesmo se, a utilidade esperada de melhoramento cognitivo supere sua esperada desutilidade, poderão haver razões importantes para não buscá-los ou empregá-los, razões que estão ligadas em última análise com a sobrevivência da própria humanidade.<sup>25</sup> (PERSSON e SAVULESCU, 2008, p. 163, T.N.).

Para descobrir novas formas de MM, no entanto temos a seguinte declaração (ii): “Nós estamos em necessidade de rápido melhoramento moral, mas tal melhoramento apenas poderá se efetivar se significativo avanço científico for feito”<sup>26</sup> (Persson e Savulescu, 2008, p. 173, T.N.). Mesmo que  $\neg(X \text{ aumenta a probabilidade de } Y)$  e que, portanto  $\neg(\text{MC aumenta a probabilidade de MM})$ , apenas será possível MM com um aumento da inteligência, seja por melhoramento ou pelos métodos que não envolvem intervenção biomédica.

---

<sup>22</sup> Inclusive, os recentes crimes de corrupção revelados pela famosa operação Lava Jato, exigem grande capacidade intelectual dos criminosos.

<sup>23</sup> Filósofo sueco, professor na Göteborgs universitet desde 2004. Consultor de pesquisa no Oxford Uehiro Center for Practical Ethics.

<sup>24</sup> Filósofo australiano Diretor do Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics. Em 2009 recebeu o prêmio Distinguished Alumni Award pela Monash University. Em 2009 também foi anunciado como o vencedor na categoria Pensador no Emerging Leaders Awards do jornal *The Australian*.

<sup>25</sup> “And even if the expected utility of cognitive enhancement outweighs its expected disutility, there may be important reasons not to pursue or employ it, reasons to do ultimately with the very survival of humanity itself.”

<sup>26</sup> “we are in need of a rapid moral enhancement, but such an enhancement could only be effected if significant scientific advances were made.”

**4. Redução ao absurdo<sup>27</sup> das premissas de Persson e Savulescu retiradas do artigo de 2008**

1. MC sem MM é perigoso para a sobrevivência da humanidade. (i)
2. Necessidade de rápido MM &  $\neg$ MC. (1 & ii)
3. Não temos MM. (ii)
4. Para termos rápido MM precisamos de significativo avanço científico rápido (ii)
5. Para termos avanço científico rápido precisamos evoluir cognitivamente. (4)
6. Necessidade de MC. (5)
7. Necessidade de rápido MM,  $\neg$ MC & necessidade de MC. (2 & 6)
8.  $\neg$ MC & necessidade de MC é absurdo (7), logo necessidade de rápido MM requer MC (2 é falsa).

Se 1 é verdadeiro é uma infelicidade, pois não teremos rápido MM sem usar o MC. Chegamos a essa conclusão usando as premissas que o próprio artigo de Persson e Savulescu fornecem. Se o MC é perigoso, é um risco que não temos opção de não correr se queremos alcançar rapidamente MM, como eles sustentam. E a alternativa: esperar MM por vias tradicionais implica que correremos os mesmos riscos associados ao avanço científico durante um período de tempo maior.

O apontamento que nos levou para a argumentação usada nesta seção veio da crítica apresentada por John Harris<sup>28</sup> contra o artigo de Persson e Savulescu de 2008, em especial no seguinte trecho:

---

<sup>27</sup> O argumento por redução ao absurdo foi articulado com o auxílio do professor Marco Antonio Oliveira de Azevedo.

<sup>28</sup> Filósofo e bioeticista britânico, Professor e Diretor do Institute for Science, Ethics and Innovation na University of Manchester. Premiado com FMedSci e FRSA.

Ironicamente, e talvez causando a autoderrota, teria que ser a biotecnologia e possivelmente biotecnologia melhorada cognitivamente, que nos daria o poder para nos automodificar a ponto de perdermos nossa liberdade de inovar em biotecnologia<sup>29</sup> (HARRIS, 2011, p. 111, T.N.).

A ironia apontada por John Harris nos chamou a atenção para a dificuldade de suportar o ponto da premissa 2.

### **5. Reflexões sobre a Máquina Deus**

Um provocativo experimento mental é proposto no artigo que Persson e Savulescu escrevem em resposta à crítica de John Harris imaginando que no ano de 2050 teria sido concebida uma Máquina Deus.

NGM, ou neurônios geneticamente modificados, contém ‘nanosinalizadores’ – estes indicam quando a atividade está ocorrendo em um único neurônio. NGMs emitem ‘assinaturas’ de luz e estes NGMs podem ser controlados via luz precisamente no mesmo alcance, não visível ao olho humano.<sup>30</sup> (PERSSON e SAVULESCU, 2012, p. 412, T.N.).

Nenhum pesquisador está trabalhando atualmente em nada parecido com a Máquina Deus. Tal “assinatura de luz” desafia as leis físicas, vejamos o porquê: luz não visível ao olho humano pode ser ultravioleta ou infravermelho. Luz ultravioleta, ou qualquer outra onda eletromagnética de maior frequência causaria dano ao tecido cerebral, provocando câncer com a longa exposição.

O resto do espectro eletromagnético que não está descartado pelo risco de câncer também apresenta problemas. O infravermelho (a luz não visível que nos resta avaliar) resultaria em um grande complicador. O corpo humano emite naturalmente luz infravermelha, como qualquer corpo quente. O sinal do “nanosinalizador” se confundiria com as ondas emitidas naturalmente pelo corpo humano. Identificar o que é sinal e o que é

---

<sup>29</sup> “Ironically and perhaps self-defeatingly it would have to be biotechnology, and possibly cognitively enhanced biotechnology, that would give us the power to engineer ourselves into losing our freedom to innovate in biotechnology”.

<sup>30</sup> “GMNs, or genetically modified neurons, contain ‘nanosignalers’ – these indicate when activity is occurring in a single neuron. GMNs emit ‘signatures’ of light and these GMNs can be controlled via light in precisely the same range, not visible to the human eye.”

ruído seria impraticável. O sinal teria que ser muito forte, com respectivo aquecimento da matéria cerebral. Mesmo se fôssemos para outras frequências que os autores não consideram, há dificuldades proibitivas ao projeto. Além disso, não estamos cientes de ao menos um grupo de cientistas trabalhando em neurônios modificados geneticamente que funcionem como “nanosinalizadores”. Uma alteração do projeto tal como descrito seria obrigatória.

A Máquina Deus “apenas interveio na ação humana para prevenir a ocorrência de grave dano, injustiça ou outro comportamento profundamente imoral”<sup>31</sup> (PERSSON e SAVULESCU, 2012, p. 413, T.N.). Tal máquina terá outro grave problema técnico a ser resolvido, problema que apenas recentemente tem recebido atenção científica, isso é: implementar software com a capacidade de tomar decisões morais.

Para resolver este problema técnico os autores lançam mão de uma fantástica façanha. “Isto envolveu a construção do mais poderoso, autodidata e autodesenvolvido computador bioquântico jamais construído, chamado Máquina Deus”<sup>32</sup> (PERSSON e SAVULESCU, 2012, p. 412, T.N.).

Hoje temos condição de acompanhar a atividade de milhares pontos nervosos “Dezenas de centenas de filamentos flexíveis de metal como fios de cabelo, podem ser implantados no cérebro de roedores e macacos respectivamente (SCHWARZ, LEBEDEV et al. 2014)”<sup>33</sup> (NICOLELIS<sup>34</sup> e CICUREL<sup>35</sup>, 2015, p. 10, T.N.) Para a Máquina Deus acompanhar em tempo real a atividade de todos os cérebros humanos do mundo inteiro o que

---

<sup>31</sup> “It only ever intervened in human action to prevent great harm, injustice or other deeply immoral behaviour from occurring.”

<sup>32</sup> “This involved construction of the most powerful, self-learning, self-developing bioquantum computer ever constructed called the God Machine.”

<sup>33</sup> tens to hundreds of hair-like, flexible metal filaments, known as microelectrodes, can be implanted in the brains of rodents and monkeys respectively (Schwarz, Lebedev et al. 2014)”

<sup>34</sup> É um neurocientista brasileiro, médico e lobista. Faz parte das Instituições Duke University e é co-fundador e diretor do International Institute for Neuroscience of Natal. Em 2010, recebeu o NIH Director's Pioneer Award. Em 2011 foi apontado pelo Papa Bento XVI como um membro ordinário da Pontifical Academy of Sciences.

<sup>35</sup> Matemático e Filósofo egípcio. Trabalhou no Blue Brain Project.

seria necessário? Apenas por curiosidade faremos um cálculo para avaliar a razoabilidade da proposta da Máquina Deus.

Em 2045, de acordo com a projeção mediana da população será aproximadamente  $9,5 \pm 1$  bilhões de pessoas (NAÇÕES UNIDAS, 2015). Para cada ser humano monitorado pela Máquina Deus teremos que receber informações de todas células do córtex cerebral, no mínimo.

Vejamos o que sabemos sobre nosso cérebro:

Nós encontramos que o cérebro adulto masculino, idade ~50 anos ( $n = 3$ ) ou 70 anos ( $n = 1$ ), pesando  $1,508.91 \pm 299.14$  g, contém em média  $170.68 \pm 13.86$  bilhões de células. Dentre elas  $85.08 \pm 6.92$  bilhões de células são localizadas no cerebelo,  $77.18 \pm 7.72$  bilhões estão no córtex cerebral (incluindo ambas matéria cinzenta e matéria branca), e  $8.42 \pm 1.50$  bilhões de células são encontradas nas regiões remanescentes.<sup>36</sup> (AZEVEDO<sup>37</sup> et. al., 2009, p. 535, T.N.).

O número de cálculos necessários é bem superior ao número total de células ( $1,7 \pm 0,1 \times 10^{11}$  células), de acordo com Dharmendra S. Modha<sup>38</sup> “Um computador comparável ao cérebro humano, ele acrescenta, precisaria ser capaz de realizar mais do que 38 mil trilhões de operações por segundo e conter 3,586 terabytes de memória”<sup>39</sup> (GREENEMEIER, 2009,T.N.). Sendo assim o número de cálculos que a Máquina Deus teria que acompanhar é muito maior do que o número de cálculos de um cérebro por segundo ( $3,8 \times 10^{16}$ ) multiplicado pelo número de pessoas em 2045 ( $9,5 \times 10^9$ ) isso resulta em, aproximadamente  $3,28 \times 10^{26}$  cálculos por segundo. Há autores que põe em dúvida que o funcionamento do cérebro animal ou humano possa ser resumido a um algoritmo (veremos a oposição a este

---

<sup>36</sup> We find that the male human brain, aged ~50 years ( $n = 3$ ) or 70 years ( $n = 1$ ) and weighing  $1,508.91 \pm 299.14$  g, contains on average  $170.68 \pm 13.86$  billion cells. Among these,  $85.08 \pm 6.92$  billion cells are located in the cerebellum,  $77.18 \pm 7.72$  billion cells are in the cerebral cortex (including both gray and white matter), and  $8.42 \pm 1.50$  billion cells are found in the remaining regions.

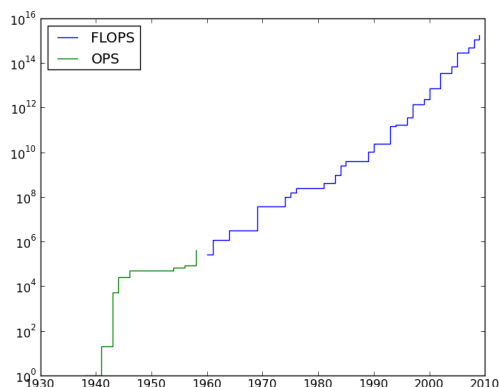
<sup>37</sup> Brasileiro, Professor Doutor de Patologia na Faculdade de Medicina Veterinária e Zootecnia da Universidade de São Paulo. Em 2002 tornou-se Honorary Member, do Department of Pharmacology and Therapeutics - LSU.

<sup>38</sup> Cientista indiano americano que gerencia e é investigador principal do grupo Cognitive Computing da IBM Almaden Research Center.

<sup>39</sup> “A computer comparable to the human brain, he added, would need to be able to perform more than 38 thousand trillion operations per second and hold about 3,584 terabytes of memory”

computacionalismo na seção 7). Aceitemos, por ora, que a suposta Máquina Deus teria que fazer apenas  $3,28 \times 10^{26}$  cálculos por segundo para ser capaz de prever as ações de todas as pessoas do mundo (hipótese MD<sup>40</sup>).

O supercomputador mais poderoso de nov. de 2015, Tianhe-2, é capaz de “uma performance de 33.86 petaflop/s (quadrilhões de cálculos por segundo)” <sup>41</sup>(TOP 500 THE LIST, 2015, T.N.). O Tianhe-2 calcula  $33,86 \times 10^{15}$  flop por segundo, sendo assim teremos que construir um supercomputador com aproximadamente  $9,675 \times 10^9$  vezes mais capacidade de processamento para satisfazer a hipótese MD para a população mundial prevista para 2045.



Supondo que os supercomputadores continuarão com uma taxa de crescimento de processamento constante a partir de 1970, baseando-nos no gráfico logarítmico abaixo<sup>42</sup> que plota o processamento, em Flops, do computador mais veloz (eixo vertical: y) com o passar dos anos (eixo horizontal: x). Considerando os dois pontos ( $x_1 = 1970$ ;  $y = 10^6$  e  $x_2 = 2010$ ;  $y_2 = 10^{15}$  a cada 40 anos o processamento aumenta  $10^9$  vezes.

Proporcionalmente, a cada 30 anos o processamento crescerá  $10^{6,75}$ , ou aproximadamente 5,6 milhões de vezes (menos do as  $9,675 \times 10^9$  vezes o processamento do Tianhe-2, necessário para satisfazer a hipótese MD). De tal sorte que podemos prever que o supercomputador mais poderoso de 2045 estará aquém aproximadamente 1720 vezes do que a hipótese MD. Esses cálculos apontam que o supercomputador que seria necessário para a

<sup>40</sup> Esta hipótese requer o mínimo de processamento imaginável. Hipóteses mais realistas requererão maior processamento.

<sup>41</sup> “a performance of 33.86 petaflop/s (quadrillions of calculations per second)”

<sup>42</sup> retirado da Wikimedia Commons, fornecida pelo Lucaswilkins) <<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Supercomputing-rmax-graph.png>> este arquivo é disponível sob Creative Commons CC0 1.0 Universal Public Domain Dedication

Máquina Deus (que satisfaz a hipótese MD) provavelmente não estará disponível, mantida a atual taxa de aumento de processamento dos computadores

A liberdade, constrangida por valores morais, é uma das características que, de alguma forma, nos torna humanos. Um computador com liberdade para aprender sozinho e se autodesenvolver (semelhante a um ser humano), sem que esta liberdade seja constrangida por valores morais, pode ser uma receita para o desastre<sup>43</sup>. Assim teríamos que encontrar uma maneira de programar valores morais numa máquina, já que é inconcebível moderá-la manualmente.

Salientamos os problemas técnicos para mostrar que a Máquina Deus é mais um experimento mental do que algo que estaria disponível em 2050. Mesmo com alterações significativas no projeto, existem dúvidas sérias quanto à sua factibilidade. Digamos que, de alguma forma, os problemas técnicos sejam resolvidos e a Máquina Deus de fato possa acabar com os “comportamentos imorais”. Nesse cenário, a Máquina Deus pode ser aceita? Estaríamos dispostos a deixá-la limitar nossa liberdade, mesmo que com o intuito de impedir atos imorais?

A posição de Persson e Savulescu propõe remanejar a responsabilidade de agir moralmente, que é do indivíduo, para os fabricantes da Máquina Deus que decidirá por ele, caso este resolva agir imoralmente. Parte-se do princípio de que os homens fracassam moralmente, por não serem tão bons quanto gostariam. A hipotética Máquina Deus resolveria o problema por impedir ações imorais (de acordo com seu conceito). Resolveria o problema se e somente se a Máquina Deus funcionasse de forma perfeita. Discutimos o que poderia dar errado por questões técnicas, agora discutiremos brevemente o que poderia dar errado por questões filosóficas.

---

<sup>43</sup> A experiência da empresa Microsoft — o chatbot de código livre @TayandYou (também chamada Tay) conectado ao Twitter — nos mostra o risco de dar liberdade total a um software que aprende sozinho. O software aprendeu com os usuários a se comunicar de forma racista, sexista, pornográfica e por último fazendo apologia às drogas (não havia moderadores para bloquear seus tweets).

Primeiro, retirar a responsabilidade da moralidade das ações dos indivíduos para entregá-la aos fabricantes da Máquina Deus significa retirar a liberdade pessoal de escolha hermenêutica – para Vilaça e Dias fazer isso vai contra um princípio fundamental. Se adotarmos a posição de que a moral não pode prescindir dessa liberdade, decorre que a criação da Máquina Deus viola tal princípio. Segundo, os fabricantes da Máquina Deus são humanos, o motivo de adotar a Máquina Deus parte do princípio de que não podemos confiar na moralidade das ações de indivíduos com as ferramentas tecnológicas atuais, então menos motivos temos para podermos confiar nos fabricantes que estão de posse de tal tecnologia.

## 6. Rede cerebral (Brainet)

As questões que terminam a seção 6 talvez não precisem de uma resposta, já que há ceticismo frente à possibilidade de simular o funcionamento do cérebro em computadores.

Enquanto nós certamente não duvidamos que o cérebro e outros organismos processam informação, uma série de argumentos listados abaixo refutam a noção de que tal processamento pode ser reduzido a algoritmos e ser simulado significativamente em um computador digital, ou qualquer outra Máquina de Turing, no que compete a esse assunto. <sup>44</sup>(NICOLELIS e CICUREL, 2015, p. 38, T.N.).

Destacaremos dois argumentos dos autores: primeiro, o Sistema Nervoso Central de um animal particular faz trocas com entidades externas (o ambiente a sua volta, por exemplo). Algo como a Máquina Deus teria que levar em conta, nos seus cálculos, variáveis externas ao cérebro e não está previsto o modo como abastecê-la com tais variáveis. Segundo, o cérebro tem a habilidade de se auto reorganizar constantemente, tanto no nível morfológico, quanto funcional. Mesmo que Persson e Savulescu proponham que a Máquina Deus “se autodesenvolve”, tal façanha não é simples.

Há um estudo que pode ser tão ambicioso quanto a Máquina Deus que já está em andamento. O trabalho no Nicolelislabs, situado no Duke University Medical Center começou

---

<sup>44</sup> While we certainly do not doubt that brains and other organisms process information, a series of arguments listed below refute the notion that such processing can be reduced to algorithms and be meaningfully simulated on a digital computer, or any other Turing Machine for that matter.

com a pesquisa da Interface Cérebro Máquina (ICM) com a motivação restaurar as funções motoras. Porém seu potencial podia se estender para além.

Por causa da sua relevância clínica potencial, a contribuição potencial da ICM para a pesquisa cerebral básica é frequentemente negligenciada. Por exemplo, estudo recentes indicam que ICMs podem levar a definição de vários novos modelos experimentais, focados na investigação de operações em tempo-real de circuitos nervosos no comportamento de animais.<sup>45</sup> (NICOLELIS, p. 418, 2003, T.N.).

De fato, o consórcio de pesquisa internacional não lucrativo Walk Again alcançou o objetivo de restaurar funções motoras. Além disso, o potencial previsto para essa pesquisa se estende muito além. Como prova disso, o Nicolelislab está atualmente trabalhando em algo que desafia os limites da mente.

Neurocientistas na Duke University introduziram um novo paradigma para ICMs que investigam como os cérebros de dois ou mais animais (sejam macacos ou ratos) podem ser ligados em rede para trabalhar como parte de um único sistema computacional para realizar tarefas motoras (em caso de macacos) ou cálculos simples (múltiplos cérebros de ratos).<sup>46</sup> (HALKIOTIS, p. 1, 2015, T.N.).

A cooperação entre indivíduos ligados por ICM pode funcionar monitorando os sinais produzidos por um animal, esse sinal serve de base para estimulação cerebral focal em um segundo animal e este por sua vez pode servir da mesma forma como base para a estimulação do primeiro. O estudo prático da Brainet “demonstra como grupos de cérebros de animais podem ser combinados para realizar uma variedade de simples tarefas computacionais.” (HALKIOTIS, p. 2, 2015, T.N.)<sup>47</sup>

As palavras de Bostrom na introdução do artigo se mostram verdadeiras. O que era do reino da ficção está passando para o reino da realidade. Questões filosóficas referentes ao

---

<sup>45</sup> “Because of their potential clinical relevance, the potential contribution of BMIs to basic brain research is often neglected. For example, recent findings indicate that BMIs might lead to the definition of various new experimental models, aimed at investigating the real-time operation of neural circuits in behaving animals.”

<sup>46</sup> “Neuroscientists at Duke University have introduced a new paradigm for brain- machine interfaces that investigates how the brains of two or more animals (either monkeys or rats) can be networked to work together as part of a single computational system to perform motor tasks (in the case of monkeys) or simple computations (multiple rat brains).”

<sup>47</sup> “demonstrates how groups of animals’ brains can be combined to perform a variety of simple computational tasks”

tema estudado emergem com facilidade do horizonte de possibilidades trazidos pela Brainet. Destacamos a seguinte questão: Brainet entre animais ou entre seres humanos é ético?

Visto que a pesquisa tem relevância como uma nova técnica que possibilita melhoramento e que existem técnicas não invasivas (GRAU et al., 2014) que podem obter resultados de pesquisa similares à pesquisa que utiliza animais, entendemos que as cobaias não-humanas não são extritamente necessárias.

Como o artigo trata de um tema que toca em questões de inteligência artificial, experimentos com animais e evolução moral é importante sinalizar qual a perspectiva que se está adotando em relação aos critérios de determinação de concerns morais.

O auge do antropocentrismo está associado com os nomes de Descartes, Bacon, Hobbes e Kant (BARATELA, 2014, p. 77). Para Hobbes, por exemplo, o critério que demarca os portadores de direitos é a capacidade da criatura de firmar um pacto. Como não há pactos com animais, o autor conclui que animais não podem ter direitos. Por outro lado, autores do movimento do direito dos animais, ao qual se incluem Singer e Regan, contestam o posicionamento antropocentrista.

A questão aqui não é saber se somos capazes de falar ou de raciocinar, de legislar e assumir deveres, mas se somos passíveis de sofrimento, se somos seres sensíveis. Nesta hipótese a capacidade de sofrimento e de ter sentimento são as características vitais que conferem, a um ser, o direito à igual consideração. (DIAS, 2006, p. 121).

O surgimento da inteligência artificial traz também um novo impasse. Se adotamos um posicionamento antropocêntrico de Hobbes, logo as máquinas que forem incapazes de firmar pactos conscientemente não podem ter direitos. Se adotamos o critério da capacidade de sofrimento e de ter sentimento para garantir direitos aos animais, é razoável que máquinas com tal capacidade também sejam merecedoras de direitos. Há necessidade de discutir o critério de demarcação para nos aproximarmos de um consenso nesse tema. Todavia objetivo do artigo é suscitar o debate e não encerrar a polêmica.

## 7. Conclusão

Na seção 2 estudamos a relação entre inteligência e moral, vimos indícios – através de um estudo histórico e de um estudo estatístico sobre a violência – de que MC pode influenciar ligeiramente, ou que pelo menos é concomitante com o MM. Reconhecemos, no entanto, que a inteligência não é o fator mais importante na formação dos valores morais.

Nas seções 3, 4 e 5 concluímos que o alcance rápido de técnicas para MM requer MC.

As seções 6 e 7 trataram do futuro do MC e MM através das novas tecnologias computacionais que envolvem o monitoramento da atividade elétrica cerebral e interação com computador. Enquanto a Máquina Deus não tem cientistas trabalhando em seu projeto diretamente, a ICM já se tornou realidade e a recente Brainet já apresenta resultados muito promissores e potencialmente arriscados. Consideramos que o tema do MC e MM merece mais pesquisa no campo da ética, frente ao crescente debate fomentado pelos avanços biomédicos e computacionais.

## 8. Referências bibliográficas:

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco ; Poética / Aristóteles ; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha.* — 4. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1991. — (Os pensadores ; v. 2)

AZEVEDO, Frederico A.C., CARVALHO, Ludmila R.B. GRINBERG, Lea t., FARFEL, José Marcelo, FERRETTI, Renata E.L. , LEITE, Renata E.P. , JACOB FILHO, Wilson, LENT, Roberto, & HERCULANO-HOUZEL, Suzana. Equal Numbers of Neuronal and Nonneuronal Cells Make the Human Brain an Isometrically Scaled-Up Primate Brain. *The Journal of Comparative Neurology* 513:532–541 (2009).

BARATELA, Daiane Fernandes. *Ética Ambiental e proteção do Direito dos Animais.* *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 9, n. 16, 2014.

BISIN, Alberto. *The Evolution of Value Systems: A Review Essay on Ian Morris' Foragers, Farmers, and Fossil Fuels.* New York University and NBER. 9 de out., 2015.

BOSTROM, Nick. *A History of Transhumanist Thought.* *Journal of Evolution and Technology*. Vol. 14 Issue 1, abr. de 2005.

CERQUEIRA, D. et. al. Indicadores Multidimensionais de Educação e Homicídios nos Territórios Focalizados pelo Pacto Nacional pela Redução de Homicídios. **Nota Técnica**, Brasília n. 18, maio de 2016. Acesso em: [http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota\\_tecnica/160510\\_notatecnica\\_diest\\_18.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/nota_tecnica/160510_notatecnica_diest_18.pdf)

DIAS, Edna Cardozo. Os animais como sujeitos de direito. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 1, n. 1, 2014.

GRAU, C., GINHOUX, R., RIERA, A., NGUYEN, T. L., CHAUVAT, H., BERG, M., AMENGUAL, J.L., PASCUAL-LEONE, A. & RUFFINI, G. (2014). Conscious brain-to-brain communication in humans using non-invasive technologies. *PLoS One*, 9(8), e105225.

GREENE, J. . *Moral tribes: Emotion, reason, and the gap between us and them*. Penguin. 2014.

GREENEMEIER, Larry . Computers have a lot to learn from the human brain, engineers say. Acessado em <<http://www.scientificamerican.com/blog/60-second-science/post.cfm?id=computers-have-a-lot-to-learn-from-2009-03-10>> em 22 de jul. de 2016.

HALKIOTIS, Susan . Neuroscientists demonstrate operation of the first network of brains (Brainets) in both primates and rodents. *Duke Press Release*. 9 de jul., 2015.

HARRIS, John. Moral enhancement and freedom. *Bioethics* vol.25, 2, p. 102-111, 2011.

HARRIS, William V. *Ancient Literacy*. Harvard University Press. 30 de jun., 2009 -\_History.

LOCHNER, Lance & MORETTI, Enrico. The Effect of Education on Crime: Evidence from Prison Inmates, Arrests, and Self-Reports. Department of Economics, University of Western Ontario and UCLA. Out. de 2003.

LOCHNER, Lance. Education, work, and crime: a human capital approach. *International Economic Review*. Volume 45, edição 3, páginas 811–843, ago. 2004.

NICOLELIS, Miguel. Brain–machine interfaces to restore motor function and probe neural circuits. *Nature Reviews Neuroscience*, edição 4, páginas 417-422. Maio 2003.

NICOLELIS, Miguel & CICUREL, Ronald .*The Relativistic Brain\_ How it works and why it cannot be simulated by a Turing machine*. Kios Press. 2015

PERRSON, Ingmar & SAVULESCU, Julian. The Perils of Cognitive Enhancement and the Urgent Imperative to Enhance the Moral Character of Humanity. J Applied Philosophy 2008.

\_\_\_\_\_. Moral enhancement, freedom and the God machine. The Monist, v. 95, n. 3, p. 399, 2012.

SINGER, Peter. Ethics and intuitions. The Journal of Ethics, v. 9, n. 3-4, p. 331-352, 2005.

TOP 500 THE LIST. Mannheim supercomputer statistics. Em <<https://www.top500.org/lists/2015/11/>> November 2015, acessado em 14 de mar. de 2016.

TUGENDHAT, Ernst. Egocentricidade e Mística: um estudo antropológico. Tradução Adriano Naves de Brito e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

UNITED NATIONS. World Population Prospects 2015. Population Division. 2015. Em <<http://esa.un.org/unpd/wpp/Graphs/Probabilistic/POP/TOT/>>, acessado em 14 de mar. de 2016.

WORLD BANK. Adult literacy rate, population 15+ years, both sexes (%). Acessado em <<http://data.worldbank.org/indicator/SE.ADT.LITR.ZS/countries/1W-BR?display=graph>>, em 24 de abr. 2016.

## A ARTE CRISTÃ COMO TENTATIVA DE SUPERAÇÃO DA FINITUDE DE ACORDO COM HEGEL

Ricardo de Oliveira Toledo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho é fruto de um estudo sobre a arte romântica cristã nos *Cursos de Estética* de George Wilhelm Hegel (1770-1831) e sua relação com a superação da finitude do ser humano. Sabendo que o tratamento da arte no filósofo alemão não pode se dar de forma isolada, o que se buscou foi correlacioná-la a outros elementos de seu sistema, como suas noções de racionalidade, absoluto, ideia e ideal. Mais do que simplesmente apresentar o pensamento de Hegel, procurou-se explicar sua leitura daquilo que ele chamou de arte romântica cristã a partir de correlações com certos aspectos da teologia cristã. São correlacionadas reflexões do texto à teologia do *Evangelho de João*, que versa sobre encarnação do verbo divino. Atenta-se para a problemática do amor, que, posteriormente, permearia a ética cristã, como se vê no discurso do apóstolo Paulo, que argumenta sobre o papel da comunidade eclesial como superação da individualidade dos cristãos. O recurso à teologia cristã aqui não tem a finalidade de interpretar exhaustivamente a perspectiva da arte cristã em Hegel, mas de contribuir como respaldo para reflexões.

**Palavras-chave:** Ideia, Ideal, Finitude, Amor.

**Abstract:** This study is the result of a study on the Christian Romantic art in *Aesthetics Courses* of George Wilhelm Hegel (1770-1831) and its relation to the overcoming the finitude of human being. Knowing that the treatment of art in the German philosopher cannot be given in isolation, it is correlated with other elements inside his system, as the notions of rationality, the Absolute, idea and ideal. Considering some correlations with certain aspects of Christian theology, more than simply to present the thought of Hegel, this study intends to explain the reflections about what he called Christian romantic art. Some reflections are correlated to the theology of the Gospel of John, which is about the incarnation of the divine word. The search for the problematic of love, which would later permeate Christian ethics, as seen in the discourse of the apostle Paul, which argues about the role of the ecclesiastical community as an overcoming of the individuality of Christians. The use of Christian theology here is not intended to interpreting exhaustively the Christian art in Hegel, but to contribute as support for reflections.

**Keywords:** Idea, Ideal, Finitude, Love.

### 1 Consideração sobre a finitude e o lugar da arte no sistema hegeliano

De acordo com Hegel, diferentemente dos demais animais, que são entes limitados e não podem transcender a seus limites ou, pelo menos, empreender tal finalidade, assim como

---

<sup>1</sup> Doutor em filosofia pela UERJ

não criam cultura, o ser humano é capaz de se tornar consciente da finitude de sua individualidade e dos limites que a constituem. Mais do que isso, pode pressupor que exista algo para além de sua finitude e que não seja meramente outra coisa igualmente finita. Para além da vida psicológica individual, isto é, enquanto espírito subjetivo, ou em sentido comum, que é o espírito de certa comunidade, o Espírito (*Geist*) absoluto é infinito. Além disso, sua trajetória em busca de seu reconhecimento e realização pode ser reconstituída lógica e historicamente. Assim, em sua dimensão histórica o Espírito é eterno, enquanto os indivíduos são mortais. O Espírito conservar-se diante da transitoriedade da vida dos indivíduos. Seguindo o raciocínio de Hegel:

O tempo é, no sensível, a negação. O pensamento é também a negação, mas a forma mais íntima e infinita dela, na qual todo ser se desfaz; em primeiro lugar, o ser finito, a forma definida. Mas a existência é, genericamente, limitada em seu caráter objetivo, e aparece, por isso, como um mero dado – algo imediato, uma autoridade –, sendo, em seu conteúdo, finita e limitada, ou servindo de limite para o sujeito pensante e para a infinita reflexão deste em si mesmo. Mas, antes, devemos observar que a vida que surge da morte é, ela mesma, apenas uma vida individual. Considerando-se a espécie como o real e o substancial nessa transição, a morte do indivíduo é o regresso da espécie à individualidade; a perpetuação da espécie, portanto, nada mais é do que a monótona repetição do mesmo modo de existência. [...] A forma determinada do espírito não morre naturalmente no tempo, mas é anulada na atividade de refletir a si mesma da consciência. [...] Na apreensão e compreensão da história, é primordial conhecer e refletir sobre essa transição. Um indivíduo atravessa, como uma unidade, diversos níveis culturais, e permanece o mesmo indivíduo. O mesmo acontece com um povo, até aquele nível que representa o nível universal de seu espírito (HEGEL, 2008, p. 71).

No pensamento de Hegel, a arte, a religião e a filosofia constituem partes de seu programa no qual o Espírito absoluto reconhece a si mesmo. A primeira não é vista como adorno da cultura humana, que tem a função de produzir prazer. Seu fim metafísico é mostrar na esfera da sensibilidade a essência do divino, do que é racional e inteligível. Logo, a arte faz a mediação entre o humano e o divino, manifestando na esfera humana da sensibilidade a dinâmica da racionalidade da realidade. A beleza passa a ser a apresentação perceptiva do Absoluto, mesmo que não em sua totalidade. A filosofia é a mais adequada para a expressão do Absoluto, pois é exclusivamente discursiva e conceitual, enquanto a arte é a menos apropriada pelo fato de se utilizar de meios sensoriais. Contudo, a arte, para Hegel, possui uma hierarquização que vai daquilo que é mais sensorial para o que é mais conceitual. Logo,

tem-se o seguinte sistema: a arquitetura, escultura, pintura, música e poesia, seguindo respectivamente para esta última como a que em maior medida é conceitual. Nesse viés, a poesia é a única dentre as demais artes capaz de expressar aquilo que é peculiar somente ao ser humano: seu pensamento, sua interioridade. Sendo o espírito pensamento em devir e a arte sua manifestação, ao pensar a arte o espírito pensa a si mesmo. Nisso reside o estatuto filosófico e científico da arte, no fato de que é nesse próprio pensar a si mesmo que se constitui filosofia. Por ser manifestação, mediação e conciliação, o produto da arte é um meio pelo qual o espírito, em seu itinerário, pode se perceber para além da exterioridade da matéria imposta pela natureza e ir em direção ao máximo de compreensão de si mesmo. Noutras palavras, ao tratar da arte, Hegel guarda em seu pensamento a clássica distinção entre o sensível empírico e o inteligível racional, algo que já pode ser visto em Platão. Porém, dizer que a arte manifesta a essência do divino não é o mesmo que crer que Hegel tinha em mente algo como a apresentação de uma divindade, e sim como manifestação de uma dinâmica racional e autoconsciente. Logo, a obra de arte passa a ser um instrumento de mediação entre o humano e o divino, tendo em vista o dinamismo da racionalidade do universo. A melhor arte é aquela que logra transmitir conhecimento da esfera divina, sendo a beleza o que com maior excelência apresenta na percepção o absoluto. A relação entre absoluto e o ser humano é central, já que é nela que este último procura transcender a sua finitude, intentando êxito ao aumentar sua autoconsciência como, por exemplo, quando incorpora mais elementos da própria cultura à sua experiência.

O trecho abaixo dá indícios claros de como Hegel pensa a arte como reconhecimento do homem como espírito autoconsciente, diferente dos demais animais.

Trata-se da diferença infinita que, por exemplo, separa o homem do animal. O homem é animal, mas mesmo em suas funções animais não permanece preso a um em-si como o animal, pois toma consciência delas, as reconhece e as eleva à ciência autoconsciente, tal como faz, por exemplo, com o processo da digestão. Por meio disso, o homem soluciona o limite da sua imediatez de existente em si, de tal modo que, pelo fato de saber que é animal, deixa de sê-lo e se dá o saber de si mesmo como espírito. – Se o em-si do estágio anterior, a unidade da natureza humana e divina, é elevada de uma unidade imediata para uma unidade consciente, então o verdadeiro elemento para a realidade deste conteúdo não é mais a existência

sensível e imediata do espírito, a forma humana corporal, mas a interioridade autoconsciente (Hegel, 2004, Vol. I, p. 94).<sup>2</sup>

De acordo com o filósofo de Stuttgart, o homem é mais divino que a natureza, tanto quanto o que é humano é mais divinizado do que aquilo que é natural. Uma obra de arte não é um produto da natureza (*naturen Produkt*), mas da atividade humana. É feita essencialmente para o homem, sendo extraída em maior ou menor grau do sensível, destinando-se aos sentidos humanos. A natureza impõe certos obstáculos para o fazer artístico, e o trabalho do artista é remover tais asperezas, dar Forma. A cultura é uma tentativa humana de superar os empecilhos que a natureza inflige, a começar pelas carências que ela atribui ao homem. Assim, dominar a natureza é superar deficiências. A arte é feita pelo homem e para o homem, e o artista consegue encarnar a humanidade no momento em que faz a arte. Sucintamente, o artista não é um eu isolado, nem uma consciência individual, mas tem que ser um nós coletivo.

## 2 O primeiro círculo da arte romântica: infinitude e encarnação

Sabe-se que para Hegel, “o belo corresponde à manifestação *adequada* da ideia na realidade sensível, enquanto ideal” (GONÇALVES, 2001, p. 19).<sup>3</sup> Por ideia se compreende a realização e efetivação de um conceito, sendo, assim, verdadeira e, simultaneamente, a verdade. Não é transcendente, mas encontra-se realizada em determinadas coisas particulares, como se observa na realização do ideal na arte. De semelhante modo, não é ainda um ideal, ou seja, aquilo que deve ser realizado, pois já está presente no real. O conceito é compreendido como aquilo que de antemão determina e distingue o que o contém. Não é derivado de simples abstrações de propriedades ou qualidades das coisas por meio do entendimento, pois está presente na própria constituição daquilo que é por ele determinado.

---

<sup>2</sup> Embora os anos de publicação das traduções por Marco Aurélio Werle dos volumes dos *Cursos de Estética* de Hegel sejam diferentes, preferiu-se aqui utilizar uma única datação, 2004, indicando em cada ocorrência o volume em que se encontra a referência.

<sup>3</sup> Enquanto para Kant a noção de belo corresponde tanto ao belo artístico quanto ao natural, na estética de Hegel, em virtude do princípio de que tudo que é espiritual é superior aos produtos da natureza, rejeita-se a centralidade que Kant dá à centralidade ao do sentimento e do juízo quanto ao que diz respeito à essência da arte ou à noção de beleza.

É pelo conceito, por exemplo, que organismos vivos mantêm sua coesão. Pelo fato de não ser formado pela abstração da realidade empírica, as coisas não têm a obrigatoriedade de se ajustarem plenamente ao seu conceito, pois este deve ser visto, antes, como um ideal normativo. Entretanto, os conceitos não são entidades estanques, distinguindo-se completamente uns dos outros, mas formam um sistema dialeticamente interligado. O mundo poderia ser entendido como a auto-realização do conceito de Deus num objeto que lhe é distinto e que, porém, é idêntico a Ele. Já o ideal é entendido como sendo a realização da ideia, que no caso da arte pode ser percebido na adequação entre o conteúdo e a forma sensível (imediata). Em seu tratamento estético (ao se referir à arte clássica), ocorre o ideal de beleza quando o conteúdo, o espírito, é adequadamente expresso através da forma sensível que o contém, a saber, o corpo humano. Na arte o caráter meramente contingente do imediatamente sensível é superado por seu conteúdo espiritual e, ao mesmo tempo, por ser produção do espírito, o que leva Hegel a considerar que seu verdadeiro objeto de estudo estético seja o belo artístico.<sup>4</sup>

A configuração artística sensível objetiva, por meio do belo artístico, a manifestação da verdade como revelação concreta e individual da universalidade ao espírito. Noutras palavras, na arte é buscada a aparição sensível da ideia. Nela pode ocorrer a mediação e, igualmente, a conciliação entre espírito e matéria, universal e particular, pensamento e sensibilidade e, finalmente, infinito e finito. Em virtude disso, uma obra de arte é, ao mesmo tempo, algo sensível e espiritual. Ela se dá à aparição sensível, porém, pode revelar seu conteúdo espiritual. Assim, é o lugar de conciliação de um sensível espiritualizado e um espiritual sensibilizado.

O conteúdo substancial das representações da arte romântica em seu círculo religioso é a “substancialidade absoluta”. Por um lado, o espírito se une com sua essência. Deus se concilia com o mundo e consigo mesmo. Por outro lado, o Deus cristão seria aquele que refletiria sobre si, sendo resultado da negatividade sobre os múltiplos deuses clássicos, da suspensão (*Aufhebung*) destes deuses, os quais são representações de singularidades

---

<sup>4</sup> Cf. WERLE (2011).

múltiplas. É um Deus universal, mas que conserva em sua unidade a multiplicidade dos deuses negados.<sup>5</sup>

Na arte clássica o ideal aparece como reconciliação do espírito com seu outro, ou seja, o exterior que é por ele penetrado. Conteúdo e forma entram em conformidade. A arte parece dizer tudo o que quer dizer por meio da exterioridade, embora esta não seja mais meramente natural, mas se apresente por meio da forma que mais adequadamente mostra imediatamente o espírito: o corpo humano. Na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, Hegel esclarece sua posição da seguinte maneira: “Entre as configurações, a humana é a mais alta e verdadeira, porque nela o espírito pode ter sua corporeidade, e assim sua expressão contemplável” (HEGEL, 1995, p. 342).

Para Hegel, o cristianismo é a realização do conceito de religião como unificação do espírito finito com o espírito infinito a partir do reconhecimento principal da essência espiritual do ser humano. Representa a completa antropomorfização do seu conteúdo. O Deus cristão se apresenta enquanto um indivíduo singular e finito (Cristo) como uma verdadeira encarnação do divino. Biblicamente, isto está descrito como se segue: “No princípio, era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. (...) E vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade” (Evangelho de João 1: 1 e 14).<sup>6</sup>

Para parte da tradição cristã, como aquelas vertentes derivadas da teologia de Agostinho de Hipona, Martinho Lutero e João Calvino, quando Cristo foi concebido no ventre de Maria, Deus se fez homem. Ele não era em parte humano e em parte divino. Era completamente humano e completamente divino.<sup>7</sup> Segundo Hegel, o antropomorfismo na

---

<sup>5</sup> Cf. HADDOCK-LOBO, 2003, p. 148.

<sup>6</sup> Cf. HEGEL (1983) e (1966). Versão consultada para os textos bíblicos neste trabalho: LA BIBBIA. Nuovíssima Versione dai Testi Originali. Milano: Edizioni San Paolo, 2010.

<sup>7</sup> De acordo com a teologia de Agostinho: “[...] o Pai, o Filho e o Espírito Santo possuem a mesma substância. [...] Aqueles que afirmam que nosso Senhor Jesus Cristo não é verdadeiro Deus, ou que não é um só Deus com o Pai, ou que não é imortal por ser mutável, sejam convencidos de seu erro pelo claríssimo testemunho e pela afirmação unânime do Livro dos santos, dos quais são estas palavras: *No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus*. Está claro que nós reconhecemos o Verbo de Deus como o Filho único do Pai, do qual se diz depois: *E o Verbo se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1, 1-14), em referência ao nascimento pela sua encarnação, ocorrida no tempo, tendo a Virgem como mãe” (AGOSTINHO, 1994, p. 33-34). Nesta perspectiva, o Filho não é criado, mas é anterior a todas as coisas criadas e consubstanciado à Trindade, manifestando-se em carne no tempo e no espaço. Lutero aponta que: “[...] Adão [homem carnal] é a figura do que havia de vir, do Cristo que vem depois dele. E para tirar de nós esta semelhança [a de Adão] e dar a nós a Sua própria, Cristo foi feito semelhante aos homens [como se lê em Filipenses 2:7]” (LUTERO, s.d., p.

arte clássica não alcança esse nível, pois se limita à expressão da forma e dos caracteres passionais humanos de seu conteúdo por meio da forma (material). O nascimento e a vida de Jesus representam a unidade entre o finito e o infinito. Por sua vez, sua morte representa a afirmação da espiritualidade sobre a matéria sensível e contingente. É o próprio Hegel que diz: “(...) a arte – romântica – renuncia a mostrar o Deus enquanto tal na figura exterior e por meio da beleza: apresentando-o condescendendo apenas (em manifestar-se) na aparição, e o divino como intimidade na exterioridade, subtraindo-se a essa exterioridade (...)” (HEGEL, 1995, p. 344). Vladimir Safatle traz grande auxílio para se compreender o sentido da morte em Hegel:

Hegel quer insistir que, na natureza, a vida só pode alcançar a universalidade, esta fluidez fundamental, através da dissolução da individualidade, daí porque o organismo morre de uma causa interna, ele não pode se reconciliar com a universalidade. É por não ser capaz de reconciliar a individualidade com o universal que a natureza é uma figura imperfeita do Espírito. Ela chega a desenvolver uma certa reconciliação, ela também imperfeita: o gênero. Mas do ponto de vista do gênero, todos os indivíduos já estão mortos. Ou seja, a assunção de si como gênero apenas é uma reconciliação que, mais uma vez, opera uma negação simples da individualidade. Daí porque: “O objetivo da natureza é matar-se a si mesma e quebrar sua casca, esta do imediato, do sensível, queimar-se como Fênix para emergir desta exterioridade como espírito”. O que leva Hegel a afirmar,

218). É oportuno mencionar que Lutero nutre seu texto com o conteúdo teológico das obras de Agostinho, amplamente citado e comentado pelo teólogo alemão. Calvino comenta sobre o primeiro versículo do primeiro capítulo do evangelho de João o seguinte: “Este é o eterno Filho (*generatio*) que, infinitamente anterior à fundação do mundo, esteve oculto em Deus (se me é lícito expressar nesses termos, e que, depois de ser obscuramente delineado aos patriarcas sob o regime da lei por muitos anos sucessivos, finalmente foi plenamente manifestado na carne. [...]) Para que não pairasse dúvida alguma no tocante à divina essência de Cristo, o Evangelista claramente afirma que Ele é Deus. Ora, já que Deus é um só, segue-se que Cristo é da mesma essência com o Pai e, não obstante, de alguma forma distinto [do Pai] (CALVINO, João, 2015, p. 440). Em a *História de Jesus*, Hegel se afasta dos vieses teológicos (e religiosos) acima descritos, apresentando um Cristo que apregoava que a virtude mais excelente do ser humano não é seguir as leis positivadas do judaísmo, mas a busca pela ampla eticidade por meio da razão em toda forma de agir. Nas suas palavras: “Se eles [os judeus] obedecem a santa lei da sua razão, em tal caso somos irmãos, formamos uma única comunidade [...]. Meu desejo de chamar os homens ao verdadeiro serviço da divindade, à virtude, me colocou nesta situação e estou disposto a me submeter a qualquer consequência que advenha disso. [...] Meu propósito não foi ganhar honra para mim mediante algo peculiar ou excelente, mas restabelecer o respeito perdido pela humanidade degradada, e foi o meu orgulho o caráter geral dos seres racionais, a disposição à virtude, que a todos foi outorgada” (HEGEL, 1981, pp.76-87). Nos comentários de Santiago Noriega (1981) sobre a obra supracitada de Hegel, a pregação de Jesus se reduziria ao que poderia ser considerado como o conteúdo religioso racional, uma religião histórica e moral, sendo a adoração ao Pai uma espécie de moralidade autêntica. Logo, Cristo seria a configuração ideal de um mestre de moral racional. Mais adiante, em a *Fenomenologia do Espírito* e na *Enciclopédia*, Cristo passa a ser visto como uma figura do espírito ou um momento do silogismo absoluto. Em todo caso, aqui evita-se concluir que a *Estética* hegeliana se distancie veementemente da tradição religiosa agostiniana, luterana e calvinista para compreender o imaginário cristão em referência a Cristo e às representações artísticas do cristianismo.

ao final, que a vida: “é o todo que se desenvolve, que dissolve seu desenvolvimento e que se conserva simples nesse movimento”. Podemos mesmo dizer que a consciência-de-si será capaz de experimentar este conflito presente no interior da vida, mas sem se dissolver como individualidade. Ela terá a experiência da negatividade absoluta, mas tal experiência será um tremor diante da morte que terá função formadora. [...] Se a confrontação com a morte é condição para a conquista da liberdade, é porque a morte é figura privilegiada desta universalidade incondicional e absoluta que, por ser incondicional e absoluta, manifesta-se como negação de tudo que é condicionado e finito (SAFATLE, 2008, p 95-125).

Ainda resta dizer que na arte romântica religiosa o ideal de beleza sofre uma reorientação. Na arte clássica o que se encontra é a busca e a realização da harmonia entre a forma e o conteúdo. Por sua vez, a beleza trágica se dá na realização do *pathos* substancial do indivíduo, quando este sacrifica a própria particularidade em função de sua conciliação ética. Por fim, a beleza cristã consiste na negatividade do mundo sensível, do que é contingente, finito, do mundo puramente prosaico, propondo o deslocamento da liberdade para o mundo espiritual.<sup>8</sup>

### 3 O amor religioso como ideal da arte romântica cristã

O amor é representado pela primeira vez no cristianismo num sentido espiritual mais elevado, pois é superação do desejo com sua base meramente física (na qual as diferenças são imediata e aparentemente ignoradas) e, porém, ainda não é o amor sensual (porém, que não busca, por excelência, a satisfação dos impulsos sexuais) – ou como dirá Hegel mais adiante, entre as pessoas de gêneros opostos.<sup>9</sup> O amor é o ideal da arte romântica em seu círculo religioso.<sup>10</sup> A arte cristã intenta revelar o espírito por meio daquilo que é mais próprio do espírito, a saber, o espiritual. Logo, o amor enquanto ideal não realiza numa exterioridade imediata, mas é ele mesmo uma consciência espiritual. A arte deve retratar um aspecto

---

<sup>8</sup> Cf. GONÇALVES, Op. Cit., p. 333. Também: MALABOU, 1996.

<sup>9</sup> Haddock-Lobo comenta que o “homem, por ser criado à imagem e semelhança de Deus é participante do divino, e decorrente disto, o objeto da arte romântica é tornar perceptível a nós, humanos, esta consciência espiritual de Deus, pois, neste momento, já somos capazes de assumir o vínculo com o divino por causa deste processo de interiorização” (HADDOCK-LOBO, 2003, p. 149).

<sup>10</sup> Utiliza-se aqui um trecho de um texto de Claudia Mélica para esclarecer a centralidade do amor na arte romântica para Hegel: “Hegel entende sobre amor na arte romântica o princípio que a interioridade do sujeito sustenta que não se liga a um corpo que é necessário que apareça, mas que se encontra em relação com um outro ser espiritual” (MÉLICA, 2010, p. 37).

elevado do divino: o interior do homem e seus sentimentos, privilegiadamente o amor, pois, Deus é amor, Cristo é o amor divino encarnado, pelo amor o homem se reconcilia com o divino.

O corpo humano, em sua forma imediata (enquanto unidade imediata entre natureza e espírito), não serve mais para mostrar o espiritual como se exige na arte romântica. Porém, pode revelar por meio de “sinais” algo da sua interioridade (*Innigkeit*) e da sua união com o divino. Logo, a arte religiosa encontra dificuldade para captar o espiritual no nível do sensível – a interioridade não se mostra com clareza. Opera-se, portanto, uma busca da arte romântica pela desmaterialização em direção à expressão da interioridade. Na arte cristã, o amor, enquanto conteúdo dessa interioridade não se exprime adequadamente pela presença pesada da matéria, como na escultura ou na arquitetura. Estas são insuficientes para a expressão de todo altruísmo e toda resignação presentes no amor sacrificial de Cristo. A pedra e a forma que nela se imprime estarão sempre aquém da expressão, por exemplo, de qualquer tipo de sentimento. A saída da pesada esfera da matéria da arte romântica em seu círculo cristão será gradual. Consecutivamente são desenvolvidas das artes da pintura, que realizam um trabalho de cores numa base apenas espacial. Noutro instante, tem-se a música, meio pelo qual os sons são distribuídos numa base puramente temporal. Finalmente, no âmbito das palavras que encontram como sua base apenas as ideias surge a poesia. Como comenta Benoît Timmermans (2005, p. 143), a progressiva desmaterialização não é exclusividade da arte romântica cristã, mas um processo que se verifica em toda história da arte, sendo isto um aspecto elogiável, segundo Hegel, que propõe como um dos elementos de conclusão de seus *Cursos de Estética*:

Pois na arte não temos de nos ocupar com um brinquedo meramente agradável ou útil, e sim com a libertação do Conteúdo e das Formas da finitude, com a presença e a reconciliação do absoluto no sensível e no fenomênico, com um desdobramento da verdade, que não se esgota como história natural, e sim se revela na história mundial, da qual a arte mesma constitui o lado mais belo e a melhor recompensa para o trabalho duro no efetivo e os esforços árduos do conhecimento. (HEGEL, 2004, Vol. IV, p. 275-276).

De acordo com o filósofo alemão, o conteúdo ideal do amor implica os momentos que constituem o conceito fundamental do espírito absoluto. Em primeiro lugar, realiza o regresso tranqüilo a si a partir daquilo que é outro. Enfim, possibilita que na supressão da

consciência de si mesmo a partir do esquecimento de si num outro eu, reencontre e possa reapossar a si mesmo. O espírito só se satisfaz ao saber-se e ao querer-se como absoluto num outro.

#### 4 Apresentação dos momentos do amor religioso

O primeiro momento apresentado do amor religioso e, por conseguinte, a primeira maneira pela qual ele pode se tornar objeto para a arte é descrito na máxima “Deus é amor”. Esta sentença se encontra, primeiramente, no versículo 8 do capítulo 4 da primeira carta universal do apóstolo bíblico João. De acordo com a teologia cristã, tanto para católicos - como Agostinho de Hipona - ou para protestantes - como João Calvino -, o amor é atributo moral de Deus e pode ser compartilhado com a humanidade.<sup>11</sup> Pelo amor, que se manifesta através de ações, o ser humano tem acesso a algo que é inerente ao ser de Deus. É por meio de Cristo, que encarna em si o amor divino, que este conteúdo pode se tornar objeto da arte

---

<sup>11</sup> Agostinho, por exemplo, indica que o amor divino se transfigura nas várias virtudes humanas: “A temperança é o amor que se conserva íntegro e incorruptível por Deus. A força é o amor suportando tudo facilmente por Deus. A justiça é o amor que só serve a Deus e por isso ordena bem as coisas que se submetem ao homem. A prudência é o amor que discerne bem o que aproxima de Deus daquilo que afasta” (AGOSTINHO, 1949, 177). Étienne Gilson descreve da seguinte maneira a centralidade do amor para Agostinho: “[...] a despeito da diferença radical que distingue os movimentos naturais dos movimentos livres e voluntários, a caridade tende para Deus, que é uma pessoa, enquanto o corpo tende para seu lugar natural, que é um coisa” (GILSON, 2006, p. 262). Concordando com Agostinho, Lutero (s.d.) considera que uma comunidade cristã é genuína quando nela se nota a existência do amor outorgado pelo Espírito Santo no coração de seus indivíduos. Em seu comentário sobre a primeira carta de Paulo aos Coríntios, Calvino escreve: “[...] Deus não aprova nada que esteja destituído de amor, não importa quão magníficos sejam os conceitos humanos. Pois sem o amor, a mais bela de todas as virtudes não passa de mera aparência, um ruído vazio de significação, não mais digna que a moínha, em suma, não passa de algo grosseiro e ofensivo” (CALVINO, 2003, p. 399). Para o teólogo francês, a igreja cristã é um corpo unido pelo amor, tendo Cristo como o cabeça dela. Agostinho, Lutero e Calvino concordam que o amor é atributo moral e essencial de Deus, podendo igualmente ser transmitido à humanidade e por ela compartilhado. No entanto, o ser humano decaído da convivência divina tende para o egoísmo, fechando-se em si mesmo e praticando o mal. Por seu turno, o amor seria o princípio ético de maior valia, apresentando-se em forma de misericórdia e graça da parte de Deus e a prática constante do bem para com o próximo. Em sua *Estética*, Hegel avalia que: “No amor, a saber, estão presentes, pelo lado do conteúdo, os momentos que indicamos como conceito fundamental do espírito absoluto: o retorno reconciliado desde seu outro para si mesmo. Este outro, enquanto o outro no qual o espírito permanece junto a si mesmo, pode ser apenas novamente algo espiritual, uma personalidade espiritual. A verdadeira essência do amor consiste em abrir mão da consciência de si mesmo, em esquecer-se num outro si mesmo [*Selbst*], todavia em ter-se e em possuir-se pela primeira vez a si mesmo neste perecer e esquecer. Esta mediação do Espírito consigo mesmo e cumprimento de si mesmo para a totalidade é o absoluto, contudo não no modo de o absoluto se unir consigo mesmo enquanto é apenas subjetividade singular e, desse modo, finita em um outro sujeito finito, mas o conteúdo da subjetividade que se medeia a si mesma no outro é aqui o outro absoluto mesmo: o espírito que no outro espírito é primeiramente o saber e o querer de si mesmo enquanto do absoluto e tem a satisfação deste saber” (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 275).

pela primeira vez, não apenas em sua forma particularizada, do amor de um indivíduo singular e, por conseguinte, finito, mas de modo universal. Como argumenta Hegel: “Somente quando Cristo nas representações da arte romântica é apreendido mais do que como um sujeito particular, aprofundado em si mesmo, o amor se distingue também na forma da interioridade subjetiva, se bem que sempre elevada e carregada pela universalidade de seu conteúdo” (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 276).

No entanto, o acesso ao amor divino por meio do nascimento, vida e paixão de Cristo é superado, pois as representações de tal conteúdo passam a substituir a forma imediata do sujeito singular que é Cristo, finito em sua condição humana, buscando um nível cada vez mais mediatizado, isto é, não numa base natural, mas espiritual e, assim, consciente. Por sua vez, o que pode ser percebido como a principal marca desse momento é o reconhecimento do Deus cristão encarnado não somente como um indivíduo, como o eram os deuses gregos, mas como um sujeito e, por conseguinte, consciente de si mesmo. Na *Fenomenologia do Espírito*, fica mais claro o que Hegel quer dizer: “A atividade do espírito consiste antes em conhecer-se a si mesmo. Eu sou imediatamente, mas nesta imediateza sou apenas um organismo vivo; como espírito sou apenas enquanto me conheço” (HEGEL, 2006, p. 31). Com efeito, a arte romântica se substancializa e se subjetiva de modo cada vez mais crescente.

O segundo momento do amor religioso se dá no amor de Maria. Hegel diz que ele é mais acessível e o considera o objeto de maior êxito da fantasia religiosa romântica. É o mais real, humano e, todavia, espiritual, pois é desprovido de interesse e necessidade do desejo. Nada exige, sendo, desta forma, bem-aventurado. É na própria renúncia, ou entrega de si mesma, em prol de seu filho, que Maria se reconhece, ou seja, é em Cristo que ela se torna consciente de si mesma. Esse reconhecimento se dá por meio de uma reflexão, isto é, de o eu requer que seja refletido de volta para si mesmo através de algo que não é visto apenas como um objeto de consumo, mas que é reconhecido como outro eu e que, nessas condições, está em pé de igualdade com o eu que reflete. Fica implícita a concepção do outro que ao mesmo tempo é um mesmo.

Em Cristo, Maria se esquece e se conserva. Porém, esse amor possui um suporte imediato na conexão natural da maternidade. É espiritualizado, mas permanece silencioso e

inconsciente, perpassado milagrosamente pela unidade natural. A bem-aventurança do amor de Maria faz com que ela, embora sofrendo, não seja artisticamente apresentada mergulhada em desespero, pois compreende que a paixão e a morte do filho não é fruto de uma injustiça (mas de um propósito). Ora, o amor materno já não pode ser considerado como aquilo que por excelência leva o espírito à consciência de si mesmo, estando separado de toda sua base natural. Só a mediação espiritual livre da base natural pode ser considerada como o caminho livre para a “verdade”. No protestantismo, como se nota em Lutero e Calvino, em especial, o culto à Maria é substituído pela mediação do Espírito mais elevado: o Espírito Santo.

Para Hegel, o terceiro momento do amor religioso é a amizade e a convivência entre Cristo, seus seguidores e seus discípulos. Para além do texto, identifica-se o pressuposto hegeliano de que a consciência individual nunca se relaciona só consigo mesma. Relaciona e se reconhece no outro (ou nos outros), e com ele se preocupa, não sendo tal relação contingente, e sim necessária. A base da amizade já não é aquela do amor materno, mas ainda há a presença física de Cristo. Em função disso, Hegel aponta a convivência como traço imediato do Espírito.

## **5 O Espírito da comunidade e a superação da finitude**

A existência imediata de Cristo é dada como superada. A existência de Deus não pode se subsumir mais uma vez apenas à existência imediata, pois Ele é espírito e a realidade do absoluto enquanto subjetividade infinita é apenas o espírito mesmo.

Agora, a existência de Deus se expande para a consciência humana reconciliada com Deus, e o divino existe como os muitos indivíduos singulares. É a partir dessa união entre o divino e o humano que cada indivíduo particular se supera enquanto finito – ainda que essa finitude só se suprima no ser infinito do divino, na reconciliação da própria subjetividade com Deus – a subjetividade infinita.

Nas palavras de Hegel:

Apenas por meio desta salvação das debilidades da finitude a humanidade resulta como a existência do espírito absoluto, como o espírito da comunidade, na qual se realiza a união do espírito humano e divino no seio da efetividade mesma, enquanto a mediação real do que está em si originariamente em unidade, segundo o conceito do espírito (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 278-279).

Embora a concepção de espírito de comunidade pareça indicar a comunhão entre fiéis, igreja ou paróquia, arrisca-se a dizer que a intenção de Hegel é se referir primeiramente à união por meio da reconciliação entre o homem e Deus. Contudo, isso não é restrito a um indivíduo, mas tem alcance universal, ou seja, expande-se à humanidade. Seria nesse sentido que se estenderia ao que se entende por igreja, como se verá posteriormente na introdução do segundo círculo da arte romântica. Isso é corroborado pelo que Hegel escreve em sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*: “Se hoje em dia, tão pouco se sabe de Deus, e se fica em sua essência objetiva, mas se fala tanto mais da religião, isto é, do habitar de Deus no lado subjetivo, (...) isso contém ao menos esta determinação correta: de que Deus enquanto espírito deve ser apreendido em sua comunidade” (HEGEL, 1995, p. 339). Nesse sentido, a comunidade é a efetivação de um eu que é um nós e de um nós que é um eu. Sob uma perspectiva da teologia cristã, isto é facilmente verificável no recorrente uso de Paulo, apóstolo bíblico, da analogia entre a comunidade de seguidores de Cristo, que é a sua igreja invisível, ou seja, constituída por todos os cristãos em todas as épocas, e a imagem do corpo. Cada cristão é membro do corpo de Cristo, do qual este é a cabeça. Todos só podem preservar a sua cristandade se permanecerem em unidade, trabalhando uns pelos outros. Se um membro se encontrar prejudicado, todo corpo sofrerá. O que se acabou de dizer pode ser conferido na primeira epístola de Paulo para os cristãos de Corinto, no capítulo 12. É relevante o fato de que nesta concepção a comunidade cristã é mais do que o ajuntamento de várias pessoas. É, sobretudo, a unidade de vários indivíduos que se transformam num só, superando, desta maneira, os limites de suas singularidades.

Em tempo, pondera-se que a unidade de tal comunidade, ainda guardando seu significado teológico católico e protestante, possui como amálgama não interesses egoísticos, mas o amor. Semelhantemente ao de Cristo, este sentimento deve ser sacrificial, como se observa na teologia de outro apóstolo bíblico, João, que em suas cartas deixa muito evidentes as características horizontais do amor. O que se quer dizer é que como Cristo amou e se sacrificou para reconciliar a humanidade com Deus, os cristãos devem fazer o mesmo uns pelos outros. Exemplar é o versículo 16 do capítulo 3 da primeira carta de João. A despeito de qualquer relação que a perspectiva teológica possua com a filosófica de Hegel, historicamente a comunidade cristã se institucionalizou até alcançar uma abrangência quase

que integral na vida cultural europeia ao longo da Idade Média, lançando-se fortemente sobre a arte e, conseqüentemente, seus conteúdos.

Seguindo os *Cursos de Estética*, a superação da finitude surge de modo dialético, o que será indicado a seguir como o faz Hegel.

### 5.1 O martírio

De acordo com a *Estética* de Hegel, o martírio representado e estimulado na arte cristã é a repetição da história da paixão de Cristo, que se torna sofrimento corporal efetivo, pois o homem é visto como reflexo do processo divino, constituindo uma nova existência da história eterna de Deus – naquilo em que o divino se identifica ao humano; sua mortalidade física em contraste com a imortalidade dos deuses gregos. A reconciliação não é imediata, pois o homem deve conquistá-la através da superação da finitude, eliminando a própria indignidade da sua humanidade. O que é negado através do sofrimento e da morte é o próprio negativo, o corpo físico (do indivíduo) e, conseqüentemente, finito, para somente assim se afirmar o espiritual. Contudo, deve-se fazer uma ressalva para o fato de que, na visão de Hegel, este tipo de atitude não resolve o problema da finitude, em analogia à abordagem de Barbieri sobre tal temática:

Em Hegel, o que é finito carrega consigo uma contradição: o finito não só se caracteriza por uma mudança, mas esta mudança, considerada na sua forma extrema, culmina com o desaparecimento do ser. [...] Para Hegel, [a] infinitude colocada pelas coisas finitas e suas relações entre si é a má ou negativa infinitude, enquanto nada é senão a negação do finito, o qual, entretanto nasce também de novo; por isso igualmente não está suprasumido [*Aufgehoben*]. [...] Trata-se apenas de um avançar constante, onde um limite é posto e ultrapassado sucessivamente, sem o alento de um fim alcançável. Podemos, mesmo, dizer que se trata de um avançar da falta pela falta: quando é finito, o é porque ainda não alcançou sua determinação e, uma vez alcançada sua determinação, este finito deixa de ser. [...] Este aparente avançar não é mais do que uma tentativa de abarcar o verdadeiro infinito, o qual, entretanto, não pode ser alcançado por esse suceder infinito de finitos: eis a má infinitude. Na má infinitude, tudo o que temos é um algo que se torna um outro; todavia, ele é também um algo que passará a ser um outro e assim sucessivamente, consolidando-se como uma mera tentativa de negação do finito, que, todavia, em seu processo, repõe-se novamente. Nessas condições, ocorre que um limite é colocado para, posteriormente, ser negado pela colocação de um novo limite, o qual, no entanto, não leva a outro lugar do que aquele de uma nova limitação. A pergunta que agora se coloca refere-se ao status do verdadeiro infinito e de qual tipo de relação mantém com o finito. Pois, para o

pensamento especulativo, finito e infinito compreendem antes uma unidade (e não uma separação), que é formada justamente pela reposição de um pelo outro, na medida em que ser infinito requer, em si, o ser finito – porque senão, não seria infinito – ao mesmo tempo em que o finito requer, para ser finito, a restrição de si colocada ao infinito (BARBIERI, 2012, p. 59-60).

No martírio, quanto maior for a dor (em seu aspecto de negação da existência natural, da vida e das necessidades imediatas), a resignação, o próprio sacrifício, a privação, em maior grau ocorrerá a desumanização e, conseqüentemente, a santificação. Apesar disso, o martírio pode comprometer a representação do belo na arte uma vez que o artista se vê impelido a representar a manifestação do sofrimento, o tormento, as queimaduras, o flagelo para além daquilo que é mais espiritual e interior, ou seja, o amor religioso que é o verdadeiro objeto do que quer expressar. Todavia, no martírio ocorre uma reconciliação afirmativa na medida em que aquele que sofre não exprime preferencialmente o elemento doloroso, aquilo que está desfigurado, as mutilações, mas a bem-aventurança, por traços que demonstrem sua resignação, a superação da dor, a satisfação em alcançar o espírito divino no interior do sujeito, sobretudo, nas feições do rosto e no olhar. A pintura é mais adequada a este fim do que a escultura. Segundo Márcia Gonçalves:

Segundo Hegel, para manterem-se no nível da beleza, os grandes pintores medievais expressavam, em meio a cenas de tortura e sofrimento, as feições sérias, porém tranquilas, de um Deus autoconsciente de sua espiritualidade. Essa espiritualidade é ao mesmo tempo a projeção da própria espiritualidade do artista cristão que, por um lado, permanece em contradição direta com o mundo sensível e, por outro, é satisfeita pela produção artística, ou seja, supera, ainda que parcialmente ou momentaneamente, o mundo prosaico por sua produção e exteriorização na forma da obra de arte bela (GONÇALVES, 2001, p. 332).

A abnegação no martírio é, em geral, negação da própria natureza, a finitude imediata, do que é mundano, ainda que esse mundano seja de espécie ética e racional. Se há afirmação, ela o é privilegiadamente do que é celestial. Tudo o que se opõe à infinitude religiosa deve ser desprezado, mesmo que seja a ética, a família ou o Estado. O espírito deve encontrar sua vida apenas em si mesmo, em sua interioridade. Nesse sentido, mártires são os “guardiões do divino contra a rudeza do poder exterior e a barbárie da descrença” (HEGEL, 2004, Vol. II. p. 281). Sua resignação em prol do reino dos céus deve neles se manifestar. O artista, para retratá-la, pode se valer de imagens que apontem para uma interioridade que sofre pelos

flagelos ou pelo dilaceramento da carne, causando repugnância pelas feridas do mártir, ou expressar a sua beatitude. O primeiro mártir do cristianismo foi Estevão, que tem sua história contada nos capítulos 6 e 7 do livro de *Atos dos Apóstolos*. Interessante é a cena derradeira do relato, quando a beatitude do mártir é asseverada pela visão direta de Cristo em sua divindade. O martírio de Estevão foi reincidentemente retratado nas pinturas da arte cristã, como nos quadros *O apedrejamento de Estevão* (1435) de Paolo Uccello (1397-1475), *O martírio de santo Estevão* (1625) de Rembrandt (1606-1669), *O apedrejamento de Estevão* (1632) de Bartholomeus Breenbergh (1598-1657), dentre vários outros.

Como se percebe, a reconciliação religiosa não penetra o mundo, pois é fé ainda sem extensão, piedade do ânimo solitário consigo mesmo. Hegel chama o que ocorre no martírio de fanatismo da santidade. E Hegel faz uma advertência: “Falta a tais ações uma finalidade plena de conteúdo, válida, pois o que elas alcançam é apenas inteiramente subjetivo, uma finalidade do ser humano singular para si mesmo, para a salvação da sua alma, para a sua beatitude” (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 283).

## 5.2 A penitência e a conversão interiores, as lendas e os milagres

Na penitência, o martírio corporal é posto de lado. O que se tem em vista é apenas a dor espiritual. O que é mundano não é totalmente negado, mas apenas aquilo que é pecaminoso, criminoso e mau na natureza humana. O negativo é o mal. É este o que deve ser desprezado. O espírito divino deve (no sentido de se dar da maneira como se deu) triunfar sobre o mal. Logo, deve ser intuído como o “absolutamente outro” contra o pecado da temporalidade. O eu pode se sentir feliz por poder carregar em si a autoconsciência de Deus. Por permanecer ainda profundamente na esfera da interioridade, a conversão interior de união que aqui se opera (entre o humano e o divino) é por princípio maior objeto para a religião do que para a arte. Porém, ainda se corre o risco de mostrar o que não é adequado ao belo a se representar o que é anterior à conversão. Um exemplo é a parábola do filho pródigo, quando se retrata sua vida pregressa e a desmedida de seus atos.

De forma não elogiosa Hegel trata a abordagem artística das lendas e dos milagres, pois a finitude, em sua efetividade, é tocada pelo divino, que penetra o que é natural e

exterior, invertendo e alterando o curso das coisas, gerando algo que é absurdo e irracional. Neste modo ocorre uma inadequação. Com efeito, para Hegel:

O divino pode apenas tocar e governar a natureza enquanto razão, enquanto as leis imutáveis da natureza que Deus nela implantou, e o divino não deve justamente como divino se revelar em circunstâncias e efeitos singulares que infringem as leis da natureza; pois apenas as leis e determinações eternas da razão interferem efetivamente na natureza (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 285).

Esta postura observada no pensamento do filósofo desde a obra *História de Jesus*, na qual deixa de lado os elementos miraculosos dos relatos dos evangelistas bíblicos.

## 6 Para além da arte cristã

Não é através da arte cristã que Hegel enxerga a efetivação da tentativa de superação da finitude. É necessário que a arte supere o princípio interior religioso que nega o que é mundano para alcançar a própria vitalidade espiritual mundana. Resta dizer que em seu círculo religioso a arte não tem como finalidade a si mesma, mas cria a partir daquilo que recebeu da religião cristã, ao contrário do que ocorrerá, posteriormente, no círculo da cavalaria. Hegel indica que tanto na arte romântica religiosa quanto na arte romântica em seu segundo círculo está em jogo o princípio da subjetividade, mas este sofre uma reorientação. No primeiro caso, a mística romântica, em sua limitação à beatitude no absoluto, torna-se interioridade abstrata, opondo-se ao que é mundano, evitando penetrá-lo afirmativamente – ao invés disso, busca maneiras de negá-lo. Desse modo, os homens evitam a convivência entre si, a menos que se vejam unidos em amor por meio da fé – o homem não olha de modo imediato no olho do homem. Como decorrência, a interioridade religiosa não alcança ou não toca por completo o mundano.<sup>12</sup> Esta atitude começa a ser superada na medida em que “o ânimo que primeiramente apenas se completou em sua beatitude simples, por conseguinte, tem de sair do reino celestial de sua esfera substancial, olhar para dentro de si mesmo e chegar a um conteúdo presente, pertencente ao sujeito enquanto sujeito” (HEGEL, 2004, Vol. II, p. 288). A subjetividade, que antes só era capaz de negar sua finitude através da mediação com

---

<sup>12</sup> Cf. D'ANGELO (1997).

a religião cristã, agora se vê independente e, portanto, livre e afirmativa. É o instante em que se introduz na subjetividade toda a “interioridade do ânimo infinito”, estando o sujeito neste estágio cada vez mais pleno de si mesmo – ainda que o conteúdo dessa interioridade, aquilo pelo qual o sujeito intenta tocar o mundano, tenha em si algo de objetivo, substancial, de interesses, fins e ações. Nas palavras do pensador:

Estes três lados (honra subjetiva, amor e fidelidade), tomados em conjunto e entrelaçados, constituem, afora as relações religiosas que podem entrar em jogo, o conteúdo principal da cavalaria, e fornecem a necessária progressão do princípio do interior religioso para a entrada deste na vitalidade espiritual mundana, em cujo âmbito a arte romântica conquista agora um ponto de vista a partir do qual ela pode, de modo independente, criar a partir dela mesma e ser como que uma beleza mais livre (HEGEL, 2004, Vol. II p. 289).

A arte em todas as suas dimensões, e não apenas a arte cristã, deve abrir espaço para que religião e a filosofia se constituam enquanto manifestações superiores do Espírito. Werle (2011) enfatiza que a noção de fim da arte está muito mais voltada para seu reposicionamento cultural, menos elevado e subordinado à incorporação e propagação de formas do passado. Como salienta o pesquisador, no final do século XVIII, Schelling, Hegel e Hölderlin já estavam atentos à necessidade de se repensar todo sistema cultural, a começar por uma nova noção de liberdade, englobando as várias esferas da vida humana, entre as quais se encontraria a estética e a arte.<sup>13</sup> Em cada etapa da história do Espírito é oportuno dizer que as expressões culturais vão se alternando até chegar à filosofia. Logo, tem-se uma distinção entre o Espírito subjetivo, que é a alma, sua objetivação, que é o Espírito objetivo, consubstanciado nos costumes, leis, instituições e no direito, e, enfim, o Espírito absoluto, passando à esfera da arte, da religião e da filosofia. Ao contrário dos tipos subjetivo e objetivo de Espírito, o absoluto é infinito e universal, não se limitando à vida de um indivíduo ou de uma sociedade e suas vivências.

### Considerações finais

---

<sup>13</sup> Cf. também: DANTO, 2006.

O indivíduo humano não é uma unidade isolada do resto do universo. Embora tenha uma vida individual finita, reconhece que havia algo no mundo e na sociedade antes da sua existência e acredita que continuará a haver. Embora seja incapaz de, durante a sua vida individual finita, ter consciência plena da complexidade da dinâmica racional e, por conseguinte, espiritual de tudo, constitui-se num dos momentos da longa saga do Espírito Absoluto na história. O cristianismo é a religião que se caracteriza pela anunciação da reconciliação entre a humanidade e Deus. Em primeiro lugar, através da encarnação do verbo divino, Cristo, como homem, em segundo pelo amor entre ele e seus seguidores, em terceiro, pela comunidade destes últimos e, enfim, pela integração entre o espírito finito e o espírito infinito na conversão. Na teologia cristã, diga-se de passagem, o Espírito Divino habita o cristão, revelando-lhe a verdade. A arte se apropriou desta complexa temática, sendo, também, meio de propagação ética de tais conteúdos religiosos. No entanto, sua apresentação artística não é algo simples. É interessante que Paulo, diante da comunidade ateniense e seus deuses demonstrou claramente que apresentação material não mais servia para a revelação do Deus cristão, como se vê no livro de *Atos dos Apóstolos*, no capítulo 17. Ao se deparar com os templos e as esculturas de divindades gregas advertiu que Deus não mais habitava em templos feitos por mãos humanas, o que declara a insuficiência da arquitetura para conter o infinito pela perspectiva cristã. Mais do que isso, ao apregoar um Deus invisível, quis dizer que este não poderia estar contido na forma humana impressa em pedras, o que corrobora a tese hegeliana de que a escultura não é digna do conteúdo espiritual do cristianismo. Contudo, Paulo fez uma interessante ressalva, quando no versículo 28 do referido texto indica que uma classe de artistas gregos foi capaz de apresentar, ainda que não em máxima consciência, o verbo divino. Esta classe era a dos poetas. Conclui que tudo se move e existe em Deus. Não é difícil enxergar como Hegel poderia ter se utilizado de tal trecho bíblico para suas reflexões filosóficas. A arte romântica, discutida por Hegel em seus diferentes círculos, tem como sua principal característica o abandono da adequação entre conteúdo e forma para mergulhar cada vez mais na interioridade. A expressão desta é um grande desafio para o artista, já que, diante disso, o ideal de beleza é reorientado. Em virtude de tal reorientação, a desmaterialização da arte é crescente, começando pela pintura e culminando na pintura. Na arte religiosa, o amor se torna o ideal enquanto revelação do Espírito por meio daquilo que lhe é mais próprio, a

saber, o espiritual, destituindo-se de sua base meramente material, como ocorreria na arquitetura ou na escultura. A tarefa é apresentar a busca pelo reconhecimento do espírito no outro e, por fim, na comunidade. É nesse sentido que a arte deve mostrar personagens que busquem negar a finitude (o corpo, o secularismo e, finalmente, o mal), em função da sua reconciliação com o Espírito infinito. Salienta-se que esse movimento não termina na arte romântica cristã. Em seu círculo mundano, a subjetividade reorienta-se para que se perceba mais independente, livre e afirmativa. Contudo, ainda se vê destituída de uma objetividade, não tomando como referência algo que não seja a si mesma. A arte procura alcançar a manifestação do princípio de independência e de autonomia do indivíduo, acima de tudo que seja objetivamente substancial. Por fim, Hegel reflete sobre o esforço da arte em expressar diferentes tipos de caráter, alcançando seu ápice em figuras como a Julieta de Shakespeare, que são constituídas de uma firmeza de caráter. É na poesia que a cavalaria encontra sua melhor guarida, não tendo diante de si pressuposta alguma objetividade, nada que já esteja pronto (na arte ou na vida prosaica), nenhuma mitologia ou obra imagética, nada que seja efetivo. O artista do círculo mundano não acredita ter como função reunir algo, pois, nos termos de Hegel, ele é como um pássaro que canta livre a partir do peito. Não tem mais como seu terreno a moralidade cristã, que negava a eticidade mundana e é tomada como absoluta, e tampouco a objetividade mais elevada da eticidade que se encontra na arte clássica, que fornece de antemão ao artista aquilo que precisará para constituir sua arte. No sistema hegeliano, as três expressões culturais basilares são a arte, a religião e a filosofia. Para que o indivíduo, uma sociedade ou uma civilização desenvolvam-se em direção a uma consciência mais apropriada do Absoluto, deve seguir-se em seu interior não apenas a arte, mas a religião e, sobretudo, a filosofia.

### Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, de Hipona. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.
- \_\_\_\_\_. *De Moribus Ecclesiae Catholicae*. Paris: Desclée de Brouwer, 1949, p. 177.
- BARBIERI, Greice. O conceito de infinito hegeliano na Ciência da Lógica. In. *REH – Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*. Jan./Jun. de 2012, nº 16, v.01, pp.52-66.

- CABRAL, Fátima. Violência, ideologia e estranhamento na era das imagens virtuais. In. *Revista Perspectivas*. São Paulo: UNESP, nº 26, p. 83-110, 2003.
- CALVINO, João. *Comentários bíblicos: Evangelho segundo João; V. 1*. Trad. Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2015.
- \_\_\_\_\_. *I Coríntios*. Trad. Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Edições Parakletos, 2003.
- GADAMER, H. G. “A posição da poesia no sistema da estética hegeliana e a pergunta sobre o caráter de passado da arte”. In. *Hermenêutica da obra de arte*. Sel. e trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.
- GONÇALVES, Márcia Cristina Ferreira. *O belo e o destino: Uma introdução à filosofia de Hegel*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- DANTO, Arthur. *Após o fim da arte. A arte contemporânea e os limites da história*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Edusp; Odisseus, 2006.
- D’ANGELO, Paolo. *A estética do Romantismo*. Trad. Isabel Tereza Santos. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. A Estética de Hegel e o ideal romântico do amor. In. *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 16, 2003, p. 143-156.
- HARTMAN, Robert S. A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história. In. *HEGEL, G. W. A razão na história*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- HEGEL, George Wilhelm. *Cursos de Estética, volumes I, II, III e IV*. Trad. Marcos Aurélio Werle. São Paulo: EDUSP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Der Geist der Christentums und sein Schicksal*. Hrsg. H. Nohl. Tübingen, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas, volume III*. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à História da Filosofia*. Trad. Antônio P. Carvalho. Lisboa: Edições 70, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Historia de Jesus*. Trad. Espanhol de Santiago González Noriega. 2 ed. Madri, Taurus Ediciones, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. W. Jaeschke. Hamburg, Meiner, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Trad. Henrique de Lima Vaz e Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores)
- LA BIBBIA. *Nuovíssima Versione dai Testi Originali*. Milano: Edizioni San Paolo, 2010.
- LUTERO, Martinho. *Comentarios de Martin Lutero Carta del Apóstol Pablo a los Romanos*. Trad. Erich Sexauer. Barcelona: Editorial Clie, s.d.
- MALABOU, Cathérine. *L'avenir de Hegel: Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Vrin, 1996.
- MÉLICA, Claudia. O conceito do amor na determinação hegeliana de arte romântica. In. *Revista Simbio-Logias*, V.3, n.4, Junho/2010, p. 34-42.
- NETO, Artur Bispo Santos. *A Fenomenologia do Espírito* de Hegel e o romance de formação de Goethe. In. *Revista Urutágua: Revista acadêmica multidisciplinar da UEM*. Maringá: UEM, nº 17, p. 74-86, dez.2008/jan./fev./mar. 2009.
- NORIEGA, Santiago. Introduccion a la Historia de Jesus. In. HEGEL, George Wilhelm. *Historia de Jesus*. Trad. Espanhol de Santiago González Noriega. 2 ed. Madri, Taurus Ediciones, 1981.
- SAFATLE, Vladimir. O amor é mais frio do que a morte: Negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo. In. *Kriterion: revista do Departamento de Filosofia de UFMG*. Belo Horizonte, nº 117, Junho/2008, p. 95-125.
- TIMMERMANS, Benoît. *Hegel*. Trad. Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- WERLE, Marco Aurélio. *A questão do fim da arte em Hegel*. São Paulo: Editora Hedra, 2011.

## COOPERAÇÃO E INTERSUBJETIVIDADE: um diálogo entre o *princípio de cooperação* de Maurício Abdala e a compreensão de relação intersubjetiva em Lima Vaz

Cleiton Henrique Lopes<sup>1</sup>

**RESUMO:** O presente trabalho, ao considerar o *princípio da cooperação* proposto por Maurício Abdala, pretende tratar das condições de possibilidade para o reestabelecimento de relações intersubjetivas marcadas pela reciprocidade *inter pares* no contexto hodierno. Para chegar a esse ponto específico, o dividimos em três momentos nos quais serão abordados os seguintes itens: 1) a categoria de intersubjetividade na antropologia filosófica de Lima Vaz; 2) os obstáculos para a realização da relação de intersubjetividade nos moldes limavazianos no contexto da racionalidade dominante, isto é, da vigência da *troca competitiva* como princípio que incide sobre a instrumentalização das relações de sociabilidade; e, por fim, 3) a postulação do *princípio da cooperação* proposto por Abdala como um novo eixo de racionalidade que torna realizável o resgate da gratuidade e a reciprocidade como moventes nas relações intersubjetivas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropologia filosófica. Intersubjetividade. *Troca competitiva*. *Princípio da cooperação*.

**ABSTRACT:** The present paper, when considering the principle of cooperation proposed by Maurício Abdala, intends to deal with the conditions of possibility for the reestablishment of intersubjective relations marked by the reciprocity between peers in the current context. To reach this specific point, we divide it into three moments in which the following items will be addressed: 1) the category of intersubjectivity in Lima Vaz's philosophical anthropology; 2) the obstacles to the realization of the relationship of intersubjectivity in the Linava model in the context of the dominant rationality, that is, the validity of competitive exchange as a principle that focuses on the instrumentalization of relations of sociability; and, finally, 3) the postulation of the principle of cooperation proposed by Abdala as a new axis of rationality that makes possible the rescue of gratuity and reciprocity as movers in intersubjective relations.

**KEY WORDS:** Philosophical Anthropology. Intersubjectivity. Competitive exchange. Principle of cooperation.

---

<sup>1</sup> Estudante do Curso de Graduação em Filosofia da Faculdade Dom Luciano Mendes.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

De acordo com Lima Vaz (1998, p. 9) a *antropologia filosófica* por ele desenvolvida tem como ponto de partida uma pergunta fundamental que perdura desde a aurora da cultura ocidental (século VIII a. C., na Grécia) e que teve sua máxima expressão no campo filosófico no século XVIII com o desenvolvimento das ciências humanas (*Geistwissenschaften*). Trata-se da trivial pergunta “o que é o homem<sup>2</sup>?”. No intuito de respondê-la Lima Vaz (1998, p. 10-11) elege três tarefas fundamentais para a *antropologia filosófica*: a) elaborar uma *ideia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem; bem como b) uma justificação *crítica* desta ideia (de modo que ela possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos presentes na constituição do fenômeno humano partindo, para isso, das contribuições legadas pelas diversas ciências do homem); e, por fim, c) uma *sistematização* filosófica dessa ideia do homem<sup>3</sup> tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de resolver o problema que ele considera ser essencial na investigação desenvolvida em sua *antropologia filosófica*: “o que é o homem?”.

Via de regra, na medida em que seu pensamento é sistemático, os problemas por ele abordados são apreciados desde as seguintes perspectivas: 1) *pré-compreensão* (apropriação do conhecimento obtido pela experiência que o homem tem ao longo da história em contato imediato com a realidade que o circunda); 2) *compreensão explicativa* (apropriação da explicação científica do problema tratado); e 3) *compreensão filosófica* (abordagem que transcende os limites próprios à abordagem estritamente científica).

---

<sup>2</sup> Ainda segundo Lima Vaz (*idem*) precede esta pergunta fundamental para sua *antropologia filosófica* três outras desenvolvidas na filosofia kantiana: 1) o que posso saber? (teoria do conhecimento); 2) o que devo fazer? (teoria do agir ético); e 3) o que me é permitido esperar? (filosofia da religião).

<sup>3</sup> Na sistematização da ideia de homem contida na *antropologia filosófica* proposta por Lima Vaz consta-se que o homem é um *ser de relação* que se relaciona dialeticamente com 1) a objetividade; 2) a intersubjetividade; e 3) a transcendência.

O presente trabalho tem como principal objeto de investigação filosófica a *categoria de intersubjetividade* presente na *antropologia filosófica* limavaziana no intuito de verificar limites e possibilidades de sua realização, tal como é esboçada pela vertente antropológica antes mencionada, no contexto atual. Esta categoria (que trata da relação recíproca do *sujeito* com *outra totalidade intencional*, isto é, com outro sujeito) é precedida pela *categoria de objetividade* (relação do sujeito com objetos) e sucedida pela *categoria de transcendência* (relação de sujeito com o Transcendente) de modo a, dialeticamente, suprasumir a primeira e ser suprasumida pela segunda. Ela é abordada, também dialeticamente, a partir da perspectiva metodológica dos três níveis de compreensão acima mencionados: o da *pré-compreensão*, o da *compreensão explicativa* e o da *compreensão filosófica*. No primeiro desses níveis, Lima Vaz (2013, p. 53) caracteriza a *categoria de intersubjetividade* como passagem da ação do *outro-objeto* (tematizado na relação de objetividade) ao *outro sujeito* bem como ação dialógica e estritamente recíproca entre dois sujeitos destacando nela a experiência que o sujeito tem de *ser-com-o-outro*. No segundo, o autor (2013, pp. 62-64) salienta como limites o fato de que, nele, ela só pode ser tomada pelo conhecimento científico a partir da consideração das *relações práticas* e das *obras do existir-em-comum* dos sujeitos na medida em que somente isto é mensurável cientificamente bem como de que, desta forma, ela não pode ser inteiramente compreendida, mas apenas explicada a partir de alguns dos seus aspectos constitutivos mensuráveis. Onde se verifica a “necessidade de transgressão destes limites e da entrada no domínio da compreensão filosófica” (LIMA VAZ, 2013, p. 64). Por fim, no último nível, o autor (2013, pp. 67-71) considera a categoria considerada a partir do que ele denomina *aporética histórica* (na qual ele tematiza a) o problema da comunidade humana no pensamento antigo; b) o problema do próximo na tradição bíblica e do pensamento cristão-medieval; c) o problema da ocultação do outro no racionalismo moderno; d) o problema do outro no horizonte da história [na perspectiva historiocêntrica hegeliana]; e e) o problema do outro na filosofia contemporânea – na fenomenologia, na lógica e na filosofia da linguagem) e *aporética crítica* (na qual se destaca o dilema de como conciliar a identidade na diferença na dialética da *ipseidade* e da *alteridade* (LIMA VAZ,

2013, p. 76), ou de como assegurar que o *Eu* não seja absorvido no *Nós* nesta *relação recíproca* entre dois *sujeitos intencionais* (LIMA VAZ, 2013, p. 72).

Ainda na *aporética crítica* o autor (2013, pp. 78-79) apresenta os quatro níveis fundamentais desde os quais se fundamenta a relação de intersubjetividade:

A) nível do *encontro* ou do existir interpessoal no qual tem lugar a relação Eu-Tu e em que a reciprocidade da relação assume um caráter oblato mais ou menos profundo e tende à gratuidade do dom-de-si. [...] sendo especificada eticamente pelas virtudes próprias do *amor*. [...]. B) nível do *consenso espontâneo* ou do *existir intracomunitário*, em que tem lugar a relação Eu-Nós intragrupal, e no qual a reciprocidade da relação se reveste do caráter da convivialidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade. [...]. C) nível do *consenso reflexivo*, que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica. [...]. D) nível da comunicação *intracultural* [...] [no qual se revela] o *existir histórico* do homem, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal.

Pretende-se perguntar criticamente acerca das condições de possibilidade para a realização *relação de intersubjetividade* como proposta pela *antropologia filosófica* limavaziana no contexto hodierno a partir da averiguação dos limites e possibilidades encontrados neste mesmo contexto para a efetivação do primeiro destes níveis fundamentais desde os quais se estrutura esta mesma relação. Em que medida, no individualismo característico do tempo presente, a *gratuidade do dom-de-si* ou o *amor* são tomados como princípios nomonológicos para uma ação humana? A opção de reestabelecimento das condições de possibilidade para a ocorrência da *relação de intersubjetividade* será vislumbrada na medida em que 1) se adote o *princípio de cooperação* proposto por Maurício Abdalla como princípio a direcionar as ações humanas – como estratégia de superação do individualismo corrente assentado no princípio da *troca competitiva* – e 2) que se fortaleça o segundo e o terceiro destes mesmos níveis estruturais da *relação de intersubjetividade*, ou seja, o nível do *existir intracomunitário* e do *consenso reflexivo*.

Trata-se pois da indicação de que para que isso aconteça – para que sejam restabelecidas as condições de possibilidade para a realização de relações intersubjetivas tal como descrita no primeiro dos níveis estruturais acima indicados - será necessário

modificações objetivas no processo de educação/formação do homem de modo a incutir nos particulares um novo princípio nomonológico para as ações humanas. Ocorre que a formação recebida pelo homem na cultura vigente caminha em sentido contrário ao aqui proposto<sup>4</sup> – caminha no sentido de fortalecer o individualismo. Não será estranho portanto se a proposta aventada ao longo deste trabalho despertar no leitor certo ceticismo quanto à possibilidade de sua realização. Com efeito, este possível fato não atesta sua inviabilidade histórica.

O objetivo principal nele almejado consiste em explicitar a fragmentação da *relação de intersubjetividade* no contexto hodierno visando encontrar uma possível estratégia de enfrentamento para esta situação bem como para vislumbrar condições de possibilidade para o ultrapassamento desta fragmentação. Para alcançá-lo, temos como objetivos específicos: a) abordar o modelo paradigmático da sistêmica *antropologia filosófica* de Lima Vaz que considera a relação de intersubjetividade a partir da dialogicidade, da reciprocidade, da espontaneidade e da gratuidade; b) demonstrar a precariedade de sua aplicação nas relações intersubjetivas desencadeadas sob a influência da racionalidade dominante que, entre outras coisas, as torna relações mercantilizadas pelo princípio *da troca competitiva*; e, por fim, c) apontar o *princípio da cooperação* como possibilidade de se resgatar a gratuidade nas relações intersubjetivas.

Desta forma, os objetivos propostos ao presente trabalho justificam-se pelo duplo aspecto neles vislumbrados: facultar uma possível compreensão da fragmentação das relações intersubjetivas na contemporaneidade e possibilitar uma possível intervenção no sentido de desinstrumentalizá-las através da superação da racionalidade vigente – que as

---

<sup>4</sup> Conforme pontua Adorno (1995, p. 181) “é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo”. Este projeto de reestabelecer as condições de possibilidade para a realização de relações intersubjetivas gratuitas e recíprocas visa, no final das contas, a emancipação do homem das condições vigentes nas quais as relações *inter pares* tem sentido para ele enquanto instrumento para a consecução de seus objetivos em vista da máxima lucratividade individual. Com efeito, contra esta emancipação pretendida pesa a “organização do mundo vigente” na medida em que esta “forma as pessoas mediante inúmeros canais e instâncias mediadoras, de um modo tal que tudo absorvem e aceitam nos temos da desta configuração heterônoma que se desviou de si mesma em sua consciência” (*Idem*).

mercantiliza pelo princípio da *troca competitiva* – e da proposição de um novo eixo de racionalidade, isto é, o *princípio da cooperação*.

## 1 A relação de intersubjetividade em Lima Vaz

Na sistêmica antropologia filosófica de Lima Vaz temos que a *categoria da intersubjetividade* constitui-se a partir da passagem da relação não-recíproca de *objetividade* para a relação recíproca, de complementariedade ou de oposição, estabelecida entre duas *infinitudes intencionais* – em outras palavras, entre dois sujeitos<sup>5</sup>. Assim para Lima Vaz, “ao passarmos da relação *não-recíproca* de objetividade para a relação *recíproca* de intersubjetividade, encontramos-nos em face de uma nova forma dialética em que dois ‘infinitos’ se relacionam (paradoxalmente) ou dialeticamente se opõem” (1992, p. 50).

Com isso, o autor afirma aquilo que será o traço distintivo da relação de intersubjetividade: a reciprocidade. Deste modo, “na relação de *intersubjetividade*, a infinitude *intencional* do sujeito tem diante de si outra infinitude *intencional*, e é a reciprocidade da relação entre ambas que constitui o paradoxo próprio da intersubjetividade [...]” (p. 50). Nesse sentido, ao relacionar ética e intersubjetividade em Lima Vaz, Silva destaca que “é exatamente no nível da reciprocidade que começa por se estabelecer a relação com o *outro*” (2003, p. 20). Isto na medida em que a reciprocidade se constitui como uma das condições de possibilidade para o estabelecimento das relações *inter pares*.

Desta forma, ao considerar a *relação de intersubjetividade* no domínio da *pré-compreensão*, ou seja, da modalidade espontânea e natural de autocompreensão do sujeito, Lima Vaz a trata a partir de seu caráter de dialogicidade e reciprocidade. Para ele, em tal relação “o homem se encontra empenhado numa relação propriamente *dia-lógica*, estritamente recíproca, e que se constitui como alternância de invocação e resposta entre *sujeitos* que se mostram como tais nessa e por essa reciprocidade” (1992, p. 53).

---

<sup>5</sup> Entre dois *Eu's*.

A partir da dialogicidade e da reciprocidade o sujeito se reconhece em seu relacionar-se com outro sujeito (*ser-com-o-outro*). Disso decorre o fato de que ele já pode perceber-se em outra forma de relação que não a de *objetividade* – porquanto esta última é *não-recíproca* e *não-dialógica*. De outro modo, neste domínio da relação – o da intersubjetividade – importa considerar que o indivíduo conhece-se no *reconhecimento*, isto é, ele torna-se igualmente ele mesmo no seu *ser-conhecido* e no seu *conhecer seu outro*. Nas palavras do próprio Lima Vaz, “[na] passagem do outro-objeto ao outro-sujeito, [...] o sujeito é *ele mesmo (ipse)* no seu relacionar-se com outro sujeito o qual, por sua vez, é igualmente *ele mesmo (ipse)* no seu ser-conhecido e no seu conhecer seu *outro*: em suma, no *reconhecimento*” (1992, p. 55).

Assim, no domínio da *pré-compreensão* a relação de intersubjetividade faz-se perceptível enquanto formas de presença recíproca entre sujeitos, isto é, formas de *ser-com-o-outro*:

[na] relação recíproca de proximidade, que se exerce como relação Eu-Tu no amor, na amizade, na vida em comum; [na] relação recíproca de convivência, que se exerce como relação Eu-Nós no consenso, na obrigação, na fidelidade; [na] relação recíproca de permanência, que se exerce como relação Eu-Outros, na tradição, no costume, na vida social e política (LIMA VAZ, 1992, p. 60).

Por sua vez, porquanto Lima Vaz considera o domínio da *compreensão explicativa* – que se situa a partir do esforço científico de se compreender o homem - nota-se a preocupação de se evidenciar as formas de experiência de intersubjetividade. Conforme destaca Silva, “aqui, a relação de intersubjetividade dá origens a ricas e variadas formas de presença recíproca dos sujeitos” (2013, p. 16) Com efeito, “é graças aos conceitos de história e de sociedade que Lima Vaz realiza a passagem da pré-compreensão à compreensão explicativa da categoria de intersubjetividade” (2013, p.16).

Contudo, uma grande dificuldade se interpõe ao domínio da *compreensão explicativa* da relação de intersubjetividade dada a inviabilidade de se submeter ao domínio científico a sua materialidade constitutiva, isto é, a reciprocidade dos atos espirituais. Nas palavras do próprio autor: “[...] a relação de intersubjetividade, sendo essencialmente comunhão ou encontro que tem lugar na *reciprocidade dos atos espirituais* (reconhecimento e liberdade),

ou sendo *presença espiritual*, não pode ser submetida ao procedimento abstrativo da ciência” (1992, p. 62). Assim, “o problema fundamental, pois, da compreensão explicativa na relação de intersubjetividade é o problema da síntese entre o *explicar* e o *compreender*, constituindo uma expressão que se possa denominar ‘científica’ do existir em comum dos homens<sup>6</sup>” (1992, p. 63).

Com efeito, dado o fato de que a complexidade intrínseca à relação de intersubjetividade se constitui enquanto um obstáculo para o domínio da *compreensão explicativa*, Lima Vaz transpõe tal limite ao propor a *compreensão filosófica* da relação de intersubjetividade. Esta última subdivide-se em dois pontos: I) *aporética histórica da relação de intersubjetividade* e II) *aporética crítica da relação de intersubjetividade*. Para efeito de clareza metodológica - dados os interesses propostos ao presente trabalho - trataremos especificamente do segundo.

A *aporética crítica* da relação de intersubjetividade situa-se na *autoafirmação do sujeito* na medida em que, em um primeiro momento, ele se autoafirma tendo diante de si outra infinitude intencional - outro sujeito e/ou a comunidade ética – donde se extrai a consequência de que, em um segundo momento, ele terá que manter a sua unidade inteligível – *a unidade inteligível do Eu* – na *comunidade do Nós*<sup>7</sup>. Quanto ao primeiro momento, pesa o fato de que “na compreensão filosófica da relação de intersubjetividade, o sujeito, como infinitude intencional, tem diante de si um *outro* sujeito como infinitude intencional, que deve ser assumido no discurso de autoafirmação de si mesmo e com o qual deve instaurar uma verdadeira reciprocidade no âmbito do agir ético” (SILVA, 2013, p. 17). Quanto ao segundo, o próprio Lima Vaz assegura que “a *aporética crítica* da relação de

---

<sup>6</sup> A respeito de tal questão, da síntese entre explicar e compreender, em outro momento Lima Vaz assevera assertivamente acerca da primazia do compreender sobre o explicar na medida em que o homem, enquanto sujeito, transcende o domínio da legalidade da Natureza – donde advém inúmeras dificuldades de explicá-lo a partir dos pressupostos objetivos da ciência que explica submetendo seu objeto às necessidades objetivas da Natureza (cf. p. 63).

<sup>7</sup> Surge o problema da originalidade do sujeito individual e intencional mediante o estabelecimento de relações com outros sujeitos, também portadores de individualidade e intencionalidade.

intersubjetividade desenha-se portanto como o problema de manter-se a *unidade inteligível do Eu* – sua irreduzível originalidade – *na comunidade do Nós*” (p. 72).

Portanto, dadas as questões colocadas nos dois momentos é possível considerar que a *aporia crítica* da relação de intersubjetividade constitui-se a partir do caráter relacional - isto é, aberto a relações intersubjetivas -, do sujeito limavazeano. Ademais, a partir desta abertura ao outro se constitui o *eidos* da relação de intersubjetividade, isto é, “a unidade dialética do subsistir (*esse in*) dos sujeitos e do seu referir-se (*esse ad*) ao outro (...)” (LIMA VAZ, 1992, p. 75). Urge o problema que o sujeito deve enfrentar na tensão dialética porquanto dever “ser-no-mundo” e, neste caso, isso significa “ser-com-o-outro” e, concomitantemente, afirmar-se na linha da *auto-posição do sujeito*. Donde surge o ponto característico da autoposição do sujeito que, em um só momento, evita o solipsismo<sup>8</sup> e o seu contrário, ou seja, a massificação<sup>9</sup>. Isto porquanto, nela, “deve ser afirmada a identidade na diferença do *ser-para-si* dos sujeitos e do seu *ser-para-o-outro*” (LIMA VAZ, 1992, p. 75).

Com efeito, o que melhor corrobora para evidenciar o caráter de dialogicidade e reciprocidade da relação intersubjetiva é a consideração das formas de *existir-em-comum* do sujeito limavazeano, isto é, os seus quatro níveis fundamentais de relação. Isso porquanto são elucidativos na medida em que “suprassumem a relação de objetividade [na] existência histórica do homem” (LIMA VAZ, 1992, p. 78). Lima Vaz os expõe na seguinte ordem:

a) Nível do *encontro* ou do existir interpessoal no qual tem lugar a relação Eu-Tu e em que a reciprocidade da relação assume o caráter oblato mais ou menos profundo e tende à gratuidade do dom-de-si. [...] b) Nível do *consenso espontâneo* ou do existir intracomunitário em que tem lugar a relação Eu-Nós intragrupal, e no qual a reciprocidade da relação reveste-se do caráter da convivialidade própria da vida comunitária [...] é especificada eticamente pela virtude da *amizade*. c) Nível do *consenso reflexivo*, que se exprime na reciprocidade de direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica. É esse o nível do existir-em-comum que podemos denominar intra-societário, e no qual se dá a passagem da sociedade convivial para a sociedade política. [...] é especificada eticamente pela virtude da *justiça*. d) Nível da *comunicação intracultural* [...]. Nesse nível situa-se propriamente o existir histórico do homem, sendo a História o englobante último da comunidade humana enquanto tal. [...] a relação de intersubjetividade, desdobrando-se desde o nível da

<sup>8</sup> Advindo da primazia absoluta do *Eu* sobre o *Nós*.

<sup>9</sup> Advinda da primazia absoluta do *Nós* sobre o *Eu*.

relação Eu-Tu no encontro, atinge a amplitude da relação Eu-Humanidade na longa dimensão do tempo e do espaço onde se desenrola a História (1992, p. 78-79).

Interessa-nos tomar o primeiro destes níveis da relação de intersubjetividade, ou seja, o do *encontro* ou existir intrapessoal, e averiguar em que medida ele se realiza nas condições sócio-históricas hodiernas na medida em que nesta verifica-se a existência de tendências históricas que lhe são contrárias. Estas tendências contribuem na formação de um tipo específico de homem adverso àquele prescrito no nível da relação de intersubjetividade acima considerado: trata-se do homem encerrado em seu egoísmo monológico; situado em uma sociedade competitiva e hostil; caracterizada por relações interpessoais endossadas por interesses pragmáticos e utilitaristas; orientado por uma racionalidade técnico-científica que reproduz, na sociedade, as condições fabris de trabalho, *etc.* Que espaço ainda resta neste contexto para a espontaneidade, a gratuidade, a dialogicidade, a reciprocidade, *etc.* e as demais características benevolentes que marcam a compreensão da relação interpessoal asseverada por Lima Vaz?

## **2 Impasses que afetam a relação de intersubjetividade na modernidade e na pós-modernidade**

No intuito de explicitarmos os principais empasses que obstruem a relação de intersubjetividade no contexto hodierno – na modernidade e na pós-modernidade – nos valeremos da crítica que Abdalla faz ao que ele chama de *eixo da racionalidade dominante*, ou melhor, ao tipo de relação interpessoal gerada nos limites de tal tipo de configuração social. Na verdade se trata de uma crítica, de inspiração marxista, ao *Modo de Produção Capitalista* e à racionalidade que dele advém e que, em certo sentido, perpassa as diversas instâncias de organização da sociedade – influenciando no *modus operandi* de cada peça da complexa engrenagem que se torna a sociedade. O autor identifica na *troca competitiva*, oriunda do tipo de organização societária burguesa (capitalista), o germe do individualismo de nossos tempos. Isso porquanto a *troca competitiva* propaga uma forma de relação entre sujeitos que é demasiadamente interesseira e utilitarista haja vista que, nela, a *relação*

*intersubjetiva* perde seu caráter de *complementariedade* e *solidariedade*<sup>10</sup> em face da busca, correspondida ou não, da obtenção de *lucratividade* – esta instrumentalização se constitui como sendo o aspecto que resta de resquício de reciprocidade na relação (pode-se falar em reciprocidade neste caso porquanto se considera que, ainda que a busca pela lucratividade seja determinante, os dois polos da relação ainda buscam-se mutuamente. Com efeito, é necessário evidenciar que não se trata mais da reciprocidade tal como apresentada por Lima Vaz no primeiro dos níveis fundamentais para a reciprocidade nas relações *inter pares*, isto é, daquela assentada nas virtudes da fidelidade e do amor mútuo). Nesse sentido, Abdalla pondera que:

O eixo fundamental da racionalidade burguesa, que é o princípio determinante das relações entre os seres humanos e entre estes e a natureza, é a troca. (...). Contudo, o tipo de troca que funciona como eixo desta racionalidade não é uma troca solidária e complementar – como pode fazer parecer o discurso liberal e a interpretação ingênua do capitalismo –, mas a troca interesseira e individualista, cujo fim não é a satisfação dos dois polos envolvidos nela, mas a obtenção de vantagens para um dos lados. Chamarei esse princípio de troca competitiva (2002, p. 52).

Depois de caracterizar a *troca competitiva*, Abdalla critica o fato de que ela passa a ser uma espécie de *princípio nomológico*, isto é, conforme asseveramos, passa a influenciar decisivamente na forma como se fundamentam as relações intersubjetivas. Deste modo, Abdalla assegura que “a troca competitiva (que fundamenta o mercado) deixou de ser um resultado de relações entre pessoas para ser um *princípio nomológico*, com o mesmo *status* da gravitação newtoniana. Nada é possível pensar fora desse referencial fundamental” (2002, p. 53). Com isso, o autor não critica a simples ocorrência da *troca competitiva* entre os primeiros humanos no processo de *produção material da vida*. O que Abdalla critica veementemente é o fato de que, no desenrolar da história e na consolidação da lógica da racionalidade dominante<sup>11</sup>, a *troca competitiva* passou a nortear, balizar, delimitar as relações intersubjetivas.

<sup>10</sup> Elementos característicos do primeiro nível da relação de intersubjetividade.

<sup>11</sup> Proveniente de princípios econômicos oriundos do que, a partir da tradição marxista, pode ser considerado como Modo de Produção Capitalista.

Ocorre que, em Abdalla, a crítica realizada justifica-se a partir da constatação de que o tipo de troca por ele caracterizado incute nas relações intersubjetivas interesses eminentemente mercantis<sup>12</sup>. Para ele, “a troca mercantil tem como meta o ganho. É o retorno que define esse tipo de troca. Não há relação de complementariedade, como o termo ‘troca’ pode sugerir, mas de pura aquisição. [...] o dar, nesse caso, aparece apenas como um ‘mal necessário’” (2002, p. 54).

Nesse sentido, acerca da existência concreta da *racionalidade do mercado* nas *relações intersubjetivas*, Abdalla extrai dela uma possível explicação da constante tensão que marca as relações estabelecidas entre os homens em sociedade. Segundo Abdalla, “a tensão é uma característica predominante da sociedade capitalista. Ela acontece visto que a troca [competitiva] exige sempre dois polos para se realizar<sup>13</sup>” (2002, p. 61) bem como se caracteriza pela ocorrência da pretensão do polo A extrair lucro do polo B, e vice-versa, de modo a tornar a competitividade, a luta pelo maior lucro, fundamentos das relações de sociabilidade. A tensão advém da preocupação constante do indivíduo acerca de como ele pode lucrar mais a partir das relações que estabelece socialmente sem ser explorado por outrem.

Por que a racionalidade do mercado se faz notar nas relações humanas? Tal pergunta mostra-se pertinente tendo em vista que estamos tratando de duas realidades – a princípio - distintas (o mercado e o homem). Ocorre que, ao considerar as influências da técnica na mentalidade e na *práxis* humana, Nogare nos municia para considerar o problema porquanto nos permite compreender, em certa medida, a interferência que as criações humanas suscitam

---

<sup>12</sup> Acerca do processo de mercantilização das relações de sociabilidade conferir a obra *O capital* de Karl Marx (1983), sobretudo o livro I que trata do *processo de produção do capital*, para entender o processo que lhe antecede, isto é, o processo que vai desde a produção até a realização [venda] da mercadoria, na medida em que a noção de mercantilização das relações de sociabilidade advém da aplicação, nas ações humanas, do princípio fundante do mercado capitalista, qual seja, a busca da obtenção e acumulação do maior lucro possível no processo de produção-compra-e-venda das mercadorias.

<sup>13</sup> Abdala propõe que a possibilidade de se eliminar esta tensão que solapa a espontaneidade, a gratuidade e a reciprocidade nas relações intersubjetivas – estabelecidas sob a vigência do princípio da *troca competitiva* – é a substituição da racionalidade vigente por outra. A partir daí ele irá sugerir o *princípio da cooperação* como possível saída para esta situação aporética (disso trataremos no próximo tópico).

na própria organização da vida societária. Ele parte do princípio de que “o homem cria o ambiente e o ambiente cria o homem” (1983, p. 218). Fato que o permite identificar que a técnica, ainda que enquanto criação humana, consegue incutir no homem um espécie de *segunda natureza* que, inclusive se sobrepõe à natureza autêntica (cf. NOGARE, 1983, p. 218). Com efeito, assim como a técnica interfere no modo como o homem se organiza socialmente o modo de produção material da vida, o sistema econômico com seu tipo específico de racionalidade, também interfere. Deste modo, torna-se constatável a interferência da *racionalidade mercantil* dominante nas *relações interpessoais*.

Frequentemente as fragmentações das relações intersubjetivas no contexto hodierno têm sido colocadas na conta do indivíduo. Nesse sentido, costuma-se associar o indivíduo com o individualismo - como se o indivíduo fosse a causa direta do individualismo. Para Abdala, tal fragmentação não tem como causa o indivíduo. Deste modo, estabelece a noção de indivíduo como sendo um importante constructo do pensamento filosófico da civilização ocidental a partir de dois renomados representantes: Descartes e Locke. Ele considera que “aplicando o método analítico de Descartes (entronizado pela ciência moderna), no qual para se compreender alguma coisa dever-se-ia separá-la nas suas menores partes constituintes, Locke chega à unidade básica da sociedade, o indivíduo [...]” (2002, p. 81). Com isso, tenciona considerar que individualismo exacerbado, do qual provém a fragmentação das relações intersubjetivas, está radicado no fato de que o homem – moderno e pós-moderno - está a reproduzir a lógica da racionalidade dominante, isto é, da *mercantilização das relações intersubjetivas*. Portanto, tendo em vista que o problema está fundamentado no tipo de racionalidade adotado pelo indivíduo e não na própria noção de indivíduo, ainda é possível dedicar ao indivíduo a tarefa de superar as fragmentações das relações de intersubjetividade – sem incorrer em projetos que sacrifiquem a individualidade em detrimento da coletividade.

Na medida em que se considera que a fragmentação das relações intersubjetivas no contexto hodierno se deve à racionalidade dominante no Modo de Produção Capitalista, que as mercantiliza ao incutir nelas o princípio da *troca competitiva*, vislumbra-se a necessidade de buscar estratégias de resistências a esta mercantilização.

### 3 O princípio da cooperação como proposta de recuperação da gratuidade na relação de intersubjetividade<sup>14</sup>

Abdalla, após expor suas críticas ao eixo fundamental da racionalidade dominante, por ver nele a fonte da mercantilização das relações interpessoais no seio da sociedade burguesa, propõe um *novo eixo racional fundamentador*. Trata-se do *princípio da cooperação*. Para ele, a afirmação de tal princípio é uma tarefa eminentemente revolucionária porquanto se contrapõe com a lógica da ordem dominante, isto é, da *troca competitiva*. Nesse sentido, assevera que

esse eixo [proposto] se coloca em clara contradição com o da troca competitiva e, por isso, sua afirmação é necessariamente revolucionária. [Portanto] não se pode concebê-lo como adequação à ordem dominante, mas como práxis destruidora do eixo fundamentador da economia capitalista e de todas as relações sociais subsumidas à racionalidade do mercado. [...]. É a partir desse eixo que se edificarão as demais formas de relacionamento humano, nossas construções teóricas, nossa ontologia, nossa ética, nossa visão sob o universo e nossa ação sobre a natureza (ABDALLA, 2002, p. 100).

Com efeito, os riscos deste processo devem ser assumidos na medida em que, através da implantação do que Abdalla chama de “ética da cooperação”, vislumbra-se a possibilidade eminente do resgate da gratuidade, da espontaneidade, da complementariedade, nas relações intersubjetivas. Isso tonar-se-á possível na medida em que, a partir desse *novo eixo de racionalidade*, “[...] as relações de sociabilidade seriam também balizadas pela ética da cooperação. Ao invés de conceber o outro ser humano como ‘concorrente’, com o qual precisamos competir, os indivíduos veriam na presença do outro uma complementariedade” (ABDALLA, 2002, p. 122-123). Deste modo, a substituição do princípio da *troca competitiva* pelo da *cooperação* mostra-se como uma possibilidade concreta de se superar as constantes fragmentações das relações intersubjetivas no cenário hodierno.

Ademais, é possível falar desse resgate da gratuidade nas relações intersubjetivas porquanto, de acordo com a argumentação explicitada por Abdalla, com isso estaríamos em

---

<sup>14</sup> Vale lembrar que estamos cientes do fato de que Abdalla propõe o *princípio da cooperação* como opção para a superação da racionalidade burguesa (advinda do *Modo de Produção Capitalista*) e que, nesse sentido, o problema das relações de intersubjetividade aparece em sua obra como uma questão secundária.

vias de, na verdade, nos reencontrarmos com o que ele chama de *essência antropológica humana*<sup>15</sup>. Nesse sentido, é válido considerar que “a origem antropológica do *Homo sapiens* não se deu através da competição, mas sim através da cooperação. (...) O que nos faz seres humanos é a nossa maneira particular de viver juntos como seres sociais na linguagem” (MATURANA, Humberto *apud* ABDALLA, 2002, p. 102). Assim, é possível considerarmos o fato de que, desde os primórdios, o homem possui esta singular capacidade de estabelecer relacionamentos intersubjetivos em um tipo de interação que, através da linguagem<sup>16</sup>, permitiu um determinado tipo de práxis que não só possibilitou a sua existência como evitou a sua extinção. Desta forma, a tarefa proposta ao *princípio da cooperação* tenciona resgatar esta ímpar possibilidade humana solapada pela instrumentalização das relações intersubjetivas por influência da troca competitiva oriunda da racionalidade mercantil da organização societária burguesa.

A possibilidade de implementação do *princípio* proposto por Abdalla nas relações humanas passa pelo fortalecimento do segundo e do terceiro dos *níveis fundamentais da relação de intersubjetividade* propostos na antropologia filosófica limavaziana: o nível do *consenso espontâneo* ou do existir *intracomunitário* (no qual tem lugar a relação *Eu-Nós intragrupal*) e o nível do *consenso reflexivo* (no qual tem lugar a relação *Eu-Nós extragrupal*). Conforme explicita Lima Vaz (2013, p. 78), no primeiro nível acima mencionado, a) “a reciprocidade da relação se reveste do caráter de convivibilidade própria da vida comunitária e de um colaborar espontâneo e cordial nas tarefas da comunidade”; assim como b) “a relação intersubjetiva no nível do *consenso espontâneo* é especificada eticamente pela virtude da *amizade*”. Caracteriza o segundo nível acima mencionado, o do *consenso reflexivo*, a) “a reciprocidade dos direitos e deveres ou na forma da obrigação cívica”; de modo que “a relação intersubjetiva no nível do *consenso reflexivo* é especificada eticamente pela virtude da *justiça*”.

<sup>15</sup> Segundo ele, tal essência refere-se à práxis humana que, histórica e antropológicamente, possibilitou a existência do ser humano como espécie e, até mesmo, evitou a sua extinção (cf. ABDALLA, 2002, p. 102).

<sup>16</sup> Abdala considera que, “a linguagem certamente surgiu da necessidade de colaboração entre os seres humanos e não da competição ou hostilidade” (2002, p. 111).

A partir dos níveis do *consenso espontâneo* e do existir *intracomunitário* tem-se o caso que é possível estabelecer o *princípio de cooperação* como ponto arquimediano a orientar as relações humanas na medida em que, através deles, se torna realizável a substituição da busca da maior *lucratividade individual* pela busca da maior *lucratividade coletiva* como parâmetro da vida em sociedade porquanto se passa do primado da relação *Eu-Tu* (apresentada por Lima Vaz como o primeiro dos quatro níveis fundamentais da relação de intersubjetividade - o nível do *encontro* ou do existir *interpessoal*) para o primado da relação *Eu-Nós*<sup>17</sup> (típica dos dois últimos níveis destacados). A convivibilidade e a reciprocidade na relação *inter pares* viria por acréscimo a esta substituição não podendo lhe anteceder porquanto não coaduna com a busca solipsista da *lucratividade individual*.

A razão para adotar a busca pela maior *lucratividade coletiva* em detrimento da maior *lucratividade individual* como sentido do agir humano em sociedade estaria resguardada pela observância da *reciprocidade dos direitos e deveres na vida em sociedade* (aspecto característico do nível do *consenso reflexivo*) de modo que o *colaborar espontâneo e cordial nas tarefas comunitárias* (aspecto característico do nível do *consenso espontâneo* ou do existir *intracomunitário*) seria tomado como *dever* que o indivíduo assume frente à comunidade (em certo sentido, de um modo semelhante ao previsto por Kant ao propor a adoção do *imperativo categórico*<sup>18</sup>). Ademais, a razão para esta opção assinalada anteriormente estaria resguardada ainda pelas virtudes prescritas por Lima Vaz (2013, p. 78) no nível básico do *consenso espontâneo* e no do *consenso reflexivo* para serem adotadas pelos cidadãos nas relações intersubjetivas, respectivamente, a *amizade* e a *justiça*. Para Aristóteles (1156b, VIII, 1979) a *amizade perfeita*, isto é, aquela que se estabelece entre homens bons e que não é mantida em vista do prazer ou da satisfação própria, enquanto conceito político, opera na vida coletiva de modo a estabelecer a *justiça* na relação *inter pares*. Isto na medida

---

<sup>17</sup> Obviamente isto não viria sem um longo processo de educação/formação do homem na medida em que a simples imposição inadvertida e abrupta deste princípio seria algo violento e opressivo.

<sup>18</sup> A fórmula do imperativo categórico kantiano é a que se segue: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne universal” (KANT, 1980, p. 124). Tal imperativo é para Kant a lei fundamental da *razão prática*.

em que, de acordo com Aristóteles (*Idem*) pessoas que cultivam esta espécie de *amizade* se comprazem não na busca de ações que sejam benevolentes para si, mas na busca pela benevolência mútua – traço distintivo do princípio de cooperação – de modo que assim estabelecem a *justiça* nas relações *inter pares*. A *justiça* nas relações de sociabilidade regidas pelo princípio de cooperação se identifica à busca mútua e recíproca do bem de si e do bem do outro.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante da fragmentação das relações intersubjetivas no contexto hodierno o *princípio da cooperação* proposto por Maurício Abdalla desponta-se como possibilidade efetiva para repensá-las. Isto é, repensá-las no contexto em que estão se atrofiando.

A obra de Abdalla, ainda que caracterizada por ser basicamente filosófica e não propriamente antropológica, por adentrar em diferentes áreas do saber humano, tais como, a política, a ética, a sociologia, a biologia e, por fim, a antropologia, permite-nos pensar a fragmentação considerada como evento humanamente causado e, deste modo, buscar na própria prática humana uma possibilidade para superá-la.

A problematização da primazia do primeiro dos quatro níveis da relação de intersubjetividade contido na *antropologia filosófica* limavaziana bem como a postulação da necessidade de que o segundo e o terceiro destes níveis ocupem esta posição (ou seja, a proposta de que se realize a passagem da primazia da relação *Eu-Tu* para a primazia da relação *Eu-Nós*) objetivou encontrar nesta mesma *antropologia* uma possível estratégia para resguardar a relação intersubjetiva como compreendida por Lima Vaz à luz da nova contextualização sócio-histórica.

### REFERÊNCIAS

ABDALLA, Maurício. *O princípio da cooperação*: em busca de uma nova racionalidade. São Paulo: Paulus, 2002.

ADORNO, Theodor.W. (1971). *Educação e emancipação*. Tradução: Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. In: *Textos selecionados*. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores)

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: *Textos selecionados*. Tradução: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

MARX, Karl. *O capital*: crítica da economia política. Tradução: Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NOGARE, Pedro Dalle. *Humanismos e anti-humanismo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 1983.

SILVA, Antonio Marcos Alves da. Ética e intersubjetividade: a filosofia do agir humano segundo Lima Vaz. *Cadernos IHU*. n. 42. 2013. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br>>. Acesso em: 23 de outubro de 2016.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. (1991). *Antropologia Filosófica I*. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. *Antropologia II*. São Paulo: Loyola, 1992. (Coleção filosofia, 22).

\_\_\_\_\_. (1992). *Antropologia filosófica*. Vol. 2. 6. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

VIEIRA, Cezar Amaral. *Individualismo e sociedade*. Disponível em: <<http://www.unimep.br>>. Acesso em: 20 de outubro de 2016.

## RESENHA

Gianni Vattimo, *Adeus à verdade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016, 142 p.

*Felipe Augusto Ferreira Feijão*<sup>1</sup>

O livro “Adeus à verdade” do filósofo italiano contemporâneo Gianni Vattimo, aborda uma questão de relevo na atualidade: a possível predominância da verdade no mundo, não somente do ponto de vista filosófico enquanto trata de debates de natureza própria da filosofia (metafísica), mas, sobretudo estabelecendo diálogos abertos com a política, com a religião e com a experiência comum.

A questão que Vattimo põe no que se refere a verdades imutáveis e absolutas abrange a averiguação da manutenção de tal estabelecimento eterno, é exposta na Introdução. É possível em meio à sociedade diversificada e dinâmica, defender princípios que parecem não dialogar com as manifestações hodiernas?

Para o filósofo de Turim, o “adeus à verdade” exprime, ainda que de maneira controversa, a situação da cultura atual. Ora, se existem interesses e a reprodução desses interesses não necessariamente é falsa, mas percorre a trilha de intenções condicionadas, então há um jogo de interpretações responsáveis pelos mesmos interesses postos na cena, por exemplo, da mídia.

No primeiro capítulo, o autor, ao exemplificar a questão da mentira na política, sabe bem estruturar sua argumentação a partir do momento em que alerta para os limites do que está em jogo numa situação capaz de envolver países e até mesmo quando os interesses das partes pode descambar numa guerra. Nas palavras dele: “se digo que não me importa a mentira de Bush e de Blair, desde que seja justificada por um fim bom, ou seja, por um fim que eu partilhe, aceito que a verdade dos fatos seja uma questão de interpretação

---

<sup>1</sup> Graduando em filosofia pela UFC.

condicionada pela partilha de um paradigma” (VATTIMO, 2016, p. 13), nessa referência o autor trata da Guerra no Iraque.

De fato, numa cultura ocidental pluralista, diversificada e dinâmica, que atravessa, indubitavelmente, sobretudo do ponto de vista brasileiro, uma nebulosa crise no âmbito do que engloba o sistema político representativo e partidário, a questão da verdade na política emerge de forma exponencial e se mostra explícita na expressão demonstrada pela classe de mesma natureza da crise que a atinge.

É preciso, conscientemente perceber antes de tudo, que a possibilidade de sobrevivência de toda uma conjuntura sistemática governamental, segundo Vattimo, a democrática, por exemplo, passa pela salutar e necessária manutenção de um modelo social (adeus à verdade) que a rege e a instaura enquanto paradigma legado pela história e consequentemente atualizado de acordo com as conveniências políticas do momento, uma vez que as estruturas estatais e mundiais estão imersas numa profunda dinamicidade.

O contexto cultural e social, uma vez que se configura e se modela nos parâmetros das exigências hodiernas, precisa, com efeito, ser capaz de responder e reagir eficazmente aos novos debates que se apresentam em seu seio, por vezes, como desafios a serem enfrentados. Para Vattimo, a construção da verdade mediante o consenso e o respeito da sociedade de cada um e das diversas comunidades que convivem é um exemplo de desafio a ser aceito.

Na continuidade da reflexão, percorrendo o percurso estabelecido pelo filósofo de Turim, o tema relevante que se encontra no segundo capítulo é o futuro da religião. Dado o contexto laico e pluralista e ao mesmo tempo o predomínio religioso que estruturalmente fundamenta a sociedade contemporânea, e que situa a Igreja em tentativas de possibilidade de diálogo com as mais diferentes realidades que se manifestam, uma questão posta é a de “como pensar que o mundo atual, e o do futuro próximo, se mova na direção de uma condição de sempre maior aceitação da verdade católica, isto é, a uma situação majoritária da Igreja de Roma?” (VATTIMO, 2016, p. 64).

Apesar da existência da aproximação das grandes religiões, tal proximidade não ocorre em termos de doutrinas ou de dogmas. Perante o condicionamento exposto, se visualiza a necessidade de efetivação de uma experiência religiosa capaz mesmo de ultrapassar no sentido de ir além, os paradigmas então determinados enquanto constituintes da ideia divina como favorecimento do estreitamento das relações em sociedade no mundo altamente múltiplo culturalmente.

As circunstâncias históricas que perpassam generosamente a presença da religiosidade nas sociedades é elemento fundamental na compreensão do desenvolvimento processual que agora chega ao seu momento de atualidade. Se por um lado a defesa de que o chamado niilismo, ou seja, um processo de esvaziamento dos princípios convencionais, é um grande perigo que já assola as sociedades, por outro lado, Vattimo afirma que “o niilismo é cristianismo na medida em que Jesus não veio ao mundo para mostrar a ordem natural, mas para destruí-la em nome da caridade” (VATTIMO, 2016, p. 68). Exemplo disso é exposto pela reviravolta causada, pregada e defendida por Jesus em sua época. Nesse sentido, a concepção do cristianismo entendido pela ótica vattimiana, oferece considerações ao senso religioso contemporâneo.

Com efeito, faz bem que a “tradição” se depare com esse novo momento que se apresenta não como algo súbito, mas como resultado de um longo período observado e registrado pela história e que agora chega às fronteiras convencionalmente demarcadas por uma instância que não mais satisfaz os anseios de hoje. Esse momento que aos poucos ganha estrutura, se torna uma tentativa de reação à necessária abertura da convenção a realidade presente.

A complexidade de tal constatação denota incógnita e consequentemente desafios que já marcam presença desde a sociedade “secularizada” até o interior das religiões. Ora, isso é a demonstração de que essa situação que se forma tem sua base essencialmente como problema legado pela formulação histórica, social e cultural. A convivência e o diálogo com tais empreitadas significam a possibilidade da modelação do futuro da presença dos valores tradicionais da sociedade e da religião, ainda que à luz da perspectiva dominante.

No terceiro e último capítulo, o tema tratado é o fim da filosofia. Vattimo, já tendo feito generosas considerações ao longo do livro sobre o condicionamento atual que situa a filosofia como algo que teria chegado ao seu fim no sentido expressivo em termos da contemporaneidade técnico-científica, uma vez que tal representação não designa simplesmente um discurso abstrato, mas que é possível ser experimentado, como por exemplo, pelos professores de filosofia em escolas e em universidades que observam a progressiva dissolução da filosofia.

Esse fato visível e universal do fim da filosofia que se encontra imerso hoje no mundo avançado da racionalização científica, requer uma filosofia que seja capaz de satisfazer os anseios agora políticos do pensamento, uma vez que o discurso a ser anunciado precisa dialogar abertamente com os desafios da avalanche de avanços, se pretender atingir e envolver as situações atuais.