

# Φ ARGUMENTO

Revista do PET-Filosofia vinculada ao Departamento de Filosofia - UFBA

ANO XX- Julho de 2019 - N°15



Artista - Lashun beal / Obra - "Deep in thought"



# **Argumento 15**

ANO XX - Junho de 2019 - N° 15



# **Argumento 15**

ANO XX - Junho de 2019 - N° 15

Salvador  
2019

## ARGUMENTO:

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA - UFBA**

Reitor: Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

**FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FFCH**

Diretor: Profa. Dra. Maria Hilda Baqueiro Paraiso

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Chefe: Prof. Dr Marco Aurélio Oliveira da Silva

### GRUPO PET- FILOSOFIA:

Alexandre Magno Querino Amaral Silva, Carlos José de Assis Corrêa, Greice Quelen Miranda Cerqueira, Jónatan Hurbath Castro, Julia Coelho Gomes Seixas da Fonseca, Licínia de Jesus Mota, Lucas Silva Santos, Ludmilla da Silva Macêdo, Magno Ferreira de Jesus, Paulo Alexandre Trindade Freire, Ricardo Gusmão Machado e William Cruz da Silva.

### CONSELHO EDITORIAL:

Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira

Prof. Dr. Antônio Carlos dos Santos (UFS)

Prof. Benedito Leopoldo Pepe

Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva

Prof. Dr. João Carlos Salles Pires da Silva

Prof. Dr. José Crisóstomo de Souza

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Profa. Dra. Nancy Mangabeira Unger

Prof. Dr. Waldomiro Jose da Silva Filho

**Editor responsável:** Jarlee Oliveira Silva Salviano e Ricardo Gusmão Machado

**Revisão:** Letícia Rodrigues

**Projeto Gráfico e capa:** Adelmo Menezes Queiroz Filho e William Cruz da Silva

**Impressão e apoio técnico:** Asscom - EDUFBA

**Distribuição:** PET - Filosofia

### Endereço para correspondência:

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FFCH

Estrada de São Lázaro, 197, Federação, 40.240 - 730 - Salvador-Bahia-Brasil

**ISSN nº 2674-9904**

**Argumento** é uma publicação discente do Grupo PET-Filosofia vinculado ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA.



# Sumário

## Apresentação

*Ricardo Gusmão Machado* ..... 6

## Ensaio e Textos

Antiapriorismo e Crença nas Questões de Fato sobre o Futuro em David Hume  
*Lucas Jairo Cervantes Bispo* ..... 8

A teoria do Silogismo na lógica de Kant  
*Jefferson Caponero* ..... 22

O problema da essência humana em Marx  
*Gedeão Mendonça de Moura* ..... 40

Mundo como constituição existencial do *Dasein*  
*Naiane Meireles de Almeida* ..... 52

Relações de força e disciplina: a tecnologia do poder em Foucault  
*Diego Moraes Guimarães* ..... 65

A importância da interseccionalidade no movimento sufragista feminino na obra de Angela Davis  
*Paulo Alexandre Trindade Freire* ..... 77

# Apresentação

Em seu vigésimo ano, a revista *Argumento*, criada pelo Professor Dr. José Crisóstomo de Souza no ano de 1998 e organizada pelo PET-Filosofia da UFBA desde 2010, inaugura o seu formato digital, substituindo o tradicional formato impresso. As edições anteriores também serão digitalizadas e disponibilizadas no sistema de periódicos da UFBA, o que permitirá um maior alcance para os artigos, resenhas e ensaios publicados anualmente por discentes de diversas universidades do país.

Frente aos desafios enfrentados pela Filosofia no atual contexto histórico do país, a estratégia de promover uma maior visibilidade das produções acadêmicas se mostra necessária e urgente, justificando a imensa alegria com a qual o PET-Filosofia traz a público esta 15ª edição que, sem sombra de dúvidas, marca uma nova etapa na construção do futuro da revista.

E em uma época em cujo rápido acesso aos conteúdos é uma condição para a sobrevivência e circulação dos mesmos, é interessante que as produções filosóficas não se mantenham apartadas deste processo. Por isso, durante estas duas décadas de trabalho árduo e intenso, os exemplares da revista *Argumento* foram vendidos por valores simbólicos durante atividades como palestras, conferências e minicursos, mas a partir desta edição, com a sua digitalização, o acesso às novas e antigas edições, além de facilitado será gratuito. Nesta primeira edição digital partimos da modernidade, através dos pensamentos de Hume Kant e Marx, para adentrarmos a contemporaneidade, a partir de Heidegger, Foucault e, para fechar, a filósofa estadunidense Angela Davis.

Por fim, o PET-Filosofia agradece ao inestimável apoio recebido dos diversos professores e pesquisadores que contribuem a cada edição



com os pareceres dos trabalhos aqui publicados. Agradecemos também a Eufba que vem acompanhando nosso trabalho há uma década.

Ricardo Gusmão Machado - Bolsista do PET-Filosofia

# Antiapriorismo e Crença nas Questões de Fato sobre o Futuro em David Hume

Lucas Jairo Cervantes Bispo<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente texto tem por objetivo expor considerações gerais e introdutórias a respeito do antiapriorismo, do que é a crença, como se forma e qual o seu papel nos raciocínios de causa e efeito acerca das questões de fato sobre o futuro na obra *Investigações Acerca do Entendimento Humano* (1748), do filósofo moderno David Hume (1711-1776). Na referida obra há uma distinção entre relações de ideias e questões de fato para categorizar os objetos da razão ou investigação humana. À primeira categoria Hume reserva a independência da experiência e aquilo que nosso juízo pode demonstrar; e à segunda a dependência da experiência cujo contrário pode ser concebido sem que implique numa contradição e, portanto, seja incapaz de ser demonstrado. Dessa distinção decorre uma consequente obscuridade quanto ao que nos dá garantias nas questões de fato acerca do futuro. A partir disso apresentar-se-á em linhas gerais primeiramente a negação humeana de que é a razão *a priori* o que nos dá garantias quanto ao que no campo da contingência ocorrerá ou não no que se refere às relações de causa e efeito. Em segundo lugar, será apresentado também a resposta positiva desse autor, ou seja, acerca do que nos daria - se não é a razão *a priori* - garantias, para além do testemunho presente de nossos sentidos ou dos registros de nossa memória, quanto a qualquer existência real de coisas e qualquer questão de fato, que, como será argumentado, trata-se de um processo que resulta na crença. Com isso também será destacado como o que nos parece óbvio e racional pode ser inevidente e objeto de crença e, portanto, podemos estar, em nossos julgamentos, práticas e certezas, pensando saber o que não sabemos.

**Palavras-chave:** Questões de fato. Antiapriorismo. Crença.

O resultado de toda filosofia, dirá David Hume (2003, p. 60), “é a constatação da cegueira e debilidades humanas, com a qual deparamos por toda parte apesar de nossos esforços para evitá-la ou dela nos esquivarmos”. Isto porque a mais perfeita filosofia natural apenas deteria temporariamente nossa ignorância e a filosofia moral ou metafísica encontraria sua serventia talvez apenas na revelação de porções mais vastas dessa mesma ignorância.

O presente texto, se bem-sucedido, terá em seu resultado esse caráter na medida em que puder mostrar como, nos limites da perspectiva que será apresentada, o que nos parece óbvio e racional pode ser inevidente e objeto de crença, que podemos estar, em nossos

---

1. Graduando em filosofia pela UEFS.

julgamentos, práticas e certezas, pensando saber o que não sabemos, também como que os limites do nosso conhecimento e razão podem ser mais estreitos do que imaginávamos.

Para isso, com base na obra *Investigações Acerca do Entendimento Humano*, primeiramente distinguirei o conceito de *relações de ideias* e *questões de fato*, esclarecendo e justificando o sentido da pergunta pelo que nos daria garantias nas questões de fato sobre o futuro. Em segundo lugar, vou expor de modo geral e introdutório a resposta negativa de Hume, isto é, a negação humana da razão enquanto fonte dessa garantia, e posteriormente a resposta positiva, ou seja, o processo que resultaria numa crença e que seria a fonte dessa garantia.

Ao questionar-se sobre quais os objetos passíveis de investigação humana, David Hume conclui em suas *Investigações* que todos podem ser divididos segundo duas categorias: as relações de ideias e as questões de fato.

Nas relações de ideias, as questões não tratam do mundo, mas sim da relação entre ideias, grandezas e/ou números. Relações estas que aquilo que enunciam é intuitiva ou demonstrativamente certo e necessário, isto é, que é indubitável e não poderia ser diferente. Esse caráter faz com que, segundo Hume, suas afirmações e verdade não dependam da experiência, e o contrário de toda afirmação nesta categoria implique em contradição a priori.

Proposições desse tipo, como, por exemplo, que o quadrado da hipotenusa é igual ao quadrado dos dois lados num triângulo retângulo ou que três vezes cinco é a metade de trinta, são relações de grandezas e números que, na perspectiva humeana, enunciam resultados necessários, que podem ser descobertas pela simples operação da mente e suas verdades demonstradas se mantêm independente do que possa existir em qualquer parte do universo.

Nas questões de fato é o oposto. Nestas trata-se do mundo e a verdade depende do confronto com a experiência. Por tratarem do mundo e dependerem da experiência, inserem-se no campo da contingência, isto é, no campo no qual tudo tem a possibilidade lógica de ser diferente. Por isso, se caracterizam especialmente por o contrário das afirmações poder ser concebido sem gerar contradição a priori. Hume exemplifica que a afirmação que o sol não nascerá amanhã não é menos inteligível nem implica mais contradição que a afirmação de que ele nascerá, visto que a mente concebe ambas, de um ponto de vista lógico, como possibilidades ajustáveis à realidade, de modo que seria vão tentar demonstrar sua falsidade, pois se fosse demonstrativamente falsa sequer a mente poderia concebê-la distintamente na medida em que implicaria uma contradição.

Feita essa distinção, se por um lado, para Hume, não existe obscuridade no que nos dá garantias nas relações de ideias, há nas questões de fato acerca do futuro. Afinal, quando é o caso, trata-se de uma certeza acerca de uma experiência que ainda não se concretizou e toda experiência que temos até então se refere ao passado e ao presente, e de acordo com Hume, o passado e o presente só dão garantias sobre eles próprios.

Questionar-se a respeito de uma questão de fato sobre o futuro é, então, questionar-se a priori, já que independente das experiências. Mas seria possível saber a priori o que ocorrerá ou não no futuro no que tange a essa categoria da investigação humana?<sup>2</sup>

Independente da resposta, Hume nos diz que já nos comportamos como se soubéssemos. Conforme este autor, a vida de cada um de nós está recheada de certezas que ultrapassam os registros de nossa

---

2. Poderíamos também nos questionar, como faremos mais adiante, o que Karl Popper questionou a partir do que interpretou como o problema lógico de Hume:: “Somos justificados em raciocinar partindo de exemplos (repetidos), dos quais temos experiência, para outros exemplos (conclusões), dos quais não temos experiência?” (POPPER, 1975, p. 15)

memória e o testemunho presente dos nossos sentidos, porque não tratam do passado nem do presente. São certezas acerca do futuro.

Estas certezas existiriam em nós com tamanha força que normalmente nem sequer as notamos em nossas mentes como alternativas, entre outras, nas quais sabemos que cremos. Estariam dadas naturalmente tão quanto ocorre de estarmos respirando sem consciência disto.

Ao caminharmos, por exemplo, não haveria dúvida em nossas mentes antes de cada passo que damos de que o que chamamos de lei da gravidade continuará funcionando como tem funcionado, ainda que possamos conceber na esfera lógica que pudesse vir a mudar. A certeza já estaria incutida no próprio ato de caminhar sem que pensemos nesta questão.

Mas ainda que reflitamos acerca de uma questão dessas, esta certeza pode aparecer. Por exemplo: o que ocorrerá se um indivíduo soltar uma caneta no ar? Ainda que possamos conceber que ela subirá ou parará no ar, cremos, afirmaria Hume, na alternativa de que cairá.

Aqui poderíamos pensar que com a ciência conhecemos relações de causa e efeito<sup>3</sup> que constituem a realidade e tornam a gravidade inevitável, e que ainda que as circunstâncias terrestres viessem a mudar, por exemplo, a partir de uma colisão com um asteroide, e os efeitos gravitacionais viessem a ser outros, como já são outros na lua, isto não teria mudado a lei da gravidade dado que os efeitos decorreriam dela e já estariam previstos por ela. Ocorre que neste entendimento já

---

3. Segundo João Paulo Monteiro (2009, p. 29-30), Hume oferece duas definições de causa que teriam em comum a seguinte ideia: a concepção de uma causa como um objeto repetidamente anterior e contíguo a outro, o seu efeito. Uma causa seria sempre um objeto ou um evento. A.J. Ayer (2003, p. 77-78), por sua vez, alega que quando Hume se refere a relações de causa e efeito ele utiliza estes termos num sentido mais lato e amplo do que o atual. Para Ayer, estamos acostumados a distinguir entre leis causais e funcionais, ou entre leis causais e estatísticas, ou ainda entre acontecimentos que se relacionam diretamente a causas e efeitos e os que são referidos como efeitos de uma causa comum, ou ainda por meio de sua derivação conjunta de alguma teoria dominante. Todavia, o sentido de Hume seria o de pensar como causal qualquer conexão com aparência de lei entre questões de fato.

está pressuposta a certeza de que essas relações são de causa e efeito e continuarão se comportando no futuro como tem se comportado até então, mas como nos alertará Hume, há muita diferença entre afirmarmos que “até então a realidade tem se comportado de um tal modo” e “porque a realidade tem se comportado de tal modo então continuará a se comportar”. O passado e o presente, como já citado e de acordo com este autor, só dão garantias acerca do próprio passado e presente.

Nesse mesmo sentido, lembremos das palavras de Bertrand Russell quanto a crença de que o sol nascerá amanhã:

É obvio que se nos perguntarem porque acreditamos que o Sol irá nascer amanhã, responderemos, naturalmente: <<Porque sempre nasceu todos os dias>>. Temos uma crença firme de que irá nascer no futuro porque nasceu no passado. Se nos desafiarem a dizer por que acreditamos que continuará a nascer como até agora, podemos apelar às leis do movimento: a Terra, diremos, é um corpo em rotação livre, e a rotação de tais corpos não pára a não ser que algo interfira a partir do exterior, e nada há para interferir com a Terra a partir do exterior entre agora e amanhã. Claro que se pode duvidar se há realmente a certeza de que nada há que possa interferir a partir do exterior, mas esta não é a dúvida interessante. A dúvida interessante é se as leis do movimento continuarão a operar até amanhã. Se se levantar esta dúvida, ficamos na mesma posição em que estávamos quando a dúvida sobre o nascimento do sol foi levantada. (RUSSELL, 2008, p. 120-121)

Estes exemplos nos permitem inferir outros e perceber que se encontram não só no cotidiano humano como também na ciência. Se o que nos dá garantias é um conhecimento a priori, podemos dizer que provém da razão. Caso contrário, teremos que admitir que o que explica esta certeza é outra coisa e no máximo a razão tem um papel secundário.

Uma primeira possível objeção humeana ao apriorismo pode ser a seguinte. Ao considerarmos uma questão de fato futura a priori, dispostos a descobriremos o que ocorrerá, como poderíamos proceder? Segundo Hume, a priori podemos conceber diferentes efeitos sem que impliquem contradição e que algum se apresente como demonstrativamente certo, de modo que tanto os efeitos imaginados como o apego a um ou a outro, seria arbitrário. Este autor diz também que os objetos não revelam pelas qualidades que aparecem aos sentidos nem as causas que o produziram, nem os efeitos que dele provirão. Sendo assim, ao observarmos uma bolha de bilhar se movimentar em direção a outra, o que aparece aos nossos sentidos não garantirá, a priori, o que virá a ocorrer, e ainda que possamos imaginar que uma irá comunicar movimento a outra através do impulso, também podemos imaginar outros efeitos sem que impliquem contradição, e nenhum dos efeitos imaginados se apresentará como demonstrativamente certo. Em uma condição de análise a priori, Hume diz que se apresentássemos um objeto inteiramente novo a um homem, ainda que ele fosse dotado das mais poderosas capacidades naturais de raciocínio e percepção, não conseguiria apenas a partir das qualidades sensíveis do objeto, inferir quais foram suas causas e quais podem ser seus efeitos. Adão – argumenta Hume – ainda que suas faculdades racionais fossem perfeitas desde o início, não poderia a priori inferir da fluidez e transparência da água que ela poderia o sufocar, nem da luminosidade e calor do fogo que este poderia consumi-lo.

Esta ideia de que causas e efeitos são descobertos não pela razão e a priori, pode ser facilmente aceita, dirá Hume, com relação a exemplos de objetos que antes nos eram desconhecidos, no caso de fenômenos que possuem pouca analogia com o curso ordinário da natureza, ou quando se supõe que um efeito depende de um mecanismo complicado ou estrutura secreta de partes. Respectivamente, exemplifica, um

indivíduo não versado em filosofia natural não teria como inferir que duas peças de mármore aderem uma a outra ao longo de uma linha perpendicular as superfícies em contato e que há menos resistência lateralmente; não poderia imaginar que a pólvora explode ou o magneto atrai, nem apresentar a razão última pela qual pão e leite são alimentos apropriados para seres humanos e não para um leão ou tigre.

Aceitando a argumentação anterior, poderia ser dito que apesar dessa garantia nas questões de fato não ser proveniente da razão a priori, após termos experiências consecutivas e regulares de acontecimentos, poderíamos inferir a partir da razão relações de causa e efeito. Assim, ainda que se trate de uma questão de fato sobre o futuro, como haveria conexão necessária entre causas e efeitos, poderíamos esperar com segurança que dada a causa haverá o efeito que lhe é próprio.

Para Hume (2003, p. 66), a súpula das conclusões experimentais é: “De causas que aparecem como *semelhantes*, esperamos efeitos semelhantes”. Assim, dirá Hume, se nos fosse apresentado um corpo de cor e consistência semelhantes às dos pães que já comemos, tomaríamos como certo o mesmo efeito de nutrição e sustento. Quando um homem diz, argumenta Hume (2003, p. 68), “Consta, em todos os casos passados, tais e tais qualidades sensíveis associadas a tais e tais poderes secretos” e quando diz “Qualidades sensíveis semelhantes estarão sempre associadas a poderes secretos semelhantes”, ele não incorre em tautologia e esta inferência não é intuitiva ou demonstrativa. Entre os possíveis contra-argumentos desse autor, podemos citar, como já foi dito, que admite não haver conexão necessária conhecida entre qualidades sensíveis e poderes secretos, e que a partir das características captadas pelos sentidos não é possível inferirmos a priori os efeitos que surgirão do objeto analisado e quais foram as suas causas. Admite também que não é contraditório que o curso da natureza possa mudar e que dessa maneira objetos semelhantes aos que já tivemos



experiência venham acompanhados de efeitos diferentes. Além disso, questiona: como inferir uma conexão necessária de causa e efeito de um conjunto de experiências que nada diferem de somente uma e da qual não se faz essa inferência? Nas palavras do autor:

Se houver qualquer suspeita de que o curso da natureza possa vir a modificar-se, e que o passado possa não ser uma regra para o futuro, toda a experiência se tornará inútil e incapaz de dar origem a qualquer inferência ou conclusão. É, portanto, impossível que algum argumento a partir da experiência possa provar essa semelhança do passado com o futuro, dado que todos esses argumentos estão fundados na pressuposição dessa mesma semelhança. Por mais regular que se admita ter sido até agora o curso das coisas, isso, isoladamente, sem algum novo argumento ou inferência, não prova que, no futuro, ele continuará a sê-lo. É fútil alegar que conhecemos a natureza dos corpos com base na experiência passada; sua natureza secreta e, conseqüentemente, todos seus efeitos e influências podem modificar-se sem que suas qualidades sensíveis alterem-se minimamente. (HUME, 2003, p. 68)

Essa sùmula das conclusões experimentais “De causas que aparecem como *semelhantes*, esperamos efeitos semelhantes” se daria também com as crianças. Na medida em que experimentam a si, aos outros e ao mundo, passam a estender o passado e o presente ao futuro. Considerando isto, diz Hume:

[...] se alguém asseverar que o entendimento da criança é levado a tal conclusão por um processo qualquer de argumento ou raciocínio, é justo que eu lhe peça que exponha esse argumento, e não haverá nenhum pretexto para se recusar um pedido tão razoável. Não se poderá alegar que o argumento é muito complexo e poderá escapar a nossa investigação, pois admitiu-se que ele é tão obvio que uma simples criança é capaz de compreendê-lo. Portanto, se houver um momento de hesitação, ou se, após uma reflexão, for apresentado um argumento intrincado e profundo, isso significa de certo modo desistir da questão e confessar que não é o raciocínio que nos leva a supor o passado semelhante ao

futuro e a esperar efeitos semelhantes de causas que são em aparência semelhantes. [...] Se eu estiver correto, não pretendo ter feito qualquer grande descoberta. E se estiver errado, é-me forçoso reconhecer que, como estudioso, devo ter regredido em meus conhecimentos, visto que não sou hoje capaz de perceber um argumento com o qual, ao que parece, eu já estava perfeitamente familiarizado muito antes de deixar o berço. (HUME, 2003, p. 70)

Quanto a este antiapriorismo e essa crítica ao papel da razão, por fim, pode-se abrir um parênteses para pensarmos: se há questões de fato sobre o futuro que nos parecem extremamente óbvias e racionais, mas que, na verdade, são inevidentes e não provenientes da razão, o que mais pode estar em nós como se fosse demonstrativamente certo sem que seja?

Até então foi apresentada considerações sobre a resposta negativa de Hume, isto é, a negação do apriorismo nas questões de fato sobre o futuro. No entanto, se, ao seu ver, ocorre de nos comportarmos quanto a estas como se tivéssemos garantias do que ocorrerá, o que nos da essa garantia se não é a razão?<sup>4</sup>

Hume argumentará nas *Investigações*, que se ultrapassamos o testemunho presente dos nossos sentidos ou dos registros de nossa memória é por entendermos haver relações de causa e efeito. Assim, se encontrarmos um relógio numa ilha deserta, concluiremos que seres humanos já estiveram em tal lugar, ou se observamos uma bola de bilhar em movimento em direção a outra ao chocar-se com ela que irá lhe comunicar movimento através do impulso. Em ambos os casos se supõe uma conexão entre o fato presente e o fato que dele se infere, tal como é em toda questão de fato nas quais todo raciocínio, para Hume, parece fundar-se nas relações de causalidade.

---

4. O que está em jogo agora, penso, é o que Karl Popper chamou de o problema psicológico de Hume, isto é: "Por que, não obstante, todas as pessoas sensatas esperam e *crêem* que exemplos de que não têm experiências conformar-se-ão com aqueles de que têm experiência? Isto é: Por que temos expectativas em que depositamos grande confiança?" (POPPER, 1975, p. 15)

O conhecimento destas relações de causalidade, na filosofia humeana, se constitui em nós através da experiência, de termos impressões de que determinados objetos particulares estão constantemente conjugados uns aos outros, como também é através da experiência que conhecemos todas as leis da natureza e operações dos corpos.

Por sua vez, o fundamento das conclusões a partir da experiência, conforme Hume, seria um princípio que denomina hábito ou costume. Sustenta que:

[...] sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do hábito”. (HUME, 2003, p. 74)

Tal é a influência desse hábito, comenta Hume, que quando mais forte não só encobre nossa ignorância, como oculta a si mesmo, parecendo não estar presente porque existe no mais alto grau.

Assim, na medida em que temos a impressão da “conjunção constante de dois objetos – calor e chama, por exemplo, ou peso e solidez – é exclusivamente o hábito que nos faz esperar um deles a partir do aparecimento do outro” (HUME, 2003, p. 75). É este princípio que explica, conforme Hume, como retiramos inferências de mil casos que não poderíamos retirar de um que nada difere dos outros, e se esperamos um determinado efeito de certa causa e não outros que a imaginação pode conceber, é porque compreendemos esse efeito com um sentimento que não há nas outras possibilidades, de modo que este entendimento nos será, para Hume, uma crença fundada no hábito e as outras possibilidades apenas ficções da imaginação. Para Sara Albieri:

Quando Hume apresenta o que depois ficou famoso como o problema lógico da indução, seus argumentos são voltados sobretudo contra a origem racional de nossas certezas causais. A famosa passagem entre as

duas proposições: *Tenho verificado que tal objeto é sempre acompanhado de tal efeito e Prevejo que outros objetos, que em aparência são semelhantes, serão acompanhados de efeitos semelhantes* é atribuída, como sabemos, não a uma operação do raciocínio capaz de fundá-la de modo necessário logicamente, mas a um passo da imaginação determinado por um princípio de nossa natureza – o hábito. (EU, V, I, §36) Por isso formamos crenças causais: porque tal tipo de convicção não tem origem na razão, mas, antes, se instala como uma certeza psicológica, portanto diversa daquela que acompanharia a conclusão de um silogismo demonstrativo, por exemplo. (ALBIERI, 2005, p. 82-83)

Mas que é e qual a natureza dessa crença fundada no hábito? Hume se faz e nos faz esta pergunta e argumenta que quando um objeto nos é apresentado à memória ou aos sentidos, o hábito nos leva, pela imaginação, a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e esta concepção é acrescentada de um sentimento, tornando tal ideia uma crença e diferindo-a das ficções. Dessa forma, mesmo sendo a mente humana livre para associar e transformar as ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos, não pode acrescentar a estas ideias o que lhes falta para que a mente possa acreditar com certeza no concebido. Nas palavras de Hume (2003, p. 82), “a crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação”. Ou ainda: “[...] ato mental que torna as realidades – ou o que se considera como tais – mais presentes para nós do que as ficções, que lhes dão um peso maior junto ao pensamento e uma influência superior sobre as paixões e a imaginação”.

Dado as explicações anteriores, para Hume, ainda que possamos imaginar que o sol não nascerá amanhã, que a bola de bilhar em movimento ao chocar-se com a outra não irá lhe comunicar movimento através do impulso e que um corpo de qualidades sensíveis semelhantes as do pão que comemos anteriormente não irá nos alimentar,

acreditamos nos efeitos contrários e tratamos os anteriormente citados como ficções da imaginação.

Esta crença será menos ou mais forte em termos de certeza a depender de se a experiência para nós se constitui como uma prova ou somente nos dá níveis de probabilidade. Uma prova se forma quando na experiência uma causa gera um certo efeito de modo uniforme e constante, como o fogo que sempre queimou e a água que sempre afogou. A probabilidade quando efeitos diferentes se seguem de causas aparentemente em tudo semelhantes, como o ruibarbo que nem sempre funcionou como um purgante ou o ópio como um soporífero.

Isto posto, como o hábito nos leva em nossas inferências a transferir o passado para o futuro, quando a experiência se constitui como prova nós esperamos o efeito com máxima segurança, já quando como probabilidade, os diferentes efeitos devem se apresentar a mente que dará maior preferência ao que se mostrou mais usual. Acerca da natureza dessa crença gerada sem prova diz Hume:

[...] quando transferimos o passado para o futuro a fim de determinar o efeito que resultará de alguma causa, transferimos todos os diferentes acontecimentos na mesma proporção em que apareceram no passado, e concebemos um deles, por exemplo, como tendo ocorrido uma centena de vezes; outro, dez vezes; outro, uma só. Como há aqui um grande número de considerações confluindo para um determinado acontecimento, elas o fortalecem e o confirmam perante a imaginação, elas engendram o sentimento que denominamos *crença* e dão ao objeto dessa crença a preferência sobre o acontecimento contrário, que não se encontra respaldado por um igual número de experiências e não retorna tão frequentemente ao pensamento quando se transfere o passado para o futuro. (HUME, 2003, p. 94)

No entanto, apesar de virmos a crer mais no efeito usual do que nos menos usuais, Hume nos diz que não podemos negligenciar os demais e a cada um deles cedermos peso e autoridade na medida em que

ocorreram com maior ou menor frequência. Um homem sábio, afirma Hume, dosa sua crença em proporção à evidência. Em seus termos:

No caso das conclusões que se apoiam em uma experiência infalível, ele espera o acontecimento com o mais alto grau de confiança e considera sua experiência passada como uma *prova* cabal da ocorrência futura desse acontecimento. Em outros casos, ele procede com maior cautela, sopesando os experimentos opostos, considerando qual lado se apóia no maior número de experimentos, inclinando-se para esse lado com dúvida e hesitação, e, ao formar finalmente um juízo, a evidência não excede o que propriamente se denomina *probabilidade*. (HUME, 2003, p. 155)

Convém notar que em Hume é possível dizermos que o processo anterior e brevemente descrito não ocorreria, no mínimo, sem os princípios de associação de ideias, da memória e da imaginação. Nos diz Hume (2003, p. 42) que nossos pensamentos ou ideias não existem e se relacionam entre si de forma caótica e desorganizada, que há, na verdade, um princípio de conexão entre tais, e que seu surgimento, tal como as introduções que fazem uns aos outros, ocorrem com certo grau de método e regularidade. Este princípio é efetivamente um conjunto de três: 1) Semelhança; 2) Contiguidade no tempo e no espaço; 3) Causa ou efeito. Hume traz exemplos para cada um respectivo: 1) “Um retrato conduz naturalmente nossos pensamentos para o original”; 2) “a menção de um cômodo numa habitação leva naturalmente a uma indagação ou observação relativa aos demais”; 3) e, “se pensarmos em um ferimento, dificilmente conseguiremos evitar uma reflexão sobre a dor que o acompanha”. Sendo assim, por exemplo, não poderíamos pensar haver relações de causa e efeito, já que tal relação depende de associações, sem o princípio de associação de causa e efeito, o que comprometeria todo este processo anterior, já que apresentado um objeto a memória ou aos sentidos a imaginação não poderia conceber objetos e efeitos associados sem princípios

de associação que a levassem do que está presente ao que não está. Deste modo, a imaginação também possui sua importância, sem ela não poderíamos supor o que quer que seja, mas apenas constatarmos o que está presente e nos lembrarmos o que passou. Por sua vez, a memória permite o registro do que experienciamos, e como já vimos sem a experiência, parte fundamental do processo de formação da crença, não podemos ultrapassar o que está presente aos sentidos e/ou a memória.

## Referências

AYER, A.J. *Hume*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. 1. Ed. São Paulo: Editora Loyola. 2003.

ALBIERI, Sara. “Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável.” In: GUIMARÃES, Lúvia (org.). *Ensaios Sobre Hume* (II Colóquio Hume), p. 79 - 88. Belo Horizonte: Editora Segrac, 2005.

CONVENTRY, Angela M. *Compreender Hume*. Trad. Hélio Magri Filho. 2. Ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2011.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. 1. Ed. São Paulo: Editora UNESP. 2003.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. 1. Ed. São Paulo: Editora UNESP. 2009.

POPPER, Karl R. *Conhecimento Objetivo: Uma Abordagem Evolucionária*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1975.

RUSSELL, Bertrand. *Os Problemas da Filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

# A teoria do Silogismo na lógica de Kant

Jefferson Caponero<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho trata da obtenção dos silogismos categóricos puros, a partir da aplicação das regras para as inferências categóricas da razão, e a redução dos silogismos categóricos mistos, a partir das regras descritas por Kant na sua obra *Lógica*.

**Palavras Chave:** Kant; Lógica; Silogismo.

## Introdução

Longe de ser uma das obras principais de Kant, a *Lógica* contém um material que esclarece outros aspectos da sua filosofia. Esta obra é um manual das aulas de lógica proferidas por Kant que Gottlob Benjamin Jäsche, um dos seus alunos, editou. Os tradutores da versão em inglês afirmam na Introdução à sua tradução da obra:

“A importância da *Lógica* de Kant nunca foi totalmente apreciada. Esta é uma das razões pelas quais este trabalho, publicado em 1800, só agora está aparecendo em uma tradução completa em inglês. Sua importância reside não apenas em seu significado para a “Crítica da Razão Pura”, a segunda parte da qual é uma reafirmação dos princípios fundamentais da Lógica, mas em sua posição dentro de toda a obra de Kant.” (KANT, 1988, p. xv)

“A *Lógica* é uma introdução ao sistema de Kant. Em nenhum lugar Kant estabelece especificamente os fundamentos de sua filosofia crítica e prática; mas suas lições de lógica desenvolveram uma tal introdução. Encontrar-se-á neste livro uma crítica transcendental, uma filosofia moral, uma teologia racional, uma história da filosofia, até mesmo uma antropologia, tudo em um - ao lado, é claro, de uma introdução magistral à lógica de seu tempo”. (KANT, 1988, p. xvii)

---

1. Graduando em filosofia pela UFBA.



Embora pouco crédito tenha sido dado ao estudo dos aspectos técnicos desta obra, aqui serão resgatados esses aspectos apresentando na seção 4 a caracterização das noções básicas, a saber, de juízo e silogismo categórico. A seguir, na seção 5, examinar-se-á, com o auxílio de uma representação diagramática, a obtenção dos silogismos categóricos puros a partir da aplicação das regras para as inferências categóricas da razão. Na seção 6, será feita a redução dos silogismos categóricos mistos.

## Juízos e silogismos categóricos

Kant define juízo como: “a representação da unidade da consciência de diversas representações, ou a representação de suas relações na medida em que formam um conceito” (KANT, 1988, p 106). Por sua vez, Kant, seguindo a análise clássica da proposição, afirma que todo juízo categórico é composto por sujeito e predicado. O predicado é uma característica qualquer, que pode ou não estar presente no sujeito. Quando uma característica refere-se à característica de uma coisa, é chamada de característica mediata. Com essa definição, Kant dá sua definição real de silogismo: “todo juízo estabelecido através de uma característica mediata”. (KANT, 1983, p. 101), isto é, (nominalmente) um raciocínio composto por duas premissas e conclusão da seguinte maneira:

- “1) o predicado na conclusão, cujo conceito se chama termo maior (*terminus maior*), porque ele tem uma esfera maior do que o sujeito
- 2) o sujeito (na conclusão), cujo conceito se chama termo menor (*terminus minor*); e
- 3) uma característica intermediária (*nota intermedia*), que se chama termo médio (*terminus medius*) porque é por meio dele

que o conhecimento é subsumido à condição da regra.” (KANT, 1988, p 127-8)

Kant classifica os silogismos em puros e mistos. Os puros são aqueles que contêm apenas três juízos inter-relacionados. Os mistos são os que só são possíveis por meio da ligação de mais de três juízos, tendo além do que é requerido a um silogismo, uma dedução imediata por contraposição ou uma transformação lógica de uma das premissas.

Kant introduz o conceito de figuras após o dos silogismos puros e mistos. Assim, com base no termo médio (M) utiliza as seguintes posições entre sujeito (S) e predicado (P) para formar as figuras:

<b>1ª Figura</b>	<b>2ª Figura</b>	<b>3ª Figura</b>	<b>4ª Figura</b>
M P	P M	M P	P M
<u>S M</u>	<u>S M</u>	<u>M S</u>	<u>M S</u>
S P	S P	S P	S P

A primeira figura é tida como a única legítima sendo as demais passíveis de serem reduzidas a ela. Para as reduções à primeira figura, Kant admite as seguintes regras:

a. Conversão Simples

- O juízo “Nenhum S é P” pode ser convertido a “Nenhum P é S”
- O juízo “Algum S é P” pode ser convertido a “Algum P é S”

b. Conversão por acidente

- O juízo “Todo S é P” pode ser convertido a “Algum P é S”

c. Contraposição

- O juízo “Todo S é P” pode ser contraposto em “Todo não-P é não-S”

- O juízo “Algum S não é P” pode ser contraposto em “Algum não-P não é não-S”

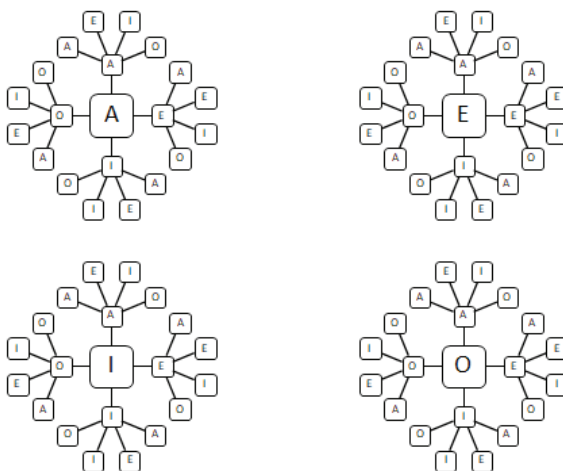
d. Obversão

- O juízo “Todo S é P” pode ser obvertido a “Nenhum S é não-P”
- O juízo “Nenhum S é P” pode ser obvertido a “Todo S é não-P”
- O juízo “Algum S é P” pode ser obvertido a “Algum S não é não-P”
- O juízo “Algum S não é P” pode ser obvertido a “Algum S é não-P”

### Silogismos Categóricos Puros

Kant elenca oito regras para “depurar” as 64 variações possíveis de combinações de juízos<sup>2</sup>, conforme se vê na Figura .

Figura – Todas as combinações de conceitos principais segundo a primeira regra para silogismos categóricos<sup>3</sup>.



2. Arranjo completo dos quatro juízos tomados três a três a fim de inter-relacioná-los para formar um silogismo, independente de sua validade.  $(A(4,3) = 4 \cdot 3 = 12)$

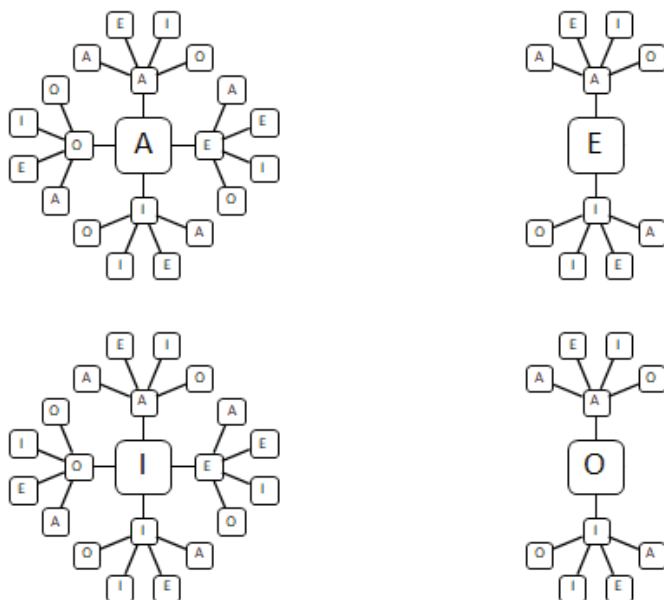
3. Será utilizada a notação “A”, “E”, “I” ou “O” para designar os juízos: “A”, “E”, “I” ou “O” para designar os juízos: “Todo S é P”, “Nenhum S é P”, “Algum S é P” e “Algum S não é P”, universal afirmativo, universal negativo, particular afirmativo e particular negativo, respectivamente, a fim de facilitar a visualização gráfica da depuração. Observe-se que as vogais não indicam os termos componentes do juízo, apenas a qualidade e a quantidade dos juízos.

A depuração propriamente dita ocorre a partir da segunda regra. A segunda e a terceira regras analisam as premissas do silogismo. Na segunda regra Kant observa que de premissas puramente negativas nada decorre:

“2) Os antecedentes, ou premissas, não podem ser ambos negativos (*ex puris negativis nihil sequitur*); pois a substituição na menor tem que ser afirmativa, sendo aquela que diz que um conhecimento está sob a condição de regra.” (KANT, 1988, p 128-9)

Desta forma, todos os silogismos na forma genérica EE<sup>-4</sup>, EO<sup>-</sup>, OE<sup>-</sup> e OO<sup>-</sup> precisam ser depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da segunda regra para silogismos categóricos.



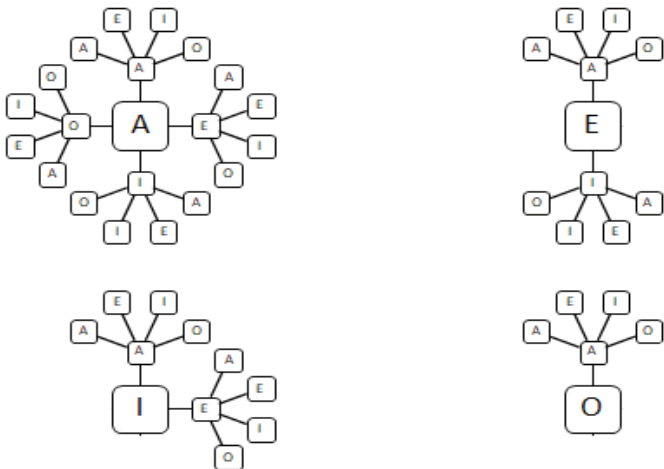
4. A forma genérica EE<sup>-</sup> equivale aos silogismos: EEA, EEE, EEI e EEO. Desta forma, o “-” substitui todas as variações de juízos naquela posição.

A terceira regra de Kant ataca os silogismos cujas premissas são particulares, uma vez que delas também nada decorre:

“3) As premissas também não podem ser proposições particulares (*ex puris particularibus nihil sequitur*); pois então não haveria nenhuma regra, quer dizer, nenhuma proposição universal da qual se pudesse deduzir um conhecimento particular.” (KANT, 1988, p 129)

Desta forma, todos os silogismos na forma genérica II–, IO–, OO– e OI– precisam ser depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da terceira regra para silogismos categóricos.



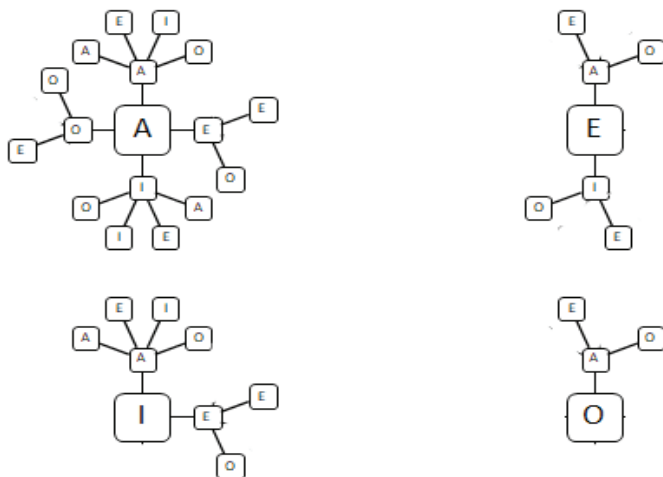
A quarta regra deve ser vista em conjunto com a quinta e sexta regras, uma vez que estas decorrem dessa. Aqui a conclusão silogística é que será avaliada. Na análise conjunta da quarta e da quinta regra verifica-se que a conclusão é regida pela negação presente em uma das premissas:

“4) A conclusão se rege sempre pela parte mais fraca da inferência; quer dizer, pela proposição negativa e particular nas premissas, que é o que se denomina a parte mais fraca da inferência categórica da razão (*conclusio sequitur partem debiliorem*). Por isso,

5) se um dos antecedentes é uma proposição negativa, então a conclusão também tem que ser negativa; e” (KANT, 1988, p 129)

Desta forma, todos os silogismos na forma genérica E–A, E–I, –EA, –EI, O–A, O–I, –AO e –OI são depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da quarta (parcialmente) e quinta regras para silogismos categóricos.



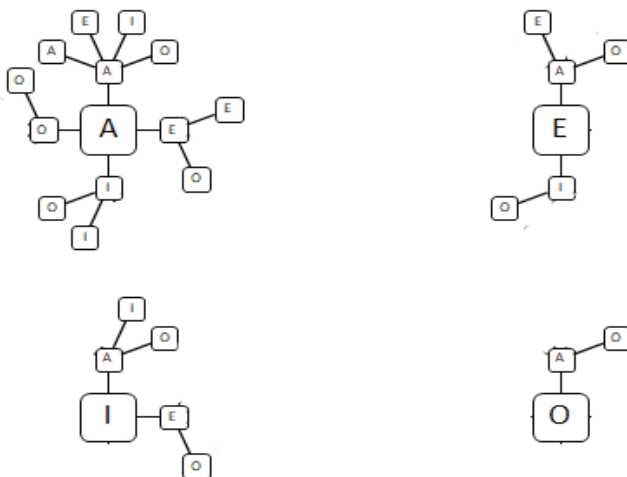
Na sexta regra a conclusão é avaliada com base em sua quantidade:

“6) se um antecedente é uma proposição particular, então a conclusão também tem que ser particular. “(KANT, 1988, p 129)

Desta forma, todos os silogismos na forma genérica I–A, I–E, –IA, –IE, O–A, O–E, –OA e –OE são depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da quarta e sexta regras

para silogismos categóricos.



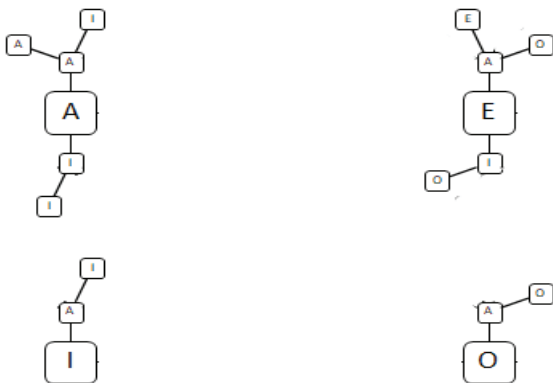
A sétima e oitava regras também devem ser analisadas em conjunto, pois aferem a regência da conclusão quanto à qualidade e quantidade:

“7) Em todas as inferências categóricas da razão, a maior tem que ser uma proposição universal (*universalis*), a menor, porém uma proposição afirmativa (*affirmans*); e daqui segue-se por fim,

8) que a conclusão deve reger-se, no que diz respeito à *qualidade*, pela maior, mas no que respeita à *quantidade*, pela menor” (KANT, 1988, p 129)

Desta forma, considerando a regra sétima e a primeira parte da regra oitava (qualidade), todos os silogismos na forma genérica A–E, A–O, E–A, E–I, I–E, I–O, O–A e O–I precisam ser depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da sétima e oitava (primeira parte) regras para silogismos categóricos.



Considerando agora a segunda parte da regra oitava (quantidade), todos os silogismos na forma genérica –AI, –AO, –EI, –EO, –IA, –IE, –OA e –OE precisam ser depurados, conforme se vê na Figura .

Figura – Combinações de conceitos principais após aplicação da sétima e oitava regras para silogismos categóricos.



Assim, restringindo à primeira figura, obtêm-se os silogismos categóricos puros AAA, AII, EAE e EIO. Veja-se que o processo não depurou somente silogismos inválidos, pois, por exemplo, também eliminou AOO de segunda e OAO de terceira que são, como bem conhecido, válidos.



Com efeito, para Kant devem ser contados entre os silogismos mistos aqueles advindos da conversão das proposições. A forma como define os silogismos mistos leva a concluir que os silogismos puros são apenas os pertencentes à primeira figura, única legítima, uma vez que, nos mistos “a posição das proposições não está em conformidade com as leis. Este caso ocorre nas três últimas daquilo que se chama de figuras da inferência categórica da razão” (KANT, 1988, p 130).

Os silogismos categóricos obtidos são, usando a nomenclatura tradicional, apenas *Barbara*, *Darii*, *Celarent* e *Ferio*. Outros silogismos com o mesmo arranjo como *Cesare* e *Festino* de segunda figura; *Datisi* e *Ferison* de terceira figura; e *Fresison* de quarta figura não são considerados, pois podem ser reduzidos aos de primeira figura, assim como os acima mencionados *Baroco* e *Bocardo* e os demais silogismos válidos tradicionais.

Para finalizar, Kant não contempla, por exemplo, a redução dos silogismos válidos AAI (*Barbari*) e EAO (*Celaront*) de primeira figura. Conclui-se que os entende como formas impuras de *Barbara* e *Celarent*.

## Reduções Silogísticas

Na segunda figura, a posição do sujeito e do predicado da premissa menor é igual ao da primeira figura (posição correta), mas diferente na maior. Logo, Kant afirma que a premissa maior deve ser convertida quando essa for universalmente negativa ou deve ser contraposta quando for afirmativa. Cabe observar que Kant não contempla a redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*), tradicionalmente utilizada para a redução de *Baroco* e *Bocardo*.

Com base nesse procedimento foram realizadas as reduções a seguir. Nota-se que em todas as reduções o terceiro passo é sempre uma operação com a primeira premissa (destaque em negrito).

## **Maior universalmente negativa convertida.**

### *a) Cesare*

1. Nenhum P é M Premissa
2. Todo S é M Premissa
3. **Nenhum M é P I por Conversão Simples**
4. Nenhum S é P 3 e 2 por Celarent

### *b) Cesaro*

1. Nenhum P é M Premissa
2. Todo S é M Premissa
3. **Nenhum M é P I por Conversão Simples**
4. Algum S é M 2 por Conversão por Acidente
5. Algum S não é P 3 e 4 por Ferio

### *c) Festino*

1. Nenhum P é M Premissa
2. Algum S é M Premissa
3. **Nenhum M é P I por Conversão Simples**
4. Algum S não é P 3 e 2 por Ferio

## **Maior afirmativa contraposta**

### *a) Camestrop*

1. Todo P é M Premissa
2. Nenhum S é M Premissa
3. **Todo não-M é não-P I por Contraposição**
4. Todo S é não-M2 por Obversão
5. Todo S é não-P 3 e 4 por Barbara
6. Algum não-P é S 5 por Conversão por Acidente
7. Algum S é não-P 6 por Conversão Simples
8. Algum S não é P 7 por Obversão

b) *Baroco*

1. Todo P é M      Premissa
2. Algum S não é M      Premissa
3. **Todo não-M é não-P**    I por **Contraposição**
4. Algum S é não-M      2 por Obversão
5. Algum S é não-P      3 e 4 por Darrii
6. Algum S não é P      5 por Obversão

c) *Camestres*

1. Todo P é M      Premissa
2. Nenhum S é M    Premissa
3. **Todo não-M é não-P**    I por **Contraposição**
4. Todo S é não-M    2 por Obversão
5. Todo S é não-P    3 e 4 por Barbara
6. Nenhum S é P    5 por Obversão

Na terceira figura, posição do sujeito e do predicado da premissa maior é igual ao da primeira figura (posição correta), mas diferente na menor. Logo, Kant afirma que a premissa menor particular deve ser convertida de tal sorte que resulte uma afirmativa. Para os demais silogismos, que não têm uma premissa menor particular

(nessa figura), Kant não mostra o caminho a ser seguido. Nestes casos, quando possível, foi realizada a conversão da menor, ainda que universal, para se obter como resultado uma particular afirmativa. Para os demais casos, a menor universal não pode ser convertida a uma particular, uma vez que restariam duas “premissas” particulares e que delas nada decorreria.

Com base nesse procedimento foram realizadas as reduções a seguir. Nota-se que em todas as reduções o terceiro passo é sempre uma operação com a segunda premissa (destaque em negrito).

## Menor particular convertida

### a) *Datisi*

1. Todo M é P      Premissa
2. Algum M é S      Premissa
3. **Algum S é M**    **2 por Conversão Simples**
4. Algum S é P      I e 3 por Darii

### b) *Ferison*

1. Nenhum M é P    Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Algum S é M**    **2 por Conversão por Acidente**
4. Algum S não é P      I e 3 por Ferio

## Outras conversões da menor

### a) *Darapti*

1. Todo M é P      Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Algum S é M**    **2 por Conversão por Acidente**
4. Algum S não é P      I e 3 por Darii

### b) *Felapton*

1. Nenhum M é P    Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Algum S é M**    **2 por Conversão por Acidente**
4. Algum S é P      I e 3 por Ferio

## Demais casos

### a) *Disamis*

1. Algum M é P      Premissa

2. Todo M é S      Premissa
3. Algum P é M      1 por Conversão Simples
4. Algum P é S      3 e 2 por Darii
5. Algum S é P      4 por Conversão Simples

*b) Bocardo*

1. Algum M não é P      Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. Algum M é não-P      1 por Obversão
4. Algum não-P é M      3 por Conversão Simples
5. Algum não-P é S      2 e 4 por Darii
6. Algum S é não-P      5 por Conversão Simples
7. Algum S não é P      6 por Obversão

Na quarta figura, em nenhuma das premissas a posição do sujeito e do predicado é correta. Assim Kant elabora um conjunto de três formas de conversão desses silogismos. No primeiro grupo a maior universalmente negativa deve ser convertida pura e simplesmente. No segundo grupo a maior universalmente afirmativa deverá ser convertida por acidente ou contraposta. No terceiro grupo, se a conclusão não for convertida, deve ocorrer transposição das premissas ou conversão de ambas (destaque em negrito). Com base nesse procedimento foram realizadas as reduções a seguir.

**Maior universalmente negativa convertida pura e simplesmente.**

*a) Fesapo*

1. Nenhum P é M      Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Nenhum M é P      1 por Conversão Simples**
4. Algum S é M      2 por Conversão por Acidente
5. Algum S não é P      4 e 3 por Ferio

## Maior universalmente afirmativa contraposta

### a) Camenes

1. Todo P é M      Premissa
2. Nenhum M é S   Premissa
3. **Todo não-M é não-P   I por Contraposição**
4. Nenhum S é M   2 por Conversão Simples
5. Todo S é não-M      4 por Obversão
6. Todo S é não-P   3 e 5 por Barbara
7. Nenhum S é P    6 por Obversão

## Transposição das premissas ou conversão de ambas

### a) Dimatis

1. Algum P é M      Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Algum P é S    2 e I por Darii**
4. Algum S é P      3 por Conversão Simples

### b) Bramalip

1. Todo P é M      Premissa
2. Todo M é S      Premissa
3. **Todo P é S    2 e I por Barbara**
4. Algum S é P      3 por Conversão por Acidente

### c) Fresison

1. Nenhum P é M   Premissa
2. Algum M é S    Premissa
3. **Nenhum M é P      I por Conversão Simples**
4. **Algum S é M    2 por Conversão Simples**
5. Algum S não é P      3 e 4 por Ferio

Pode-se assim resumir as reduções realizadas nas três últimas figuras pela Tabela , na qual se verifica as regras utilizadas em cada redução. Destaca-se que apenas *Cesare* foi reduzido a *Celarent* e que as regras de obversão e contraposição nas reduções a *Celarent* e *Ferio*.

Tabela – Regras utilizadas nas reduções aos silogismos puros dos silogismos mistos das três últimas figuras segundo Kant.

		Barbara	Celarent	Darii	Ferio
Regras	Conversão Simples	<i>Camestrop</i> (2) <i>Camenes</i> (4)	<i>Cesare</i> (2)	<i>Datisi</i> (3) <i>Disamis</i> (3) <i>Bocardo</i> (3)	<i>Festino</i> (2) <i>Cesaro</i> (2) <i>Ferison</i> (3) <i>Fesapo</i> (4)
	Conversão por Acidente	<i>Camestrop</i> (2) <i>Bramalip</i> (4)	-	<i>Darapti</i> (3)	<i>Cesaro</i> (2) <i>Felapton</i> (3) <i>Fesapo</i> (4) <i>Fresison</i> (4)
	Obversão	<i>Camestrop</i> (2) <i>Camestres</i> (2) <i>Camenes</i> (4)	-	<i>Baroco</i> (2) <i>Bocardo</i> (3)	-
	Contraposição	<i>Camenes</i> (2) <i>Camestres</i> (2) <i>Camenes</i> (4)	-	<i>Baroco</i> (2)	-

## Conclusão

Os diagramas utilizados para a depuração dos silogismos até a obtenção dos silogismos categóricos puros elucidaram o caminho delineado por Kant em suas regras para as inferências categóricas da razão. Os silogismos categóricos obtidos AAA, AII, EAE e EIO apenas podem se referir aos silogismos puros *Barbara*, *Darii*, *Celarent* e *Ferio*, uma vez que sendo formas puras, apenas nelas não há mistura de inferência imediata, e apenas na primeira figura não há alteração da

ordem legítima das premissas; que são os dois aspectos relatados por Kant como próprios das três últimas figuras. Kant não dá uma regra de redução dos silogismos válidos AAI (*Barbari*) e EAO (*Celarent*) de primeira figura, assim como dos demais modos chamados indiretos. Conclui-se que os qualifica como formas impuras de *Barbara* e *Celarent*.

Foi possível fazer a redução dos silogismos categóricos mistos, a partir das regras de redução silogísticas, para todos os silogismos válidos das três últimas figuras. Duas dificuldades foram encontradas: a) as regras expostas para as reduções da terceira figura são insuficientes para a redução de todos os silogismos válidos desta figura. As reduções de *Darapti* e *Felapton* foram feitas pela aplicação parcial da regra da segunda figura e de *Disamis* e *Bocardo* sem segui-la; b) Kant afirma que nas três últimas figuras, as conclusões dos silogismos válidos são sempre da mesma quantidade ou da mesma qualidade, o que seria um indicativo da imperfeição destas figuras. *Camenes* (de quarta figura) com uma conclusão universal destoa dessa regra. Por outro lado, é a única redução da quarta figura que se apresentou a necessidade de contraposição, conforme regra descrita para essa figura.

## Agradecimentos

Este trabalho foi o resultado de uma das avaliações da disciplina “FCHB68 - Tópicos Especiais em Filosofia da Ciência” (Curso de Filosofia – UFBA), ministrada pelos professores Dr. Abel Lassalle Casanave, Dr. Marco Aurélio Oliveira da Silva e Dr. Frank Thomas Sautter. Agradeço a todos as contribuições recebidas ao longo de sua elaboração.

## Referências

KANT, Emanuel. *Textos Pré-Críticos*. Tradução de José ANDRADE e Alberto REIS,. RÉ S Editora, Porto, Portugal. 1983.



KANT, Immanuel. *Logic*. Translated by Robert S. Hartman and Wolfgang Schwarz. Dover Publications. 1988.

# O problema da essência humana em Marx

Gedeão Mendonça de Moura<sup>1</sup>

**Resumo:** Por que a noção de essência ou natureza humana [*menschliche Wesen/Natur*] em Marx é um problema de ordem teórico-filosófica? Pelo seguinte: para que uma teoria materialista e histórica seja, de fato, mais profícua e conseqüente, acredito que uma noção essencializada de homem não contribui muito para o seu desenvolvimento, na verdade, pode até mesmo prejudicá-lo. Como algumas das proposições básicas, que são os esteios dessa teoria, afirmam que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 1974, p. 136); ou que não se trata de explicar “a práxis [isto é, a realidade material e social] partindo da ideia”, mas sim de explicar “as formações ideais a partir da práxis material” (MARX & ENGELS, 2007, p. 43), não vejo como é possível conceber qualquer conceito de modo fixo, menos ainda o conceito de homem. Ora, assim como encontramos importantes indicativos do materialismo de Marx no conjunto de toda sua obra, o mesmo ocorre com o seu conceito de homem, cujo propósito é estabelecer aquilo que o homem é essencialmente, já que ele se ocupa da descoberta da natureza desse ser. E como, além disso, as relações de produção atuais negam a essência do homem, esta somente se atualizará no futuro, quando as formas de produzir, uma vez transformadas, se adequarão a ela. Desse modo, o conceito de homem que daí decorre se revela *a priori* e escapa à história, cuja teoria materialista do próprio Marx assegura que a ela nada escapa.

**Palavras-chave:** homem; essência; natureza; materialismo.

## I

Embora Marx nunca tenha se detido longamente sobre a questão, parece que ele sempre procurou estabelecer, à sua maneira, o conceito de homem. Antes e depois de conceber, em 1845-1846, as bases do seu materialismo, a tarefa de determinar aquilo que o homem é não foi deixada de lado. Esse conceito pode ser encontrado, sem maiores modificações, por exemplo, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e em *O Capital*, passando, inclusive, por *A Ideologia Alemã*; ou seja, é possível localizá-lo tanto nos escritos da juventude quanto nos escritos da maturidade do autor.<sup>2</sup>

Data de 1835, quando Marx tinha apenas 17 anos, um texto, intitulado “Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession”, no qual ele anuncia alguns elementos que vão sustentar, em alguma

1. Doutorando em filosofia pelo PPGF-UFBA. Bolsista Fapesb.

2. Assim, não há nenhum exagero em declarar que em Marx “o problema do homem ocupa o lugar central” (SCHAFF, 1967, p. 28).

medida, o seu conceito de homem futuramente. Em um trecho desse escrito, Marx alega que a escolha de uma atividade profissional não deve conduzir o indivíduo apenas à realização de sua própria perfeição; essa escolha deve resultar no empenho em contribuir para o bem-estar da humanidade em geral. Pois, para Marx, a *natureza do homem* é constituída de modo tal que ele só pode atingir a sua própria perfeição na medida em que trabalha para contribuir com a consumação da perfeição de seus semelhantes. Caso contrário, um homem pode até se tornar muito famoso, pode vir a ser um grande erudito, um poeta excepcional, mas, não obstante, ele jamais será verdadeiramente um grande homem.<sup>3</sup> O que Marx está querendo dizer com isso é que se apenas o interesse individual for levado em consideração, em detrimento do interesse coletivo, o homem não será de fato um homem, porque cuidar somente do interesse particular depõe contra sua própria natureza.

Com isso, ainda que de forma muito rudimentar e ligeira, Marx já começa a apontar para uma noção de natureza ou essência do homem que é um contraponto direto a qualquer conceito de homem que tem por fundamento, por exemplo, o egoísmo, visto que a natureza humana, segundo sua concepção, é uma natureza comunitária, social.

Em 1844, no que ficou conhecido como os “Comments on James Mill, *Élémens d’Économie Politique*”, Marx já fala abertamente sobre a sua concepção de que a natureza do homem é a verdadeira comunidade dos homens, e essa natureza se manifesta na medida em que o homem cria e produz essa mesma comunidade, essa entidade social, que não é um poder abstrato universal que se opõe ao indivíduo

---

3. “But the chief guide which must direct us in the choice of a profession is the welfare of mankind and our own perfection. It should not be thought that these two interests could be in conflict, that one would have to destroy the other; on the contrary, man’s nature is so constituted that he can attain his own perfection only by working for the perfection, for the good, of his fellow men. If he works only for himself, he may perhaps become a famous man of learning, a great sage, an excellent poet, but he can never be a perfect, truly great man” (MARX, 1975a, p. 8).

singular, mas se trata da própria *natureza essencial* de cada indivíduo (MARX, 1975b, p. 217). Assim, o lugar de manifestação da natureza humana é a comunidade humana, fora dela não há propriamente homem. Marx retoma essa ideia, usando as mesmas expressões, em outro texto dessa mesma época, chamado “Critical Marginal Notes on the Article ‘The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian’”, ao declarar que a *natureza humana* é a *verdadeira comunidade* dos homens, e, logo adiante, reforça que a comunidade, na qual o indivíduo reage para não ser dela separado, é a *verdadeira* comunidade do homem, é a *natureza humana* (MARX, 1975b, pp. 204-205). Dito de uma forma mais adequada, fora dela [da comunidade] o homem, sem dúvida, não deixa de existir; no entanto, devido a esse fato, a sua natureza se encontra, necessariamente, *negada*.

Nesses primeiros textos, Marx começa a inserir um elemento fundamental para a fixação da sua noção de natureza ou essência humana, elemento esse que será retomado não apenas nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, mas também no decorrer de toda sua obra. A saber, Marx identifica a natureza humana com a atividade vital [*Lebenstätigkeit*] do homem. É através dessa atividade que ele tem diretamente confirmada e realizada a sua verdadeira natureza, a sua natureza humana, a sua natureza comunal (MARX, 1975b, p. 228). Dessa maneira, segundo Marx, os produtos do homem podem ser visto como espelhos por meio dos quais é refletida a sua natureza essencial<sup>4</sup>. É diante disso que é possível assegurar que a essência ou natureza do homem é o trabalho, e o trabalho como sendo uma atividade através da qual os objetos são postos no mundo, tais objetos nada mais são do que a exteriorização da natureza essencial do homem.<sup>5</sup>

---

4. “Our products would be so many mirrors in which we saw reflected our essential nature” (MARX, 1975b, p. 228).

5. Por isso é possível afirmar que o produto do trabalho é “objectified man’s essential nature” (MARX, 1975b, p. 228).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx continua trabalhando para melhor formular o seu conceito de homem e destacar as características fundamentais da natureza ou essência desse ser. Ele trata de reforçar que a verdadeira natureza do homem é uma natureza comunal [*Gemeinwesen*] ou genérica [*Gattungswesen*], isto é, social, e que, por isso, só pode se realizar na comunidade humana, visto que é impossível a existência do homem isolado. Assim, o homem só se constitui como homem em virtude de suas relações com os demais.

Mas, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx constata que a essência do homem, devido às relações que são contraídas na forma de produzir especificamente capitalista, se encontra negada. Assim, o produto do trabalho como exteriorização de si deixa de ser a confirmação da natureza essencial do homem. De modo que o trabalho se torna apenas algo “externo ao trabalhador”, algo que “não pertence ao seu ser”, através do qual “ele não se afirma”, “mas nega-se nele”. Esse trabalho “pertence a outro, é a perda de si mesmo”, é o completo “*estranhamento de si [Selbstentfremdung]*” (MARX, 2004, pp. 82-83).

A superação dessa alienação é uma promessa de futuro. O retorno do homem a si, a reconciliação consigo mesmo e com sua própria essência é algo que só pode ocorrer no comunismo. Pois essa é a condição para “a *apropriação* efetiva da essência humana pelo e para o homem”, é o “retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano”. O comunismo põe fim ao antagonismo do homem com a natureza e ao conflito “entre essência e existência”, “entre liberdade e necessidade”, “entre indivíduo e gênero” (MARX, 2004, p. 105). Desse modo, não é exagero dizer que o homem só será verdadeiramente homem no comunismo, uma vez que passa a ser essa a condição de possibilidade para a realização de sua natureza essencial.

## II

Em *A Ideologia Alemã* – marco da fundação do seu materialismo –, Marx também procura estabelecer o conceito de homem, cujo esteio principal é a sua noção de essência humana. O problema é que essa noção tem um caráter estritamente metafísico, é ela, propriamente, um dos principais temas da metafísica ocidental. Ainda mais que, nesse texto, o próprio Marx procura afastar a sua concepção de mundo de qualquer noção que possa estar vinculada à tradição metafísica/idealista. Tanto que ele vai sustentar que “os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais”. Tais pressupostos “são os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria ação”. Para Marx, esses pressupostos têm a vantagem de ser “constatáveis por via puramente empírica [*Diese Voraussetzungen sind also auf rein empirischem Wege konstatierbar*]”<sup>6</sup> (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87).

Diante de afirmações como essas, fica claro que Marx não quer se comprometer com uma concepção de mundo que não esteja fundada em pressupostos reais ou materiais, ou seja, pressupostos que possam ser verificados através da observação e análise empíricas. Sendo esse modo de proceder estranho, portanto, a todos aqueles que defendem concepções de mundo idealistas, cujo pressuposto mais importante é a especulação. Marx ainda esclarece que os seus pressupostos nada mais são que os indivíduos reais, em outras palavras, os homens; e esses devem ser concebidos a partir de suas condições materiais de vida. Logo, o ponto de partida de Marx é o homem real, empiricamente dado. Cumpre defini-lo, então, ou melhor, estabelecer o seu conceito. Mas é possível assim proceder sem que se atribua ao homem uma determinada essência?

6. Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 20.

“Pode-se distinguir”, diz Marx, “os homens dos animais pela consciência, pela religião ou pelo que se queira”, porém, “eles mesmos começam a se distinguir dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida [*ihre Lebensmittel zu produzieren*]”, e “ao produzir os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material”. Mais ainda: segundo Marx, os homens se distinguem dos animais não pelo “fato de pensar, mas sim o de começar a *produzir* os seus meios de vida”<sup>7</sup> (MARX & ENGELS, 2007, p. 87).

Como podemos ver, Marx não emprega, nessas observações, a expressão “essência humana”. No entanto, na medida em que ele estabelece o traço *essencial* que distingue os homens dos animais, o autor fornece um conceito de homem, e não é possível formular tal conceito sem saber o que o homem é, em outros termos, sem saber o que é a sua essência. O esforço de Marx, portanto, consiste em destacar o aspecto fundamental que faz do homem aquilo que ele é, não o confundindo, assim, com um outro animal qualquer.

E não é pelo fato de pensar, de ter consciência, religião, etc., que o homem, inicialmente, se distingue dos outros animais, mas pelo fato de produzir os seus meios de vida, sendo a produção desses meios a base sobre a qual desenvolvem o pensamento, a consciência, a religião, etc., visto que esses traços privativos do homem somente se manifestam depois de estabelecido esse ponto de partida [a produção], e são, como tudo mais no homem, um produto social<sup>8</sup>. Com isso, é possível notar o esforço de Marx para conferir um caráter materialista ou empírico ao seu conceito de homem. Portanto, Marx se preocupa com aquilo que o homem verdadeiramente é, interessa-lhe, assim, procurar a essência desse ser.

7. Cf. MARX & ENGELS, 1978, p. 20.

8. “Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens” (MARX & ENGELS, 2007, p. 35).

### III

Como é possível notar, diante dessas rápidas observações, o tratamento que Marx confere ao tema da natureza ou da essência do homem em suas primeiras obras é significativamente especulativo e metafísico. Mas não é só na juventude que Marx vai dar esse tipo de tratamento ao tema em questão; *O Capital* é composto de muitas formulações de caráter metafísico, e não escapa a isso a noção de natureza humana [*menschlichen Natur*] ali elaborada. Em um dos trechos dessa obra Marx diz o seguinte:

A liberdade nesse domínio só pode consistir nisso: o homem social, os produtores associados regulam racionalmente o intercâmbio material com a natureza, controlam-no coletivamente, sem deixar que ele seja a força cega que os domina; efetuam-no com o menor dispêndio de energia e nas condições mais adequadas e mais condignas com a natureza humana [*ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn*]<sup>9</sup> (MARX, 1980, p. 942).

Essa afirmação contém uma concepção que está presente em muitos dos escritos de maturidade de Marx. A saber, a concepção segundo a qual o modo de produção capitalista se caracteriza como “uma força cega”, como um processo que não é passível de controle racional e assim se constitui como um sujeito autônomo que passa a dominar e controlar os agentes desse próprio sistema. Se o homem não é capaz de regular racionalmente o seu intercâmbio com a natureza, para Marx, ele perde algo que é fundamental para a sua constituição enquanto homem que é a sua liberdade. Mas “o reino da liberdade” somente “começa onde o trabalho deixa de ser determinado” pela “necessidade” e pela “utilidade exteriormente imposta” (MARX, 1980, p. 942). É o que ocorre com o trabalho na forma social burguesa, na medida em que ele deixa de ser um *fin* em si mesmo para se tornar

---

9. Cf. MARX, 1964, p. 828.



mero meio de vida. E é com isso que, desde os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx não está de acordo. Pois o trabalho, como atividade vital e natureza do homem, jamais pode ser concebido como meio, mas somente como fim. É, então, esse tipo radical de alienação ou inversão que o capitalismo opera, e Marx chega à conclusão de que, nessa forma social, a essência do homem se encontra negada.

Para que esse estado de coisas possa ser superado é preciso que ocorra uma mudança radical a exemplo daquela que representa o comunismo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. A mudança que Marx imagina, n' *O Capital*, é a superação da forma social na qual os produtos do trabalho se tornam entidades autônomas frente àqueles que os criaram e que passam a dominá-los e subjugar-los. Essa forma social, então, terá de dar lugar a uma “forma superior de sociedade [höheren Form der Gesellschaft]” (MARX, 1980, p. 941), na qual os “produtores associados” passarão a regular racional e coletivamente o seu intercâmbio com a natureza. Só assim é possível estabelecer um modo de produzir cujas “condições” sejam “mais adequadas e mais condignas com a natureza humana” (MARX, 1980, p. 942).

Isso mostra que a alienação criada pelo modo de produção capitalista não é apenas a alienação dos produtos do trabalho, mas dessa alienação decorre a mais fundamental de todas que é a alienação da essência ou da natureza humana. É preciso destacar que, com esse tipo de tratamento que Marx confere a essa questão n' *O Capital*, ele está retomando, sem dúvida, o mesmo problema teórico dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, embora a maior parte da tradição marxista tenha, ao longo do tempo, tentado escamotear essa maneira de interpretar o pensamento de Marx. Isso, para tal tradição, se justifica, porque aceitar esse tipo de interpretação é ter, ao mesmo tempo, de sustentar o ponto de vista segundo o qual Marx não abandona os aspectos metafísicos do

seu pensamento na juventude, para se tornar o materialista acabado da maturidade.

Mas quem costuma defender a ideia de que Marx na maturidade não retorna a temas como o conceito de homem ou a noções como a de essência e natureza humana, assim procede porque nota que essas questões levam, invariavelmente, ao terreno da metafísica, e isso acaba contrastando com a concepção materialista que o próprio Marx procurou defender durante sua trajetória intelectual.

Não tem como passar despercebida a semelhança da noção de essência humana, e o tipo de concepção que ela funda, defendida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, com a noção de natureza humana que se encontra n' *O Capital*. Ambas as noções, por exemplo, só podem ser sustentadas de forma *a priori*, pois a natureza ou a essência do homem nunca foi atualizada historicamente, nunca pôde se manifestar numa forma social determinada, já que a alienação ainda não foi superada. Portanto, como Marx chegou a sua noção de natureza humana? Parece que ele só chegou a essa noção por meio da especulação que se opera diante da constatação imediata do modo como o homem se encontrava em sua época, e aquilo que, hipoteticamente, o homem *deveria* ser. Portanto, é sobre uma projeção do que o homem deve ser no futuro, isto é, o homem puramente social, coletivista, não egoísta, que se assenta a noção de natureza humana de Marx. Assim, para ele, o homem ainda não é, o homem será. Ou melhor, o homem é apenas de forma parcial, mas um dia será “homem total [*totaler Mensch*]” (MARX, 2004, p. 108), quando a forma de produzir se adequará a “natureza humana” (MARX, 1980, p. 942). Dentre outros, é exatamente esse apriorismo – já que não há nenhuma evidência empírica de que o homem venha a ser como Marx o concebe – que produz uma tensão no interior do seu materialismo.

## IV

Essas observações apontam para o fato de que o conceito de homem daí decorrente não se assenta, como um todo, sobre “pressupostos reais” que podem ser “constatáveis por via puramente empírica” (MARX & ENGELS, 2007, pp. 86-87), como assegura a própria concepção materialista de Marx. Assim, parece que a noção de natureza humana para ele e o conceito de homem [como ser social] que dela se segue escapam à história.

Isso posto, gostaria de chamar a atenção para algo que considero importante. Se for levada às últimas consequências a proposição segundo a qual o homem é um ser social e que, portanto, compartilha de uma essência humana social e universal [ainda não realizada no conjunto das relações sociais dadas], é possível sustentar que se trata de uma proposição a-histórica. Pois a socialidade humana seria, assim, um traço essencial passível de ser observado na história passada e impossível de se desfazer na história futura. Aliás, o futuro seria exatamente o tempo no qual o homem, como ser social, se reconheceria enquanto tal, na medida em que a apropriação do produto do trabalho, e não apenas a sua produção, se daria de maneira coletiva, social. Dito de outro modo, como resultado da revolução, a alienação, cujo manto encobre as verdadeiras relações humanas, seria superada. O homem, enfim, se reapropriaria de sua essência à maneira da passagem da potência ao ato.

O que parece, então, comprometer a concepção materialista e “histórica” de Marx, tanto em *A Ideologia Alemã* como em *O Capital*, é justamente o fato de se encontrar nessas obras um conceito de homem que, concebido nos moldes acima examinados, carece de historicidade. Pois o fato de ter sido observado, até o momento, que o homem demonstrou ser um ser social, não garante, de forma necessária e suficiente, que esse fato continuará sendo constatado na história futura. Aliás, nada impede, segundo um ponto de vista materialista e histórico

consequente, que tal fato seja dissolvido num momento vindouro, na medida em que o homem, eventualmente, venha desenvolver um *modo de ser* completamente diverso de tudo aquilo que foi constatado até agora. Mas parece que, para nosso autor, isso não pode acontecer, dado que é exatamente no futuro que o homem virá a ser verdadeiramente homem, já que, emancipado, terá as condições para atualizar todas as suas potencialidades, em outras palavras, realizar a sua essência.

Dessa forma, o materialismo de Marx, embora pretenda ser um materialismo prático, que quer se colocar à frente e superar os materialismos anteriores, que quer ser a antítese de toda concepção de mundo que não esteja ancorada em fundamentos terrenos, materiais e empíricos, acaba por abrigar um problemático conceito de homem, um conceito que, por não ser possível situá-lo de forma suficientemente histórica, parece estar ancorado num fundamento transcendente.

No que diz respeito ao futuro, o ser do homem tem se constituído com total abertura; não há qualquer determinação anterior, guardadas as devidas proporções, que produza, em termos de necessidade estrita, uma determinação futura que possa ser prevista por uma teoria. Assim, é incompatível com um materialismo que se pretende histórico e prático qualquer conceito de homem que – mais do que assegurar uma definição que leve em consideração um dado momento ou circunstância histórica específica – pretenda prever aquilo que o homem será.

## Referências

MARX, Karl. “Reflections of a Young Man on the Choice of a Profession”. In: *Marx & Engels Collected Works*. Vol. I. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975a.

\_\_\_\_\_. “Comments on James Mill, *Elémens d'économie politique*”. In: *Marx & Engels Collected Works*. Vol. 3. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975b.

\_\_\_\_\_. “Critical Marginal Notes on the Article ‘The King of Prussia and Social Reform. By a Prussia’”. In: *Marx & Engels Collected Works*. Vol. 3. Trad. Clemens Dutt. London: Lawrence & Wishart, 1975b.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. “Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844”. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 40. Schriften und Briefe, November 1837/August 1844. Berlin: Dietz Verlag, 1968.

\_\_\_\_\_. *Para a Crítica da Economia Política*. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

\_\_\_\_\_. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro III. Trad. Reginaldo Sant'Anna. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

\_\_\_\_\_. “Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie”. Buch III. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1964.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_. “Die deutsche Ideologie”. In: *Karl Marx - Friedrich Engels Werke*. Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978.

SCHAFF, Adam. *O Marxismo e o Indivíduo*. Trad. Heidrun Mendes da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

# Mundo como constituição existencial do *Dasein*

Naiane Meireles de Almeida<sup>1</sup>

**Resumo:** No presente artigo retomaremos ao conceito grego de “verdade” (*Alétheia*) tal como o filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) propõe em sua obra *Ser e Tempo*. Essa preocupação heideggeriana com o sentido originário grego das palavras e dos conceitos não é em vão, dado que através dessa retomada pode-se entender melhor a constituição existencial do *Dasein* – conceito central em sua filosofia. Em sua perspectiva, a verdade das coisas (*Alétheia*), refere-se ao desvelamento do ente que se mostra no “mundo” a partir de sua “utilidade” na “ocupação”. Considerando isto, primeiramente trataremos de explicar a relação de *Alétheia* com os entes e com o *Dasein*, relação esta que ocorre no “mundo”, mais especificamente no que o filósofo denomina de “mundo circundante”, que seria o mundo mais próximo ao *Dasein*, conceitos estes que entre tais surge a noção heideggeriana de “mundanidade”. Em segundo lugar e por fim retomaremos também ao conceito grego de *Physis* correlacionando com o conceito de “mundo”, trazendo também considerações sobre a questão dos “sinais” .

**Palavras chave:** Ser. Mundanidade. Existência.

## Introdução

Ao escrever sua principal obra *Ser e Tempo*, Heidegger constrói um novo dicionário próprio, através de um estudo minucioso sobre a origem das palavras antigas. Ele acreditava que as experiências vividas pelo homem estão impressas de algum modo em suas palavras e nos conceitos. O problema, é que com o passar dos anos, o significado original das palavras foi se perdendo. Mas por que Heidegger se interessaria pela origem das palavras? As palavras não devem ser caracterizadas como meros símbolos de representações de coisas, as palavras são ações desempenhadas pelo *Dasein*, a partir disso, torna-se explícito o porquê deste filósofo ter se debruçado a estudá-las. No presente artigo investigaremos a palavra *Alétheia* a partir de sua origem grega e qual a relação desta com a tese existencial proposta por Heidegger em *Ser e Tempo*. A verdade sobre as coisas está relacionada

---

1. Graduanda em filosofia pela UEFS.

com o que o filósofo denomina de “ocupação”, que acontece no mundo cotidiano do *Dasein*. Posteriormente explanaremos uma investigação de mundo como fenômeno e não como um ente simples onde *Dasein* e os outros entes estão “contidos”, categorias como ente “intramundano”, “mundo circundante” e “mundanidade”, todos fazem parte do fenômeno mundo. Ainda tratando sobre mundo, falaremos brevemente sobre a *Physis* e o “mundo circundante”, a importância dos “sinais” e por fim algumas considerações sobre linguagem.

### **Alétheia como desvelamento do ser**

Quando nascemos, o primeiro contato que temos com as coisas que nos cercam não imprime um entendimento do que significam, elas simplesmente estão no mundo e são utilizadas.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger investiga o significado da palavra *Alétheia* a partir da visão dos gregos, ele acreditava que eles foram os primeiros a conhecer *Alétheia* em seu sentido originário e mais puro. No dicionário Heidegger encontramos algumas definições de *Alétheia*: “verdade, veracidade, honestidade”, dentre outros, dos vários significados o que mais se adequaria neste contexto é o de verdade. Contudo, o significado de *Alétheia* vai bem mais além. Em grego as palavras que começam com a inicial “a” na maioria das vezes possuem um sentido privativo. *Alétheia* em seu estado primitivo também quer dizer algo que não esconde nem se esquece (*A-létheia*). De acordo com Inwood:

A verdade não está restrita a asserções explícitas e a atitudes discretas, mentais e primordialmente teóricas tais quais julgamentos, crenças e representações. A verdade é primordialmente um aspecto da realidade-entes, ser e mundo, não de pensamentos e elocuições. A verdade pressupõe explicitamente velamento ou encobrimento (INWOOD, 2002, p. 18).

Retroceder ao termo inicial do significado de verdade (*Alétheia*) nos faz analisar qual o seu real sentido de modo que a retomada da análise do mesmo faz com que entendamos as nuances fenomenológicas de constituição do *Dasein*. Este sentido originário não é o que utilizamos hoje frequentemente. No livro *Heidegger e as palavras de origem* (1990.p.63) encontramos “verdade” como “adequação do conhecimento à coisa (*satzwahrheit*), [ou] quer como adequação da coisa ao conhecimento (*sachwahrheit*)”, que funcionaria como uma espécie de concordância entre o significado do enunciado e a própria coisa. Na analítica existencial do *Dasein* a “verdade” deve comportar também a não verdade, velamento e desvelamento, fechamento e abertura. A “verdade” deixa de ser pensada como um mero conceito da lógica e passa a ser um dos fatores determinantes para a analítica existencial.

Seguindo o quadro de estruturas existenciais que constituem o *Dasein*, temos o “ser-junto-à” estamos pressupondo um modo de ser existencial do *Dasein* e de sua relação junto ao ente. Observemos a seguinte proposição: “Meu caderno preto está sobre a mesa”, suponhamos que este caderno pertença a uma determinada escritora e que este se encontra no escritório da casa dela. Falar no caderno não nos mantém apenas junto a ele, mas, também estamos junto aos demais objetos que o rodeiam, como a mesa de boticário que o sustenta, a sala que fora milimetricamente arquitetada para que se pudesse ver o nascer do sol, as cortinas cor de cinza sobre as grandes Janelas em formato vitoriano , todas as coisas que rodeiam este ambiente onde o caderno está vem ao nosso encontro a partir da nomeação de caderno, por meio dele, voltamos nossa atenção para estas coisas que antes mesmo de notarmos já estavam ali. O caderno está ali sobre a mesa por consequência de um *Dasein* tê-lo colocado lá, outros podem manuseá-lo e descobri-lo em seu uso, implicando numa teia de relações de *Dasein*,



tanto com este ente específico (caderno) quanto com outros entes, o sentido de cada ente será diferente para cada um, para a escritora não é só um caderno preto, sua avó à presenteou em seu aniversário de 15 anos, para outras pessoas será apenas mais um ente com funcionalidade de conter registros. Este é o caráter de “ser-junto-à” do *Dasein*.

Retomemos então à questão da verdade, para Heidegger é a partir da “lida” que temos com as coisas que a verdade das mesmas se apresentam para nós. A “verdade” se dá na serventia que as coisas mostram ou possibilitam, no seu “para- quê”.

Para entender a questão da serventia utilizaremos aqui um exemplo que Heidegger traz em sua obra *Introdução à filosofia*, o exemplo do giz. O que seria o ente giz? Hipoteticamente se perguntássemos a uma pessoa adulta já inserida em determinado tipo de linguagem e possuindo as faculdades mentais em bom funcionamento lógico: “O que é giz?” poderíamos inferir que ela responderia que giz é um objeto que utilizamos para escrever, mais frequentemente no quadro negro. Este ente, giz, é um ente subsistente, pois já o reconhecemos em sua utilidade, ele já está desvelado em sua “verdade” sendo giz. Em todo lugar giz será reconhecido em sua verdade como algo que pode ser “empregado para” escrever no quadro. Essa “verdade” partilhada entre nós, Heidegger chama de “um-com-o-outro”. Partilhamos aqui a “verdade” do giz, esse partilhar também é “desvelamento” do ente, é compartilhamento de algo igual, do mesmo, ou seja, da mesma “verdade”. O compartilhamento do giz não quer dizer dividi-lo em vários pedaços, é compartilhar sua utilidade, é o que ele significa para nós em seu uso. Nosso ser é junto a este ente (giz), ele subsiste e o deixamos ser o que ele é. Deste modo:

Com efeito, porém, em meio à interpretação de nosso ser junto a este ente por si subsistente, já ouvimos que tal ente seria desvelado nesse processo, ou seja, que ele seria verdadeiro em sentido originário.

O desvelamento (verdade) advém ao ente; o ente é primariamente verdadeiro; só posteriormente a proposição sobre ele é verdadeira. Esse desvelamento é algo que não perturba o giz em sua quiddidade e em seu modo de ser. Ele permanece o que é e como é, mesmo que ninguém se mantenha no auditório e esteja junto a esse ente por si subsistente. Ele tampouco se torna diverso por meio do fato de ser desvelado para nós. Por meio de nosso ser junto ao giz, ele não é, por exemplo, gasto. O giz é verdadeiro em nosso ser junto a, ele é desvelado. Portanto, a verdade é algo que advém ao giz e, contudo, não pertence à consistência por si subsistente de suas propriedades *qua* giz. É nesse desvelamento que o giz se mostra nele mesmo como essa coisa de uso, que ele se manifesta como o ente que ele é. Com isso, não é senão por intermédio do desvelamento (verdade) que deixamos justamente esse ente enquanto ele mesmo ser o que e como ele é (HEIDEGGER, 2008, p. 109 -110).

Notamos então, que a “verdade” de que tratamos, é a “verdade” (*Alétheia*) sobre as coisas, uma “verdade” sobre o ente que se mostra no mundo a partir da relação com o *Dasein*. O giz é um ente criado pelo homem e que tem sua instrumentalidade revelada apenas no manuseio, sabemos que giz é o que é por meio de sua utilidade de escrever no quadro, e o nomeamos giz, contudo, não é pela nomeação de giz que ele é o que é, é pela função de escrever. Um giz esquecido numa ilha sem um *Dasein* é apenas carbonato de cálcio, uma coisa com constituição física e química, o giz, precisa de alguém que o manuseie para que ele se revele em seu ser, ou seja, como utensílio.

## “Mundo” como um conceito existencial

Ampliemos então nossa visão para outro ente, em que o giz e todo o resto se encontra, um ente com uma significância importante, pois nele estaria toda constituição fenomenal do *Dasein*. Este ente seria o mundo, e entendendo sua constituição, conseqüentemente,

compreenderíamos como se dá o acontecer do *Dasein* com mais profundidade.

A obra *Ser e Tempo* (1927) do filósofo Martin Heidegger (1889-1976), apresenta o mundo como significatividade. Mundo é entendido por Heidegger como aquele que desvela o próprio *Dasein* em sua totalidade. O *Dasein* só pode ser o que é sendo no mundo e “ser-no-mundo” implica uma transcendência ontológica pertencente somente a ele.<sup>2</sup>

Segundo o filósofo, a mundanidade do mundo é um fenômeno. Pensar fenomenologicamente o mundo requer um “deixar e fazer ver o que se mostra no “ente” dentro do mundo” (HEIDEGGER, 1997, p.103). Assim sendo, as coisas que aparecem no mundo como, por exemplo, casas, escolas, carros, mares, florestas são todos entes. Estes entes são prenúncios de investigação do próprio ser. E são chamados por Heidegger de “intramundanos”, pois, encontram-se dentro do mundo. A relação do *Dasein* com os entes “intramundanos” implica no “desvelamento” destes entes.

Mais então, o que seria mundo? O simples dar-se do desvelamento de algo proporia pensarmos nele? Mundo seria a designação de algo em que estes entes se encontram? Seria um caráter do *Dasein*? Estes são alguns dos questionamentos que Heidegger propõe-nos. Para abarcar todos estes questionamentos ele traz para a cena de seu pensamento o conceito de “mundanidade do mundo”. O termo “mundanidade” será tratado numa análise ontológica e faz parte da constituição do momento do *Dasein* no mundo. Em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta quatro definições de mundo:

Mundo é usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que se podem simplesmente dar dentro do mundo.

---

2. Heidegger designará o homem por *Dasein*, aquele que dá sentido às coisas, o ente dos entes. O *Dasein* é o único no mundo que pode questionar sua existência, ele é o ente que compreende o ser, ou seja, compreende o ser em sua existência e que também ele (*Dasein*) entende que existir é uma de suas possibilidades.

Mundo funciona como termo ontológico e significa o ser dos entes mencionados no item 1. E “mundo” pode denominar a região que sempre abarca uma multiplicidade de entes, como ocorre, por exemplo, na expressão “mundo” usada pelos matemáticos, que designa a região dos objetos possíveis da matemática.

Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “em que” de fato um Dasein “vive” como Dasein, e não o ente que [ele] em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. Deste sentido, resultam diversas possibilidades: mundo ora indica o mundo “público” do nós, ora o mundo circundante mais próximo (doméstico) e “próprio”.

Por fim, mundo designa o conceito existencial-ontológico da *mundanidade*. A própria mundanidade pode modificar-se e transformar-se, cada vez, no conjunto de estruturas de “mundos” particulares, embora inclua em si o *a priori* da mundanidade em geral. (HEIDEGGER, 1997, p. 105-106)

Os itens 1 e 2 citados acima fazem parte da designação de mundo que a metafísica tradicional acreditava. Como pode ser observado, mundo era visto apenas como um local onde as coisas estariam amontoadas. Já nos itens 3 e 4, encontramos a designação de mundo proposta por Heidegger, especificando mundo como sendo o espaço onde o *Dasein* vive, e único local onde ele pode ser o que é. Neste sentido de mundo ele pressupõe também o “mundo circundante” (mais próximo ao *Dasein*) e o “mundo público” comum a todos. Apresentando-nos assim a estrutura para se pensar o fenômeno da “mundanidade” que designa “mundo”<sup>3</sup> como conceito ontológico existencial. Pois, o que o filósofo chama de “mundanidade” se dá também no mundo.

---

3. Utilizamos aqui “mundo” (entre aspas) por se tratar de mundo em uma perspectiva ontológica.

Para Heidegger, a metafísica tradicional além de ignorar o *Dasein* como “ser-no-mundo”, conseqüentemente, ignorou o fenômeno da “mundanidade”. A preocupação da ontologia tradicional era apenas com o ente “intramundano”, neste caso, o objeto de estudo era a natureza própria de algo, de um objeto. Porém, não é através deste ente que se pode explicar o fenômeno da “mundanidade”. É através da análise do *Dasein* que o conceito de “mundo” pode ser apreendido.

Deste ponto, investigando o “ser-no-mundo” em seu cotidiano, atinge-se também o fenômeno “mundo”. Ser “no” ou “em” um “mundo” não é um fenômeno como se algo estivesse dentro de outro algo, como um sapato numa caixa. “Ser-no-mundo” é a transcendência do *Dasein* em relação ao ente em sua totalidade, transcender é “ser-no-mundo”. O “mundo” mais próximo ao *Dasein* seria designado por Heidegger de “mundo circundante”. Falar em circundante é remeter-se à algo que está ao nosso redor, algo que está circundo. A demonstração fenomenológica do ser dos entes que se encontram mais próxima acontece por meio do “ser-no-mundo”, em seu mundo cotidiano que é o “modo de lidar” no mundo, ou seja, na lida que temos com os entes “intramundanos”. O *Dasein* é designado de “mundano” não como um ser simplesmente dado no mundo de qualquer maneira, o ser “mundano” é um modo de ser do próprio *Dasein*.

A “lida” que foi citada acima faz referência ao emprego das coisas em seus vários modos de ocupação. Mesmo que todo “desvelamento” aconteça por meio do ser, o ente é parte integrante deste processo. Os entes com os quais nos ocupamos são os que temos contato diariamente em algum contexto. Um exemplo seria quando usamos uma caneta para escrever, o ato de escrever utiliza papel, mesa para apoiá-lo, cadeira, todos esses itens estão podem estar contidos em uma determinada sala, que se encontra num prédio, que por sua vez está dentro do mundo, estas várias referências que estão interligadas,

vêm ao nosso encontro por meio da caneta, elas só aparecem porque utilizamos a caneta para escrever, porém, sempre estiveram lá. Mas só descobrimos essa conjuntura quando lidamos com o ente caneta na ocupação, no escrever.

“Ocupação” é a realização do “instrumento”. Ela ocorre por meio dos “instrumentos” que se revelam quando o ente vem até nós na lida (estamos ocupados com tal instrumento, enquanto realizamos com ele algum processo que desempenhe sua função instrumental). A “ocupação” é o meio pelo qual se “revela” a “instrumentalidade do instrumento”. Afirma Heidegger: “Designamos o ente que vem ao encontro na “ocupação” com o termo instrumento” (HEIDEGGER, 2006, p.109). Então, analisar os entes que nos circundam, refere-se a tomar algo em seu ser, isto é, em sua “instrumentalidade”. A “instrumentalidade” é o acontecer do “instrumento”, já o “instrumento” seria o ente que vem ao encontro na “ocupação”. A essência do “instrumento” é “ser para”, ou seja, servirá para alguma função “instrumental”. Em nossas casas, deparamo-nos com objetos para conserto como o martelo e o alicate; para tratar do jardim, como a tesoura, a enxada; na cozinha encontram-se itens para preparar alimentos, dentre outros vários “instrumentos”. A “instrumentalidade” destes “instrumentos” é “ser-para” algo e eles se encontram em sua “manualidade”. Esta “manualidade” dos “instrumentos” se dá na própria utilização e manuseio dos mesmos, a tesoura utilizada para podar plantas no jardim é simplesmente utilizada. A relação de poda intensifica o manuseio do instrumento, que é o que revela o modo de ser do mesmo. O modo de lidar com o ente nos faz ver como manuseá-lo, significa dizer que apenas olhar para uma tesoura não mostra por inteiro sua utilidade, a prática (ato de podar) está incluída nas várias multiplicidades de referências do “ser para”. Uma panela, por exemplo, é um “instrumento” utilizado para cozinhar algo, porém, podemos utilizá-la como recipiente para fazer uma horta,

ou mesmo servir para produzir algum tipo de escultura artística, uma criança pode pegá-la para produzir sons batendo sobre a mesma, são várias utilidades que não estão incluídas diretamente no significado de panela. Entretanto, a panela destina-se a cozinhar determinado alimento, sua finalidade ao ser produzida foi essa, o modo de ser do “instrumento” panela está associado e se esgota na sua finalidade, porém, em contato com um *Dasein* as possibilidades são inúmeras. O ente panela também faz referência à matéria prima do qual foi construída (o aço), o uso deste elemento nos lembra ainda o meio do qual ele foi retirado, a natureza, ou seja, a panela é ponto de partida para uma infinidade de outros entes no mundo.

### **Sobre a *Physis* grega e a “circunvisão” de mundo**

O caráter de ser “instrumento” surge quando pensamos a partir do “mundo circundante”, a isso podemos chamar de revelação da natureza. “Natureza” aqui não quer dizer força natural em seu significado comum como conhecemos, mais sim a “natureza” que é desvelada por nós por meio da “circunvisão” e percepção do “mundo circundante”, principalmente através do uso das coisas e do modo de lidar com elas. Na antiguidade “natureza” era conhecida como *Physis*. A *Physis* antiga reunia em si todos os entes, seria o abrir de si mesmo. Com o passar dos anos *Physis* passa a significar também a essência dos entes. Para Heidegger, essa mudança de *Physis* para “natureza” desqualificou a importância de seu significado original, a “natureza” se tornou casas, construções, obras que o próprio homem constrói e que simplesmente vedaram a possibilidade real de abertura ou manifestação do que a *Physis* significava. Podemos trazer o exemplo heideggeriano do relógio. O instrumento utilizado para marcar as horas implicitamente marca a posição do sol. Utilizamo-nos do relógio, e por meio dele, a “natureza” vem implicitamente ao nosso encontro.

Quando olhamos um relógio, fazemos uso implícito da “posição do sol” segundo a qual se faz o ajuste astronômico da medição oficial do tempo. No uso do instrumento relógio, manuseado discreta e diretamente, a natureza do mundo circundante também está à mão. Pertence à essência da função da função de descoberta de cada empenho ocupacional no mundo imediato das obras a possibilidade de descobrir, segundo cada modo de empenho, o ente intramundano evocado na obra. Isso significa: descobri-lo nas referências constitutivas da obra, em vários graus de explicitação e em diferentes envergaduras de aprofundamento da circunvisão. (HEIDEGGER, 1997, p.113)

A possibilidade do *Dasein* de produzir a obra relógio pressupõe o caráter de “manualidade” (aquilo que está à mão) da coisa produzida para o “mundo circundante”. A descoberta deste “mundo circundante” faz com que a “natureza” venha ao encontro através das várias possibilidades de ser da obra, aquilo que “está à mão” se faz em sua ocupação. Nesse sentido, a *Physis* é um brotar de todas as possibilidades requeridas pelo contexto circundante.

## **A importância dos “sinais” como uma forma de orientação de *Dasein* no mundo**

Os “sinais” são instrumentos que servem para indicar, mostrar ou apontar para a rede de referência de um contexto. Eles fazem com que essa rede seja mostrada no contexto familiar do *Dasein*. No mundo o homem constitui uma diversidade de “sinais” orientada pela “circunvisão”, estas coisas assinaladas são coisas que “estão à mão” no “mundo circundante”. A seguir poderemos legitimar a utilidade dos “sinais” no “Mundo”, através de um exemplo de sinal fornecido pelo filósofo:

Recentemente, instalou-se nos veículos uma seta vermelha e móvel, cujo posicionamento mostra, cada vez, por exemplo, num cruzamento, qual o caminho que o carro vai seguir. O posicionamento da seta é acionado



pelo motorista. Esse sinal é um instrumento que está à mão, não apenas na ocupação (dirigir) do motorista. Também os que não estão no veículo e justamente eles fazem uso desse instrumento, esquivando-se para o lado indicado ou ficando parados. (HEIDEGGER, 1997, p.121)

O pisca-alerta utilizado como “sinal” para orientação só pode ser utilizado em sua praticidade no “mundo”. Por meio da lida cotidiana e da praticidade na utilização do ente o *Dasein* compreende o todo da significatividade que “Mundo” representa. Nota-se que os “sinais” aparentemente desempenham um modo de interação que direciona *Dasein* para uma forma de comunicação que lhe é própria. O pisca-alerta, utilizado em um carro específico, e por um *Dasein* específico, faz com que em determinada estrada, não só este *Dasein* se oriente, mais faz com que os demais presentes na estrada também possam se guiar para evitar acidentes, outros carros diminuirão sua velocidade, trilharão por caminhos indicados por placas. Este instrumento realiza uma orientação a partir de um contexto e coloca o *Dasein* em relação com as coisas do mundo circundante. Os sinais têm o caráter de mostrar (*Zeigen*) e indicar no mundo estruturas ontológicas disponíveis.

## Conclusão

Em suma observa-se que a expressão utilizada por Heidegger “ser -no -mundo”, significa estar no “mundo”, o que evidencia a transcendência do *Dasein* em relação ao “mundo” e um novo modo de abordagem do homem. Guiado pela “circunvisão” a partir das referências constituídas no “mundo circundante” o *Dasein* se torna o que é sendo no “mundo”. Já não está em questão mundo como uma base para a quantidade de coisas com as quais contamos, como um substrato, “mundo” faz parte da própria construção do *Dasein*. A análise empreendida por Heidegger mostra a relação do homem com o ente através do uso cotidiano dos entes, bem como, do ato de produzir. A análise do “para que serve” de

cada instrumento e o ato de manusear, constitui o sentido das coisas utilizadas. Essa teia de referências faz parte dos seres “intramundanos” enquanto “instrumentos”. O único ente que trata disto é o *Dasein*, responsável ontologicamente pela constituição de sentido.

## Referências

- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* – parte I. Trad. Marcia de Sá Cavalcante, 6ª edição. RJ: Vozes, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Piaget, 1990.

# Relações de força e disciplina: a tecnologia do poder em Foucault

Diego Moraes Guimarães<sup>1</sup>

**Resumo:** Considerando que Foucault analisou tipos diferentes de poder – poder jurídico, poder disciplinar e o biopoder; queremos nesse momento explorar a ideia do poder enquanto relações de força e em seu aspecto técnico, isto é, o poder de tipo disciplinar. Para isso, nos baseamos nas obras *Vigiar e punir* (1975) e *A vontade de saber* (1976) procurando examinar a nuance disciplinar do poder e de que modo ela nos oferece a chave interpretativa para que se possa compreender a capacidade de produtividade, que, de acordo com Foucault, define os procedimentos de poder elaborados nos séculos XVIII e XIX. Nessa direção é que destacamos em *Vigiar e punir*, como Foucault associa a noção de disciplina às instituições sociais como escolas, fábricas e prisões; definindo-a como operações que se sustentam por meio do controle do corpo. Já em *A vontade de saber*, utilizamos da hipótese foucaultiana de considerar as relações produtivas entre poder e sexo, por exemplo, em detrimento de pensá-las em termos de repressão sexual. Isso porque, Foucault em sua genealogia das relações entre o poder e o sexo defende a ideia de haver uma proliferação, uma incitação por parte do poder às questões relativas à sexualidade e, não apenas a censura. Nesse sentido é que Foucault propõe a temática da sexualidade como modelo para pensarmos as relações de poder como produtivas, justamente, porque melhor exemplifica o aspecto produtor do poder, uma vez que a sexualidade aparece como um dos principais alvos de especulação das operações disciplinares na produção do controle individual. Contudo, nos servimos para pensar o poder disciplinar tanto a partir da noção de disciplina, entendida como atividade de controle sobre os corpos, quanto do caráter produtivo do poder na relação histórica entre poder e sexualidade.

**Palavras-chave:** Poder, Disciplina, Sexualidade.

De acordo com Foucault a análise do poder que lhe interessa é aquela em que se define o poder enquanto relações de força, em seu aspecto disciplinar; ou ainda, a dimensão produtiva das relações de poder. Para que se possa compreender a temática do poder, segundo esse ponto de vista, Foucault desenvolve uma análise genealógica das relações entre poder, saber e o sexo, por exemplo, onde considera o poder não apenas como expressão de uma proibição geral que pesaria sobre a sexualidade, mas, sobretudo, o considera em função de uma ação positiva. Foucault coloca a questão em *A vontade de saber* (1976[1988]):

---

1. Doutorando em filosofia pelo PPGF-UFBA.

Como, então, analisar o que se passou, na história recente, a respeito dessa coisa, aparentemente uma das coisas mais interditas de nossa vida e de nosso corpo, que é o sexo? Como o poder lhe tem acesso senão através da proibição e da barragem? Por que mecanismos, táticas, ou dispositivos? [...] Suponhamos que a análise histórica tenha revelado a presença de uma verdadeira “tecnologia” do sexo muito mais complexa e, sobretudo mais positiva do que o efeito excludente de uma “proibição”; [...] Trata-se portanto de, ao mesmo tempo, assumir outra teoria do poder, formar outra chave de interpretação histórica; [...] Pensar, ao mesmo tempo, o sexo sem a lei e o poder sem o rei. (FOUCAULT, 1976[1988, p.87]).

A proposta de Foucault quando questiona a relação tradicional de interdição que haveria entre o poder e o sexo, e o privilégio do sexo como alvo histórico de interdições, sugere uma mudança de modelo na maneira como se interpreta a noção de poder, e de como tal mudança poderia nos levar a outra concepção das relações entre poder e sexo. Mas a que tipo de mudança Foucault estaria se referindo ao tratar do poder? Ora, ao deslocamento teórico de se pensar o poder como relações produtivas em detrimento de pensá-las como somente repressivas, atribuindo uma concepção positiva a tais relações, expressa no que ele chamou de “tecnologia” do sexo: o conjunto estratégico que envolve tipos de saberes, relações de poder e técnicas disciplinares, cuja função estaria no poder de produção da sexualidade na forma do dispositivo.<sup>2</sup> O conceito de poder é positivo justamente porque, segundo a hipótese foucaultiana, se configuraria como relações de forças que produzem e, nesse caso, que produzem os saberes e as condutas relativos ao sexual.

Nesse sentido é que buscamos examinar a ideia de Foucault de desenvolver uma noção de poder de dimensão produtiva: o poder como agente de forças, como produção de relações disciplinares. Desse

---

2. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: A vontade de saber*, (1976[1988, p.100]).

modo, poderemos averiguar em que medida a nuance disciplinar do poder contribui para pensar, como diz Foucault, “o sexo sem a lei e o poder sem o rei” (Foucault, 1988, p.87) quer dizer, o sexo sem a regra da repressão e o poder sem a onipotência representada historicamente pela figura do soberano.

E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos. (FOUCAULT, 1976[1988, p.86]).

Temos de levar em conta essa transição entre poderes, se pudermos chamar de uma transição de caráter técnico; da lei à normalização e do castigo ao controle, para percebermos a partir daí que, em Foucault, há também outra mudança essencial na sua concepção de poder, como ele mesmo sinaliza; que na permuta da visão de um poder de punir para um poder de produzir controle as relações de poder se exercem para além do Estado e seus aparelhos. Nessa direção, escreve Roberto Machado (2017):

As novidades dessa abordagem histórico-filosófica foram muitas: rejeitar a identificação entre poder e Estado, dando importância aos micropoderes, à rede de poderes moleculares estendida por toda a sociedade: escola, prisão, caserna, hospital, hospício. Caracterizar o poder não apenas como repressivo, negativo destruidor, mas também como disciplinar, positivo, produtivo, normalizador; [...] o poder, tal como exercido na modernidade, não pode se contentar em reprimir; precisa gerir a vida dos indivíduos e das populações para utilizá-los ao máximo, com um objetivo ao mesmo tempo econômico e político: torná-los úteis e dóceis, trabalhadores e obedientes. (MACHADO, 2017, p.38).

Segundo Machado (2017), uma novidade do pensamento de Foucault reside na descentralização do poder do Estado, distribuindo-o entre as diversas instituições, em todo tipo de relação e, assim, por todo corpo social. Outra novidade está na caracterização do poder como disciplinar, descrevendo-o na sua capacidade reguladora e administrativa dos indivíduos. Entende-se dessa maneira que os novos procedimentos de poder estão aí para gerir e exercer ordem à base de modernas técnicas disciplinares. Nessa perspectiva, o poder disciplinar se utiliza das forças do indivíduo, de sua capacidade de operar, ao fazê-lo resignado produzir no interior de um mecanismo com objetivos econômico e político.

Mas em que consistiriam esses novos procedimentos de poder e como poderíamos demarcar seu alcance no indivíduo e as consequências para seu meio social? Em que se configuram as técnicas disciplinares e o poder disciplinar? Parece que na noção foucaultiana de disciplina pode estar a chave para compreendermos o que há de essencial na modalidade disciplinar do poder: seu princípio de produtividade em consequência do controle e da obediência individual.<sup>3</sup> Se retomarmos a obra *Vigiar e punir* (1975[2013]), em específico, a terceira parte do livro intitulada “disciplina”, pode-se entender melhor no pensamento de Foucault em que sentido ele define esse termo:

Métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as “disciplinas”. Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação. (FOUCAULT, 1975[2013, p.133]).

---

3. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*, (1975[2013, p.131]).

Notemos que ao destacar a disciplina enquanto métodos de operações de controle, Foucault descreve esse controle como operações que se dão sobre o corpo. A disciplina seria, seguindo esse raciocínio, tipos de procedimentos cuja especificidade incide diretamente nos corpos dos indivíduos, sujeitando-os e, diagnóstica, a partir de técnicas de controle, o que um determinado corpo é capaz de produzir ou de bem fazer. É o que Foucault chama de “docilidade-utilidade” em que numa dada relação, se estabelece um vínculo de dominação segundo certo grau de eficácia e aceitabilidade que esse tipo de vínculo deve gerar.

O que está em jogo na docilidade-utilidade é a submissão, ou seja, a disposição em geral para obedecer e em que medida se aceita a dominação via processos disciplinares. Para Foucault o que é peculiar não está no fato de haver processos disciplinares, porque a disciplina, entendida como um conjunto de regras para o bom andamento de uma instituição e como caminho prático para o desenvolvimento de seus membros, é uma atividade antiga. O ponto é que, para ele, as disciplinas passaram a funcionar como operações modernas de dominação sobre os corpos.

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente. Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria do poder que o esquadriinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas

segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. (FOUCAULT, 1975[2013, p.133]).

Entendamos o corpo, como objeto privilegiado da disciplina, em sua materialidade: o corpo enquanto estrutura do organismo vivo. A existência física de alguém, sua extensão material e concreta no espaço, o corpo como algo passível de ser formado ou corrigido.<sup>4</sup> Daí Foucault falar do surgimento da “anatomia política” e de uma “mecânica do poder”, porque sobre o corpo humano uma espécie de dissecação de sua organização interna e uma série de investidas sobre sua estrutura, com vistas a averiguar as possibilidades de produção que um corpo hábil é capaz, e ainda, por quais técnicas se pode fazê-lo melhor funcionar sendo mais eficiente. As disciplinas se caracterizam como relações de poder que recaem sobre o corpo do outro e para o controle do outro, que não somente atuam para que se restrinja esse outro em suas funções, mas para que se possa antever suas habilidades e calcular até onde se pode ir ao exaurir seu potencial.

Um corpo bem disciplinado resulta em um indivíduo dócil, que se submete sem oferecer resistência e deve aprender com facilidade o que lhe foi imposto. Talvez seja esse o ponto que Foucault queira destacar quando insiste em tratar da questão do poder como produtivo e partindo de modernos procedimentos de controle: demarcar o salto qualitativo da transição histórica entre o poder jurídico, que utilizava-se do corpo do indivíduo como objeto explícito de posse e assim puni-lo, para o poder de tipo disciplinar, que se apropria do corpo não mais para castigar ou fazer morrer, mas para o conservar, tornando-o dócil no cumprimento das tarefas que lhe são continuamente exigidas. Se estivermos atentos, se podem notar as sutis diferenças entre esses sistemas de poderes, mesmo que neles se tenha o corpo como lugar

---

4. REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Claraluz, 2005.



singular por onde convergem suas forças. Se, no poder jurídico, o corpo daquele que comete um crime, por exemplo, é aniquilado pelos processos de tortura, no poder disciplinar, o corpo de um dado infrator passa a ser reformado.

O corpo, então, passa a estar sujeito às técnicas que promovem a sua mudança, mudanças no comportamento, nas práticas, mudança em sua constituição para lhe dar uma melhor forma, enfim, para torná-lo supostamente mais adequado, o que levaria, segundo Foucault, à ideia do corpo figurar como objeto e alvo de poder.<sup>5</sup> Isto é, de toda a atenção que se forja em torno do corpo e dos procedimentos criados na direção de manipular e fazer obedecer esse corpo. A noção de disciplina em Foucault se apresenta, portanto, como um conceito que abarca procedimentos e técnicas direcionadas ao conhecimento detalhado do corpo na função de sua dominação consentida. Foucault nos dá alguns exemplos de técnicas disciplinares utilizadas no contexto de variadas instituições, como a militar, a médica, a escolar, a industrial e a prisional, com a finalidade de evidenciar como essas técnicas foram elaboradas ou revitalizadas nessas instituições, ao mesmo tempo em que as mantêm.

Para Foucault a disciplina é estruturada e aplicada no interior das instituições, seguindo alguns princípios que giram em torno da distribuição dos indivíduos, do controle de suas atividades, da organização das gêneses e da composição das forças. Mas em linhas gerais em que consistiriam esses princípios, ou melhor, essas técnicas que caracterizam o poder disciplinar? Primeiro, vamos eleger aqui os exemplos da indústria e o da escola, utilizados por Foucault em *Vigiar e punir* (1975[2013]), com o intuito de ilustrar como, nessas instituições podemos observar a manifestação de quatro técnicas disciplinares e suas especificidades:

---

5. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*, (1975[2013, p.132]).

1) *a arte das distribuições*: para Foucault, para que haja disciplina é necessário haver uma distribuição dos indivíduos, isto é, a repartição entre eles, de seus corpos, num determinado espaço. A distribuição tem como objetivo promover o posicionamento tático de um corpo no contexto em que ele se encontra. No caso das indústrias, há toda uma engenhosidade em alocar seus operários segundo uma ordem específica, para que se possa fazê-los operar e mantê-los em operação ao menor custo e com maior eficácia.

A arte das distribuições também codifica um espaço com funções específicas para torná-lo útil quanto possível. Como um exemplo de codificação, Foucault se refere à produção de tecidos estampados na fábrica Oberkampf, em Jouy. As oficinas das fábricas eram divididas em operações [...] Cada trabalhador ocupava um espaço definido pela sua função específica dentro do processo de produção como um todo. (HOFFMAN, 2018, p.43/44).

Hoffman (2018) insiste ainda que além do processo de codificação pelo qual passa o corpo do trabalhador na arte de distribuí-lo, junto a seus pares, existe também o aspecto da individualidade gerada por esse tipo de processo. De como cada trabalhador é considerado em sua qualidade de indivíduo. E de como, na rotina de uma indústria, as atividades, os treinamentos, são voltados para que se aprimore o corpo operário, em especial, cada corpo por sua vez, e assim, alcançar o grau de excelência do corpo industrial como um todo. O poder disciplinar, quando age na distribuição dos corpos, tem a sutileza e o cuidado de voltar-se a cada corpo individualmente. Aí reside a sua força, seu poder de fixação para o cumprimento das normas. É no investimento para o trabalho e no aperfeiçoamento do corpo individual que está o sucesso do poder disciplinar.

2) *o controle da atividade*: nesse aspecto da técnica do poder disciplinar, Foucault descreve como característica central a questão

relativa ao monitoramento da maneira como atua ou se comporta alguém no decurso de suas atividades, avaliada em termos de eficiência e de rendimento. Controlar as tarefas produziria, a partir da fiscalização, um domínio sobre o corpo que a executa. Se considerarmos o exemplo da escola ou das instituições de ensino, podemos encontrar no histórico dos alunos um modelo de como se dariam as relações de poder disciplinar, como assinala Richard Lynch:

Portanto, um histórico acadêmico, que é o registro dos cursos e do desempenho de um aluno, torna-se um instrumento de poder (quantas vezes lhe foi dito que “isto constará no seu registro permanente?”) [...] Cada estudante tem um histórico, e este registro do seu desempenho, o fato de cada um ser observado (e não de a escola ter um diretor) é o que influencia o comportamento dos alunos. O histórico acadêmico é um instrumento de poder disciplinar: serve para fazer um aluno regular ou disciplinar o seu próprio desempenho e comportamento. (LYNCH, 2018, p.24).

Nesse caso, levando em conta o histórico escolar e o fato de o aluno estar sujeito ao crivo da monitoração, o que se tem por consequência é a dicotomia entre os alunos e o jogo comparativo que acaba por separá-los, seja por aptidão, habilidades ou desenvoltura. O que vigora no controle das atividades é o patrulhamento dos indivíduos, especialmente, como desenvolver no próprio indivíduo a capacidade de autovigilância.

3) *a organização das gêneses*: nesse quesito do poder disciplinar, o tempo é primordial, porque há de se tomar por base o curso do tempo para que se pense na divisão do trabalho e na elaboração do conjunto de atividades, ambos, devem estar conforme a uma organização temporal para que se produza algo. Na indústria, por exemplo, com o objetivo de capitalizar o tempo de produção fundamentada no que cada operário deve trabalhar, num período otimizado, para bem

produzir. E na escola, ao seccionar as atividades dos alunos estimulando a produção constante ao mantê-los ocupados em atividades sucessivas.

E finalmente, 4) *a composição das forças*: essa técnica de poder lida com a localização estratégica dos corpos. Cada indivíduo é agenciado a operacionalizar suas atividades dentro de um campo de ação organizado. O que importa nessa técnica disciplinar é o modo pelo qual os elementos constituintes do todo se dispõem e se integram. E para que a composição de forças aconteça, Foucault (1975[2013]) salienta que é imprescindível a presença dos seguintes instrumentos: *a vigilância hierárquica*, que se caracteriza pelo poder de vigília sobre os corpos, do princípio de observar sem ser observado, representada por Foucault na arquitetura do panóptico<sup>6</sup>; *a sanção normalizadora*, que é uma espécie de medida, de validação que visa homogeneizar os comportamentos e medir capacidades segundo a comparação entre os integrantes de um dado nicho; e o *exame*: a dimensão ritualística da disciplina que resulta da combinação da vigilância hierárquica com a sanção normalizadora em prol do exame detalhado do corpo, o corpo tomado como objeto documental, como caso a ser investigado.

Essas são algumas das técnicas do poder disciplinar que Foucault lança mão para compreendermos a que tipo de disciplina as relações de poder podem colocar ao indivíduo, por meio do seu próprio corpo. Passamos em revista certas relações de poder objetivando identificar como, para Foucault, chegamos à sociedade disciplinar, cujo modelo caracteriza, segundo ele, a sociedade moderna, a sociedade do controle. E o que acumulamos dessa investigação, ao elencarmos certos aspectos do poder disciplinar é: como compreender a teoria foucaultiana do

---

6. O panóptico é um modelo arquitetural para prisões concebido por Jeremy Bentham no século XVIII, mas que acabou a serviço da estruturação física de outros espaços: como escolas, indústrias, hospitais, etc, visto a sua funcionalidade para o controle dos indivíduos. Para Foucault o panoptismo é a expressão máxima do que para ele se constitui o poder disciplinar, onde o que está em jogo é a vigília do corpo para o seu controle pelos sistemas de dominação (FOUCAULT, 1975[2013]).

poder e seu caráter de produtividade, examinar a noção de disciplina segundo as técnicas que a compõem, e verificar como as técnicas disciplinares são operações que recaem sobre o corpo, por exemplo. Mas acumulamos, sobretudo, mais questionamentos: como a noção de disciplina nos esclareceria acerca das relações produtivas entre poder e sexo? Ou melhor, como o poder disciplinar, que é um poder sobre o corpo, se relaciona com a produção da sexualidade? E como as técnicas disciplinares nos auxiliariam na compreensão da sexualidade como um dispositivo histórico, assim como defende Foucault?

## Referências

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*; tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 14.ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento das prisões*; tradução de Raquel Ramallete. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*. In: Ditos e Escritos; v.9 – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. *Estratégia, Poder-Saber*. In: Ditos e Escritos; v.4 – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*; organização e tradução de Roberto Machado. 3.ed. – Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GUIMARÃES, D.M. *Foucault e Freud: acerca da sexualidade em discurso nos Três Ensaios sobre Teoria Sexual*. Dissertação de mestrado, apresentada ao PPGF da UFBA, defendida em 19/12/16. Salvador – BA.

HOFFMAN, M. *O poder disciplinar*, In: Michel Foucault: conceitos fundamentais/ editado por Dianna Taylor. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

- LYNCH, R. “A teoria do poder de Foucault”. In: *Michel Foucault: conceitos fundamentais/* editado por Dianna Taylor. Petrópoles, RJ: Vozes, 2018.
- MACHADO, R. *Impressões de Michel Foucault*, São Paulo: n-1 edições, 2017.
- REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*; trad. de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.
- ROUSE, J. *Poder/conhecimento*, In: Foucault, org. Gary Gutting, São Paulo: Ideias e Letras, 2016.
- TAYLOR, D. *Poder, liberdade e Subjetividade*, In: Michel Foucault: conceitos fundamentais. Petrópoles, RJ: Vozes, 2018.
- WHITEBOOK, J. *Contra a interioridade: a luta de Foucault com a psicanálise*, In: Foucault, org. Gary Gutting, São Paulo: Ideias e Letras, 2016.

# A importância da interseccionalidade no movimento sufragista feminino na obra de Angela Davis

Paulo Alexandre Trindade Freire<sup>1</sup>

**Resumo:** O seguinte trabalho tem o objetivo de ensaiar acerca da importância da interseccionalidade entre gênero, raça e classe no movimento sufragista feminino na obra de Angela Davis; a autora faz, em *Mulheres, Raça e Classe*, uma análise a partir da história da escravidão e da Guerra Civil nos Estados Unidos, mostrando os problemas da supremacia, tanto dos brancos que escravizaram o povo negro, quanto da burguesia que se aproveitava da classe operaria com o surgimento das indústrias, quanto dos homens em relação às mulheres. Analisaremos como Davis mostra a importância de se vê as lutas como uma “união” e de se vê como tudo está relacionado; a importância da interseccionalidade entre gênero, raça e classe, mostrando de forma dialética como é necessário enxergar essas lutas como um conjunto e não como uma hierarquia. Esse trabalho também visa compreender o caráter de análise ética da visão da autora acerca das construções dos discursos e das ações de alguns dos “personagens” principais do ponto de vista de construção das bases do movimento sufragista feminino; por fim, uma análise do ponto de vista ontológico do significado de “Ser - Mulher” e de como a construção de caráter dos discursos de Sojourner Truth e de Elizabeth Cady Stanton nos dão pontos de vistas diferentes dessa construção, enquanto um discurso é pautado na “conveniência”, de modo que fica ambíguo, o outro nos leva a refletir e a questionar de que mulher que se está falando, permitindo então, uma análise mais fiel da filosofia da Davis, englobando questões de gênero, raça e classe de maneira interseccional no mesmo discurso. .

**Palavras-chave:** Interseccionalidade. Gênero. Raça. Classe. Política. Ontologia.

## Introdução

Em *Mulheres, Raça e Classe*, inicialmente, encontramos um relato histórico da escravidão e das “condições” em que o povo negro se encontrava diante dessa “instituição”; Angela Davis trata de mostrar (dentro da própria escravidão) como eram vistos os papéis do homem e da mulher, tanto pelo homem branco quanto pelos escravos. A autora diz que “é evidente a ausência de um livro especificamente dedicado à questão das mulheres escravas”<sup>2</sup> e me parece que esse é um dos

---

1. Graduando em filosofia pela UFBA. Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET-Filosofia UFBA).

2. A autora estabelece uma crítica em relação a isso, pois os livros que se tinha até então sobre a escravidão eram sempre de maneira geral, falando da comunidade escrava ou da família negra na escravidão, mas nada muito específico sobre a mulher negra na escravidão.

motivos que leva ela a escrever um livro que trate o assunto de maneira interseccional, mostrando a importância, tanto de tratar das questões tocantes às mulheres, quanto as que se referem à raça e a classe, pois ela vê uma relação essencial entre os assuntos e, portanto, não há como falar de um assunto sem tocar de algum modo no outro; como ela mesma afirma em “As mulheres negras na construção de uma nova utopia”, no item sobre “A política da esquerda e a questão racial”, “[...] É preciso compreender que classe informa raça. Mas raça, também, informa a classe. E gênero informa a classe. Raça é a maneira como a classe é vivida.”<sup>3</sup> Deste modo fica evidente a urgente necessidade de tratar desses assuntos sob a perspectiva da interseccionalidade; e mesmo sendo marxista, Davis faz uma crítica à esquerda ortodoxa pelo fato de dar prioridade à questão no tocante à classe em relação às outras opressões, pois ela não as trata de maneira hierárquica, mas sim a partir de uma relação interseccional entre essas questões, ou seja, uma relação na qual sempre que se tratar de um desses assuntos vai, de algum modo, tocar no outro, de sorte que fica evidente a necessidade de tratá-los de com igualdade.

As consequências da escravidão ainda deixam resíduos perceptíveis na sociedade, o racismo institucional<sup>4</sup>, a desigualdade de direitos entre as classes e a desigualdade de direitos entre homens e mulheres, tendo os homens muitos privilégios enquanto que as mulheres ainda sofrem para conquistar seus direitos. Isso é ainda mais perceptível na sociedade quando analisamos a seguinte evidência e constatamos que a mulher negra, na sociedade atual, ainda sofre muito com as consequências dessa “instituição”, conforme diz Angela Davis, “O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um

---

3. Artigo publicado no portal Geledés – Instituto de Mulher Negra. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/>>.

4. Termo cunhado por ativistas do grupo Panteras Negras em 1967 para representar como se manifesta o racismo na estrutura e organização da sociedade e nas instituições.



padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão.”<sup>5</sup>, no qual as mulheres negras, além de todo o trabalho que faziam na lavoura junto aos homens, ainda cuidavam das tarefas domésticas e das crianças sozinhas.

Com tudo isso, mesmo nesse período, havia certa “igualdade” entre as mulheres e os homens negros na “condição” de escravos, pois, enquanto trabalhadores, eles eram vistos todos como “unidades lucrativas”, o sistema definia o povo negro como propriedade, portanto, “desprovidos de gênero”. Mas essa distinção entre gêneros só não ocorria nesse sentido, pois, mesmo sendo considerada, antes de tudo, “uma trabalhadora em tempo integral para seu proprietário”, a mulher negra, ocasionalmente era vista como esposa, dona de casa e mãe. Disso decorrem já na ideologia da feminilidade, a qual destaca o papel das mulheres como mães cuidadosas, companheiras e inestimáveis donas de casa, os estereótipos que pretendem cativar o âmago do concernente ao papel da mulher no período da escravidão.

O ponto crucial da diferença no tratamento que os homens escravos recebiam para o que as mulheres recebiam é o referente ao castigo. Ao passo em que os homens eram açoitados caso não cumprissem sua meta de produtividade diária, a mulher, além de sofrer esse tipo de violência, ainda sofria da violência sexual, sua condição de mulher e não apenas de “unidade lucrativa”, aparecia, infelizmente, quando era conveniente aos senhores, conforme afirma Davis:

Mas mulheres também sofriam de forma diferente, porque eram vítimas de abuso sexual e outros maus-tratos bárbaros que só poderiam ser infligidos a elas. A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando

---

5. Davis diz isso, pois, na condição de escravas, as mulheres negras tinham seus outros aspectos da existência ofuscados pelo trabalho compulsório, e o que acontece hoje, com o trabalho ocupando grande espaço na vida das mulheres negras, é decorrência disso.

podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p.19)

Essa “redução à condição de fêmea” ganha ainda mais força com a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava, pois, com o crescimento da indústria do algodão, os proprietários de escravos tiveram que contar ainda mais com a reprodução natural para que fosse feita a reposição e ampliação do número de escravos. A partir disso, a capacidade de reprodução de uma escrava passa a ser valorizada e as mulheres negras passaram a ser avaliadas pela sua fertilidade. E percebe-se então, que mesmo já sendo utilizada como um instrumento, na condição de mão de obra escrava, a mulher negra, com essa condição de “reprodutora”, pela qual ela passa a ser avaliada, não ganha o status de mãe, pois os filhos que elas tinham eram considerados também como propriedades dos senhores, mas passam a ser, conforme nos diz Angela Davis, “instrumentos que garantiam a força de trabalho escravo”<sup>6</sup> e, além disso, ainda nessa condição de “reprodutoras”, as mulheres negras eram consideradas “animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar.” (DAVIS, 2016, p.19); fica perceptível através dessa análise que essa condição de “reprodutoras” na qual as mulheres negras eram vistas e não de mães, a qual a ideologia da feminilidade defendia, não trazia nenhum benefício às mulheres negras, pois ao contrário das mulheres brancas (que eram reconhecidas como mães), as mulheres negras tinham seus filhos arrancados de seus braços e vendidos, “como bezerros separados das vacas”<sup>7</sup>.

---

6. *Mulheres, Raça e Classe*, p.19. Percebe-se que acima de qualquer coisa a mulher negra era vista pelo homem branco como instrumento, seja como mão de obra ou como “reprodutora”.

7. *Mulheres, Raça e Classe*, p.20.

## Os direitos das mulheres

Que os direitos das mulheres desde sempre foram suprimidos pelos homens que se encontraram no poder, ou em qualquer tipo de “posição privilegiada”<sup>8</sup>, é evidente, mas o que não fica tão evidente, pelo menos na maior parte do tempo é o concernente a luta das mulheres em busca de conquistar esses direitos. Ao que me parece, três nomes podem ser citados como os mais importantes no que diz respeito à luta pelos direitos das mulheres; Frederick Douglass, Sojourner Truth e Elizabeth Cady Stanton, mesmo que alguns deles não tenham aderido à causa da maneira como Davis a pensa, estes foram nomes muito importantes de maneira geral.

Acerca do movimento antiescravagista e nos primórdios da luta pelos direitos das mulheres, Frederick Douglass é reconhecido e respeitado por muitos, pois, trata-se do “mais importante abolicionista negro dos Estados Unidos”<sup>9</sup> e de um grande aliado do movimento, principalmente da luta das mulheres que, conforme afirma Davis, ficou conhecido como “o homem dos direitos das mulheres”<sup>10</sup>. Douglass aparece como um homem justo e dedicado que se importa muito com as questões relacionadas à emancipação do povo negro e a luta das mulheres pelos seus direitos, ao menos isso é conforme o “personagem”<sup>11</sup> que me aparece nas leituras iniciais de *Mulheres, Raça e Classe*.

Sojourner Truth, de modo semelhante, aparece como uma mulher forte e podemos perceber, ao fazermos uma análise do seu discurso,

---

8. Uso o termo em acepção mais geral, ou seja, cabe a qualquer homem que tenha se encontrado em posição de privilégio em relação às mulheres em qualquer esfera da sociedade.

9. *Ibidem*, p.43.

10. *Idem*.

11. Uso o termo não em sentido pejorativo, mas porque, acerca de algumas pessoas que a Davis trata em *Mulheres, Raça e Classe*, há uma construção de “caráter” (na acepção de “característica”), no sentido de que “um conjunto de disposições herdadas e de tendências adquiridas, o qual, sem ser rígido e imutável, possui relativa estabilidade e consistência e serve de base às peculiaridades pessoais das vivências, das apreciações valorativas e das volições de um ser humano.” Ou “sistema pessoal de máximas valorativas”. Pois percebo que há certo “padrão” desse tipo de construção acerca de algumas dessas pessoas das quais a Davis fala; uma construção, tanto de “progressão histórica” e mudança dos discursos desses “personagens” conforme avança a tese de Davis.

que se trata de uma mulher inteirada acerca da importância de se ter uma luta pelos direitos das mulheres. Após o episódio ocorrido em Londres na Convenção Antiescravagista Mundial em 1840, onde as mulheres presenciaram um ato da “intolerável supremacia masculina”<sup>12</sup>, quando foram barradas pela comissão pelo simples fato de serem mulheres, surgiram novas convenções e em uma delas Truth surgiu. O “aspecto positivo” desse episódio, ocorrido em Londres, no entanto, foi que provocou as mulheres e as levou a organizar a primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres e o fato é que com isso é que a presença e os discursos de Truth puderam ser conhecidos.

No seu famoso discurso “E não sou eu uma mulher?”, o qual é lembrado por Davis em sua obra, Sojourner Truth responde de maneira convicta e muito inspiradora a um homem que havia proferido todo seu discurso de supremacia masculina acerca da questão do sufrágio feminino afirmando que era ridículo o fato de que as mulheres quisessem votar, pois, na visão deste homem e de quase todos os outros, “as mulheres podiam sequer pular uma poça ou subir em uma carruagem sem a ajuda de um homem”<sup>13</sup>, ao que Truth respondeu:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari

---

12. Ibidem, p.57.

13. Ibidem, p.71.

treze crianças e vi a maioria ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?<sup>14</sup>

Este venusto e profícuo discurso de Sojourner Truth surgiu na convenção de Akron<sup>15</sup>, o qual a levou a ser aplaudida e tomada como heroína do episódio. Esta personagem, única mulher negra presente na convenção e única mulher a ter coragem de rebater os discursos de supremacia masculina, emprega não apenas um “discurso de caráter político”, mas também de um grande valor filosófico, pois se trata de uma fala com um valor semântico e ontológico de extrema importância para entender a luta pelos direitos das mulheres, pois a fala de Truth demonstra que o direito das mulheres não é importante e legítimo apenas do ponto de vista da justiça e da igualdade, mas também do significado do que é ser uma mulher e de como o “Ser - Mulher” tem toda uma construção social e um caráter interseccional do ponto de vista que “ser mulher” não significa apenas ser um gênero em relação a outro, mas significa também a emancipação em um caráter social (no sentido de classe) e uma divisão entre as acepções de “mulher” e “mulher negra”, ao modo como cada uma é vista pela sociedade, sendo que a mulher negra não é vista apenas como mulher, mas que há, por decorrência da escravidão, uma cisão entre as duas acepções. A colocação de Truth e o modo como ela impõe sua fala mostram o quão poderosos são os discursos e o quão eles podem ser aproveitados tanto na política (a luta pelos direitos das mulheres), quanto como forma de opressão, pois já estão eles tão inseridos na sociedade que as pessoas não se dão ao trabalho de respondê-los, como provavelmente seria o caso se Truth não estivesse presente nesta convenção.

---

14. Essa citação foi recortada e adaptada da tradução que se encontra disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>.

15. Convenção ocorrida em Akron, Ohio, em 1851, evento que ficou marcado pelo famoso discurso “E não sou eu uma mulher?” de Sojourner Truth.

Quando Truth faz a pergunta “E não sou eu uma mulher?” ela aparentemente está fazendo não apenas um “ato político”, no sentido de colocar-se diante da posição do outro (no caso uma “resposta” direta ao discurso do opressor) que profere um discurso se colocando como superior, mas também uma “provocação” às mulheres que se encontram presentes e que nada fazem diante de um discurso pautado em uma ideia de supremacia masculina. No instante em que profere seu discurso, Soujourner Truth traz consigo diversas questões filosóficas. De um ponto de vista da Ontologia, por exemplo, quando ela pergunta “E não sou eu uma mulher?”, ela insere um problema que é primordial, pois, a ideia<sup>16</sup> que se tem de mulher é essencial para que se possa compreender a questão e assim formular um conceito.

Tendo em vista que as mulheres negras, mesmo dentro do movimento sufragista feminino, sofreram com a segregação racial, é preciso situar o problema do “Ser – Mulher” para poder entender o cerne dos problemas do racismo, machismo e de classe, pois são problemas recorrentes nos discursos e muitas vezes “mascarados” por trás de outros discursos como o de Elizabeth Cady Stanton.

## A Construção da concepção do “Ser-Mulher”

Como o próprio Frederick Douglass afirma, “Quando a verdadeira história da causa antiescravagista for escrita, as mulheres ocuparão um vasto espaço em suas páginas; porque a causa das pessoas escravas tem sido particularmente uma causa das mulheres.”<sup>17</sup>. Aparentemente o movimento antiescravagista foi precursor do movimento sufragista

---

16. Utilizo o termo numa acepção mais geral, como “o aspecto manifesto de uma coisa segundo seus traços característicos”, que no caso, me parece ser mais coerente compreender como uma construção social e histórica, pois em certos períodos (trata-se dos períodos de escravidão nos Estados Unidos), e isso fica claro nos primeiros capítulos de *Mulheres, Raça e Classe*, as mulheres negras enquanto escravas eram consideradas como “desprovidas de gênero”, isso apenas quando conveniente aos seus senhores.

17. Frederick Douglass, *The Life and Times of Frederick Douglass*, cit., p. 469. A referência está conforme a que se encontra em *Mulheres, Raça e Classe* (DAVIS, 2016, p. 43).

feminino e, conforme a leitura que faço de Davis, as sufragistas brancas (como no caso de Stanton) se aproveitaram da situação para impulsionar as pautas as quais defendiam. Que elas “lutaram” pelo povo negro e que defenderam a pauta antiescravagista fica evidente com o apoio delas a essas pautas, o que não fica tão evidente são os propósitos que se tem por trás dessa “mascara de conveniência”.

Ao analisarmos principalmente o capítulo quatro da obra *Mulheres, Raça e Classe*, intitulado “Racismo no Movimento Sufragista Feminino”, podemos perceber mais facilmente quais eram as pretensões de Elizabeth Cady Stanton e das outras sufragistas brancas ao dar apoio as pautas antiescravagistas. No capítulo em questão vemos mais precisamente a parte central da construção do discurso de Stanton, pois ela afirma que “[...] o homem negro continua, de um ponto de vista político, muito acima das mulheres brancas instruídas dos Estados Unidos.”<sup>18</sup>; este trecho em questão, ao que me parece, representa bem as bases desse movimento sufragista feminino defendido por Stanton e as sufragistas brancas, pois nele encontramos as bases para um recorte fundamental que mostra o cerne do que o discurso propõe ao anunciar “mulheres brancas instruídas dos Estados Unidos” e mostra também a base para o que depois se torna o cerne do racismo dentro do movimento sufragista feminino, a saber, as pautas de supremacia.

Ainda neste mesmo capítulo vemos como a Davis analisa os discursos pautados na ideologia de supremacia que é utilizado pelas sufragistas brancas; e podemos perceber como se construiu uma ideia de mulher que pelo fato de não considerar a interseccionalidade entres as questões postas, a saber, a união da luta pelos direitos das mulheres com a batalha pela libertação do povo negro, incorre em conceber uma ideia de mulher cercada pelos ideais supremacistas, ao que Davis

---

18. Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony et al., *History of Woman Suffrage*, v. 2; 1861 – 1876 (Rochester, Charles Mann), p. 94-5 (nota). Em *Mulheres, Raça e Classe* p. 79.

mostra que o posicionamento de Stanton e com os discursos que ela adere, quando afirma que

No primeiro encontro anual da Associação pela Igualdade de Direitos, em maio de 1867, Elizabeth Cady Stanton reverberou fortemente o argumento de Henry Ward Beecher de que era muito mais importante que as mulheres (isto é, as mulheres brancas anglo-saxãs) recebessem o direito ao voto do que os homens negros. (DAVIS, 2016, p. 81)

É perceptível, conforme analisamos o posicionamento de Angela Davis sobre a ideia de mulher que era disseminada pelas feministas brancas, que quando se fala em “mulher” nestes discursos, como vimos na própria construção do argumento de Stanton, está se falando apenas das “mulheres brancas instruídas dos Estados Unidos” e assim se constitui o caráter supremacista dos discursos das feministas brancas, de modo que a ideia que se tem de mulher não abarca todas as mulheres, mas apenas uma parte delas, a saber, a parte privilegiada, portanto, este não pode ser o discurso que se use para a causa das mulheres; a proposta de Davis é de se pensar a interseccionalidade, de ver que assim como as opressões se dão “unidas” de certa maneira, as lutas contra essas opressões tem que abarcar todas as classes oprimidas, de modo que se preze pela interseccionalidade dentro não apenas do movimento sufragista feminino, mas de qualquer movimento que lute contra opressão, daí se vê a importância, dentro do movimento sufragista feminino, de se pensar a respeito de que mulher se está falando, quem é a mulher que este discurso está defendendo?<sup>19</sup>

---

19. Trata-se aqui da “ideia” que se tem de mulher e de quais mulheres os discursos que se utilizam desta ideia estão defendendo, pois o que se percebe é que se não tratar as questões de modo interseccional, como propõe Angela Davis, corre um risco muito grande de, assim como aconteceu dada a influência do racismo no movimento sufragista feminino, de ao invés de lutar contra a opressão, ao invés de aderir à causa e se pensar a respeito das pautas e de quem essas pautas abarcam, oprimir ainda mais uma parte da classe que já é oprimida.



## Considerações finais

De modo geral o pensamento de Davis é bastante voltado para a questão da relação entre gênero, raça e classe, e não poderia ser diferente ao se tratar do movimento sufragista feminino. Esse caráter interseccional trabalhado na obra da Davis fica muito evidente pelo modo como ela constrói seu argumento, ao passo que mesmo quando um capítulo da obra diz respeito a uma questão mais específica, como, por exemplo, o tema do estupro ou da educação, ela consegue articular de uma maneira que contemple de forma geral todo o caráter interseccional do tema tratado em relação aos demais temas.

Em *Mulheres, Cultura e Política*, Angela Davis traz de modo bastante evidente, pelo fato dela dar tanta ênfase, um conceito que é na verdade um lema, o “Erguendo-nos enquanto subimos”<sup>20</sup>, para mostrar a importância da união e mostrar que as mulheres afro-americanas devem prezar sempre por essa relação transversal das causas que são vinculadas em suas pautas políticas.

O que percebemos na leitura que fazemos da obra de Angela Davis é que ela preza muito, como pôde ser constatado, pela questão da interseccionalidade, de modo que quando ela se põe a analisar os discursos políticos das sufragistas brancas, chega à constatação de que eles não abarcam toda a complexidade que permeia a causa sufragista feminina. Davis faz uma análise ética dos discursos, mostrando como desde o modo como essas sufragistas brancas encaram a luta e o que

---

20. No capítulo intitulado “Vamos subir todas juntas: perspectivas radicais sobre o empoderamento das mulheres afro-americanas” da obra *Mulheres, Cultura e Política*, Davis dá bastante ênfase a questão da interseccionalidade, utilizando o lema para mostrar como as mulheres afro-americanas precisam compreender as lutas para que possam abarcar todas as causas que estão em pauta, analisando dessa perspectiva, percebemos que o lema “Erguendo-nos enquanto subimos” funciona como a interseccionalidade enquanto um conceito aberto, ou seja, que sempre se permite ser pensado e que assim consegue ser abrangente e abarcar todas as questões postas em pauta, como a própria Davis afirma, caso tenha um compromisso com a causa das mulheres afro-americanas, devem-se preocupar com a questão do desemprego, da falta de moradia, da legislação migratória repressiva, das condições de trabalho, da homofobia, do idadismo, do preconceito em relação às pessoas com deficiência física, etc., para que assim possamos “erguer-nos enquanto subimos”.

elas querem conquistar com ele já se podem encontrar indícios de que não trazem consigo a totalidade da causa.

A importância da interseccionalidade no movimento sufragista feminino é algo que para Davis é essencial, pois é preciso que se pense além da conquista do voto, que é objeto, aparentemente, motivador da ação; mas que se repense a causa e se perceba que o que está em jogo na luta pelo sufrágio feminino, além do direito do voto ou de qualquer outro que possa ter sido o motivo da luta, a questão da liberdade. Pela questão da interseccionalidade que ela concebe como ponto de extrema importância e que por isso que se deve ser pensada a todo tempo é que podemos perceber o significado de Ser-Mulher em Angela Davis e no ideal do sufrágio. Trata-se não apenas de um gênero em relação à outro, que pelo fato de ter sido oprimido busca igualdade, mas também de uma emancipação em caráter total, de modo que tanto gênero, quanto raça e classe sejam pautas recorrentes e para além disso, todas as questões que ela coloca como essenciais para que possamos erguer-nos enquanto subimos.

## Referências

BRUGGER, Walter. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. 4. ed. São Paulo, EPU, 1987.

DAVIS, Angela. *Mulheres, Cultura e Política*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_. *Mulheres, Raça e Classe*. Tradução de Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo, Boitempo, 2016.

<<https://www.geledes.org.br/>>