

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de

Pensadoras em tempos indigentes

Lúcio Álvaro Marques
Mila Lopes
(Organizadores)

**TEXTOS SELECIONADOS DE PENSADORAS EM
TEMPOS INDIGENTES**

Série Investigação Filosófica

**TEXTOS SELECIONADOS DE PENSADORAS EM
TEMPOS INDIGENTES**

Lúcio Álvaro Marques
Mila Lopes
(Organizadores)



Pelotas, 2022

REITORIA

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônomicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

EDITORIA DA UFPEL

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)
Profa. Dra. Sofia Alborno Stein (UNISINOS)
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

COMISSÃO TÉCNICA (EDITORAÇÃO)

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

DIREÇÃO DO IFISP

Prof. Dr. João Hobuss

CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

Série Investigação Filosófica

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

EDITORES DA SÉRIE

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

COMISSÃO TÉCNICA

Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)

Rafaela Nobrega (Diagramadora/Capista)

ORGANIZADORES DO VOLUME

Lúcio Álvaro Marques (PUCRS)

Mila Lopes (IESMA)

TRADUTORES E REVISORES

Águida Assunção e Sá (UFTM)

Danúzia Fernandes Brandão (UFMT)

Lise Chaloux (SGM)

Ludolf Waldman Júnior (UFAM)

Vitor Gomes Lopes (UFRN)

CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA

PINE, Robert Edge. Catharine Macaulay. Source: <https://commons.wikimedia.org/wiki>



GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO

Aluizio de Araújo Couto Júnior
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos
Cesar Augusto Mathias de Alencar
Daniel Schiochett
Daniela Moura Soares
Everton Miguel Puhl Maciel
Guilherme da Costa Assunção Cecílio
Kherian Galvão Cesar Gracher
Luiz Helvécio Marques Segundo
Paulo Roberto Moraes de Mendonça
Pedro Merlussi
Rafael César Pitt
Rafael Martins
Renata Ramos da Silva
Rodrigo Alexandre de Figueiredo
Rodrigo Reis Lastra Cid
Sagid Salles
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© Série Investigação Filosófica, 2022

Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá
Departamento de Filosofia
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

NEPFil online

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPFil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

Primeira publicação em 2022 por NEPFil online e Editora da UFPel.

Dados Internacionais de Catalogação

N123 Textos selecionados de pensadoras em tempos indigentes.
[recurso eletrônico] Organizadores: Lúcio Álvaro Marques, Mila Lopes – Pelotas:
NEPFIL Online, 2022.
229p. - (Série Investigação Filosófica).
Modo de acesso: Internet
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>
ISBN: 978-65-86440-83-6

1. Filosofia. 2. Pensadoras I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Lopes, Mila.

COD 100



Para maiores informações, visite o site wp.ufpel.edu.br/nepfil

SUMÁRIO

Sobre a Série Investigação Filosófica	12
Introdução	14
(I) Catherine Macaulay	18
1. Vida e obras	19
2. Liberdade republicana e A história da Inglaterra	22
2.1 Republicanismo de Macaulay	24
2.2 História de Macaulay e sua resposta a Hobbes	26
2.3 História de Macaulay e sua resposta a Hume	30
3. A História nas cartas de Macaulay como crítica de Burke	33
3.1 Respostas aos Pensamentos sobre a causa dos descontentes atuais	34
3.2 Resposta às Reflexões sobre a Revolução na França	35
4. Macaulay a América	37
5. Reflexões sobre progresso, liberdade e educação	38
5.1 Liberdade de vontade	40
5.2 Reflexões sobre educação	41
5.3 Feminismo	43
6. Conclusão	45
Referências	46
(II) Edith Stein	52
1. Vida e trabalho	53
2. Fenomenologia inicial	55
2.1 Filosofia da mente e filosofia da psicologia	55
2.2 Filosofia das emoções	61
2.3 Outras mentes, empatia e cognição social	70
2.4 Intencionalidade coletiva e ontologia social	78
3. Ontologia fenomenológica e antropologia filosófica	85

3.1 A questão do ser	85
3.2 A natureza das pessoas	88
4. Pensamento político e feminista	92
4.1 Filosofia do Estado	92
4.2 Sobre a natureza e educação das mulheres	95
5. Espiritualidade e trabalhos teológicos	97
6. Conclusão	98
Referências	99

(III) Hannah Arendt	112
1. Esboço biográfico	113
2. Introdução	114
3. Concepção arendtiana de modernidade	116
4. Teoria arendtiana da ação	121
4.1 Ação, liberdade e pluralidade	122
4.2 Ação e discurso como divulgação	125
4.3 Ação, narrativa e memória	126
4.4 Ação, poder e o espaço da aparência	128
4.5 Ação, imprevisibilidade e irreversibilidade	131
5. Teoria arendtiana de julgamento	133
5.1 Julgamento: dois modelos	134
5.2 Julgamento e a vita contemplativa	135
5.3 Julgamento e o sopro do pensamento	136
5.4 Julgamento e a estética de Kant	138
5.5 Julgamento e a vita activa	140
5.6 Julgamento e validade	143
6. Concepção arendtiana de cidadania	145
6.1 Cidadania e a esfera pública	146
6.2 Cidadania, agência e identidade coletiva	149
Referências	150

(IV) Simone de Beauvoir	155
1. Reconhecendo Beauvoir	156
2. Situando Beauvoir	157
3. A convidada: liberdade e violência	159
4. Pyrrhus et Cinéas: liberdade radical e o outro	160

5. Por uma moral da ambiguidade: a má-fé, o apelo e o artista	163
6. O Segundo sexo: a mulher como o outro	167
7. “Deve-se queimar Sade?” Liberdade e a carne	174
8. Djamila Boupacha: o apelo concreto	176
9. Todos os homens são mortais, Uma morte muito suave, A cerimônia de adeus: finitude, paixão e o corpo	177
10. A velhice: o outro novamente	178
Referências	180
 (V) Simone Weil	 191
1. Desenvolvimento filosófico	190
2. Filosofia sócio-política	196
3. Epistemologia	205
4. Ética	210
5. Filosofia metafísica e religiosa	215
6. Estética	219
7. Recepção e influência	221
Referências	222
 Sobre os rganizadores	 227
Sobre os tradutores e revisores	227

SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possible through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.*]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o

início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)
Editores da *Série Investigação Filosófica*

INTRODUÇÃO

Há *homens em tempos sombrios* que conseguem produzir o melhor e o pior de si. Há mulheres que atravessam tempos indigentes sem jamais perder a dignidade. Ninguém desconhece a grandeza de uma mulher, filósofa e judia que fugiu da Alemanha para não ser presa e voltou a Jerusalém para acompanhar o julgamento de Eichmann. Uma mulher capaz de olhar nos olhos do assassino frontalmente sem titubear: estou falando da filósofa que leu as ações e omissões de *Homens em tempos sombrios* (1968): Hannah Arendt. Ela criticou tanto o “menosprezo fático” que pesa sobre a mulher quanto a expropriação dos lugares políticos do feminismo pela intransigência masculina. Ela reconheceu o drama de mulheres sem nome nem voz violentadas pela política do século XX (ARENDT, 2012, p. 600): “o mais terrível triunfo do terror totalitário foi evitar que a pessoa moral pudesse refugiar-se no individualismo, e tornar as decisões da consciência questionáveis e equívocas. (...) Quem poderia resolver o dilema moral daquela mãe grega, a quem os nazistas permitiram escolher um dos seus três filhos para ser morto?” A política do século XX conseguiu destruir até o casulo da individualidade. Ela implantou o dilema trágico no interior da consciência mediante dilemas morais como o da mãe grega. Tal política mudou o padrão ético da humanidade, porque “a alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar” (ARENDT, 2012, p. 600). Nesse sentido, se homens viveram tempos sombrios no século passado, as mulheres foram vítimas de tempos indigentes.

Tempos em que a consciência da própria dignidade foi posta para além dos seus limites. Tempos em que homens transformam corpos femininos em tudo, desde que não fossem mais que objetos à disposição. Por isso, as *pensadoras de tempos indigentes* são não apenas um horizonte para compreender nossa época, mas um grito forte e vigoroso contra a sociedade machista e heteronormativa que vivemos. Felizmente as mulheres são e foram suficientemente fortes a ponto de romperem os véus da ilusão que dominavam os discursos sociais, embora ainda existam tanto a ser desvelado. As pensadoras reunidas neste volume não são

apenas um testemunho, mas uma resistência e um grito frente aos horrores da sociedade machista. Uma sociedade que produziu guerras de todas as formas. Mas que, perpetuamente, por diversos meios a destruição da mulher, como aponta o *Mapa da violência* do IPEA (2021, p. 41, negrito no original): “a análise dos últimos onze anos indica que, **enquanto os homicídios de mulheres nas residências cresceram 10,6% entre 2009 e 2019, os assassinatos fora das residências apresentaram redução de 20,6% no mesmo período**, indicando um provável crescimento da violência doméstica”. O *Mapa* ainda aponta a tragédia ao longo da última década (CERQUEIRA, 2021, p. 43 e 45): entre 2009 e 2019 aconteceram 46.026 homicídios de mulheres no Brasil, além de mais 31.267 homicídios de mulheres negras no mesmo período. Por isso, a reunião destes testemunhos de pensadoras do século XVIII ao XX é muito pouco frente à tragédia dos feminicídios no Brasil, mas é melhor que o silêncio dos omissos e culpados.

Aquelas que reunimos são conhecidas há muitos anos, mas há tantas mulheres que foram assassinadas, cujos nomes permanecerão em silêncio. Este volume é, portanto, um tributo às vozes silenciadas dessas mulheres anônimas e/ou conhecidas e violentadas. Ou ainda, um tributo às vozes silenciadas, como a que segue:

O meu lugar hoje dentro da administração pública, sendo mestre em administração pública, precisa reforçar o lugar das finanças públicas, como trouxe aqui a representação da CNBB, mas da redução da desigualdade, senão a gente se atém às questões da corrupção e não traz o campo histórico de que só tem apenas, vai fazer dia 24 de fevereiro, 86 anos que as mulheres passaram a votar. (...) Quando a gente olha as pesquisas apontando que 92% dos trabalhos de limpeza são compostos por mulheres negras e que o índice de desemprego do ano de 2016 aumentou...

O discurso de Marielle Franco na Solenidade de Posse do Cofecon em 2018¹ traz, novamente, a dor da mulher e da mulher negra ou, como diz, Djamila

¹ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Zxd-BXM8y-A>> Acesso em 23.11.2021.

Ribeiro (2017, p. 35s), a voz e a dor *do outro do outro*. Este volume é, portanto, um tributo silencioso frente à dor das mulheres. Não o silêncio da omissão, mas o silêncio da compaixão diante de quem foi e é violentada, mas também o silêncio de quem quer aprender a não ser machista, a não compactuar com a violência e nos comprometermos com a luta pela igualdade.

Desde Catherine Macaulay (1731-1791) reconhecemos a luta pela liberdade, o compromisso republicano e a defesa de “criaturas de igual inteligência e sentimentos semelhantes” que constituem um mundo para toda a humanidade, não obstante as diferenças, mas sem desigualdades e, empenhando todas as energias para “evitar o enorme abuso de poder” contra quaisquer criaturas. Um mundo que, segundo Edith Stein (1891-1942), deve se caracterizar pela igualdade e complementaridade entre homens e mulheres, onde a mulher não tenha que se limitar a qualquer papel, mas mulheres e homens viverão como “companheiros”. Esse mundo que deverá ser pensada, julgada e decidido por toda a humanidade, segundo Hannah Arendt (1906-1975). Afinal, na vida do espírito descobrimos que “nós pensamos, por assim dizer, em comunidade com outros a quem comunicamos nossos pensamentos como eles comunicam os seus a nós”. Esse mundo habitado por Simone Beauvoir (1908-1986) que educou gerações para se tornarem aquilo que desejam ser e não permanecer à sombra do homem, porque “uma mulher que não reivindica a si mesma como sujeito por não dispor de meios concretos, porque ela sente o vínculo necessário que a conecta com o homem sem postular sua reciprocidade, frequentemente, obtém prazer em seu papel como o Outro”. É para sair dessa condição de *outro* e *outro do outro* que as pensadoras convocam as mulheres. Não para lutar e fazer um mundo de guerra, mas para lutar contra toda forma de opressão e menosprezo das mulheres e quaisquer outras criaturas oprimidas. Essa lutar precisa alcançar o estágio mais elevado do ser humano, segundo Simone Weil (1909-1943), aquele estágio que revela o valor da fraternidade universal, afinal, “a amizade tem algo de universal. Consiste em amar um ser humano como gostaríamos de poder amar cada alma, em particular de todos aqueles que vão formar o gênero humano”.

Essas pensadoras que aprendemos a amar e admirar, bem como aquelas com quem dividimos a alegria e o amor à vida, elas nos convocam à reflexão. Sobretudo, nós homens que não podemos fingir cegueira frente à violência e ao feminicídio. Em uma sociedade profundamente desigual como a nossa, precisamos buscar novos paradigmas e novas formas de construir o mundo, pois o machismo já provou historicamente sua incompetência em “pensar sozinho os rumos dessa sociedade”. Aprender a pensar com as mulheres é, antes de mais, um exercício de

humildade, educação e reconhecimento dos erros que perpetramos até o presente. Afinal, como ensina Arendt (2012, p. 9): “olhos tão habituados às sombras, como os nossos, dificilmente conseguirão dizer se sua luz era a luz de uma vela ou a de um sol resplandecente”.

Referências

- ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. 5ª reimpr. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia de bolso, 2012.
- IPEA. **Atlas da Violência 2021**. Coord. D. Cerqueira *et alii*. São Paulo: FBSP, 2021.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, Justificando, 2019.

Profa. Ms. Mila Lopes
Prof. Dr. Lúcio Marques

(I) Catherine Macaulay*

Autor: Karen Green

Tradução: Lise Chaloux

Revisão: Danúzia Brandão e Lúcio Marques

A obra mais substancial de Catharine Macaulay foi *A História da Inglaterra, em oito volumes, da adesão de Jaime I. à linha de Brunswick*, o primeiro volume do qual foi publicado em 1763, mas o último só vinte anos depois. Esta história, que começou com a ascensão de James I, e contou a história da Guerra Civil inglesa como o resultado da luta dos Comuns para manter suas liberdades contra as tendências absolutistas dos Stuarts, afirmou o direito do povo de depor seu monarca. Ela escreveu uma nova história, em cartas, cobrindo o período após 1688, bem como panfletos políticos, refutando o monarquismo de Hobbes e o conservadorismo político de Burke. Ela criticou a política do Governo britânico na condução da Guerra da Independência Americana e foi saudada pelos americanos, após a Independência, como uma importante defensora dos princípios sobre os quais os Estados Unidos

* GREEN, Karen. Catharine Macaulay. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition 2018. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/catharine-macaulay/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

The following is the translation of the entry on Catharine Macaulay by Karen Green, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/catharine-macaulay/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/catharine-macaulay/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

foram fundados. Em seus panfletos, ela defendeu o direito de petição e defendeu os direitos autorais. Seu trabalho mais filosófico, *Um Tratado sobre a Imutabilidade da Verdade Moral* (1783), desenvolveu a doutrina da vontade que ela chamou de “necessidade moral”; este trabalho foi parcialmente reproduzido em suas *Letters on Education* (1970), que foi, por sua vez, revisado e profundamente influenciado por Mary Wollstonecraft.

1. Vida e obras

As fontes para o início da vida de Catherine Macaulay são escassas, e os historiadores modernos contam com o relato publicado por Mary Hays em sua *Female Biography* (HAYS, 1803, p. 5.287-307; HILL, 1992, p. 1-24). Hays representa a infância de Macaulay como um romance de autoeducação milagrosa. Ela nasceu Catherine Sawbridge em 2 de abril de 1731 (23 de março de 1730, estilo antigo), o segundo filho de John Sawbridge e Dorothy Wanley, em Olantigh em Kent, uma propriedade que foi um presente de seu avô, que tinha feito uma fortuna, e então perdeu muito dela, bem como sua reputação, como resultado de sua posição como um dos diretores da *South Sea Company*. Tendo dado à luz duas filhas e dois filhos, John e Wanley, a mãe de Catherine morreu deixando seus irmãos aos cuidados de seu pai, que muitas vezes manteve-se negligente. As meninas foram educadas por “uma governanta antiquada, bem recomendada, mas ignorante”, que não conseguia satisfazer a curiosidade intelectual de Catharine, “tendo encontrado seu caminho na biblioteca bem mobiliada de seu pai, ela se tornou sua própria provedora e tumultuada no luxo intelectual” (HAYS, 1803, p. 5.288-90). Foi aqui, de acordo com Hays, que ela começou a se interessar pela história dos gregos e romanos, “suas leis e maneiras interessaram sua compreensão, o espírito de patriotismo a dominou e ela se tornou uma entusiasta da causa da liberdade” (HAYS, 1803, p. 5.289-90). Embora talvez exagerado, este relato bastante romântico pode ser aceito como essencialmente correto, uma vez que a informante de Hay, “Sra. Arnold de Leicester”, era irmã do segundo marido de Macaulay. Isso ecoa a própria afirmação de Macaulay, na introdução do primeiro volume de sua História da Inglaterra que,

desde a minha juventude, li com prazer aquelas histórias que exibem a Liberdade em seu estado mais exaltado, os anais das repúblicas romana e grega.

Estudos como esses estimulam aquele amor natural pela Liberdade que está latente no seio de todo ser racional. (MACAULAY, 1763-83, p. 1-7)

Aos 26 anos, ela passou uma tarde conversando com Elizabeth Carter, que estava então solicitando assinaturas para sua tradução de Epicteto, e assinou sua tradução. Esta amiga e correspondente do Bluestocking, Elizabeth Montagu, inicialmente representou Macaulay de forma bastante favorável como "mais profundamente erudita do que se torna uma bela senhora" que "entre as leis espartanas, a política romana, a filosofia de Epicuro e a inteligência de São Evremond" havia formado "um sistema extraordinário" (CARTER, 1808, p. 2.260; HILL, 1992, p. 11).

Embora Macaulay tenha sido associado aos Bluestockings, e junto com Montagu e Carter, foi incluído na pintura de Richard Samuel de 1779. "As nove musas vivas da Grã-Bretanha", ela era radical demais para o gosto deles (GUEST, 2002; EGER; PELTZ, 2008; O'BRIEN, 2009). Isso apesar do fato de que Montagu e sua irmã, Sarah Scott, conheciam os Sawbridges, que eram vizinhos em Kent. Ao saber da publicação do primeiro volume da história de Macaulay, Montagu comentou com desdém, "Se ela aceitou os sentimentos de seu pai, e a linguagem da Sra. Fuzzard, deve ser uma atuação extraordinária" (Elizabeth Montagu para Matthew Robinson-Morris, 2º Barão Rokeby, 4 de dezembro de 1763, Newcastle. Huntington Library MSS MO 4763). Depois de seu segundo casamento com William Graham, de 21 anos, até Carter ficou chocada, chamando-a de "uma espécie de gênio muito excêntrico", enquanto Sarah Scott escrevia para sua irmã que elas, sendo "virgens puras e matronas virtuosas", deveriam "afogá-la no Avon e ver se ela pode ser purificada pela água" (CARTER, 1817, 3. p. 88-9; Sarah Scott para Elizabeth Montagu, 27 de novembro de 1778, Bath. Biblioteca Huntington, MSS MO 5391). Macaulay tinha quase trinta anos quando se casou com seu primeiro marido, um médico escocês, George Macaulay, em 18 de junho de 1760. O casamento durou apenas seis anos; ele morreu em 1766. Mas durante esses anos, Macaulay começou a escrever suas histórias com o incentivo dele e de seu vizinho Thomas Hollis. O primeiro volume de *A History of England da adesão de James I. à linha de Brunswick* apareceu em 1763, os três volumes seguintes foram publicados em intervalos regulares em 1765, 1767 e 1768; estes foram impressos para o autor e vendidos por vários livreiros. Houve então uma lacuna na produção. O volume cinco foi publicado por Edward e Charles Dilly em 1771. Os volumes seis e sete não apareceram até dez anos depois, em 1781, e foram publicados com um título

ligeiramente diferente, *A History of England from the Acession of James I. to the Revolution*, como foi o último volume, que saiu em 1783. Em 1767 ela publicou suas observações *Loose sobre certas posições encontradas nos Rudimentos filosóficos do governo e da sociedade do Sr. Hobbes*, e em 1770 seu primeiro ataque a Edmund Burke, *Observations on a Pamphlet entitled "Thoughts on the Cause of the Present Discontents"*.

O irmão de Macaulay, John Sawbridge, membro do parlamento, eleito vereador de Londres em 1769, tornou-se, no mesmo ano, membro fundador da *Society of the Gentleman* Apoiadores da Declaração de Direitos. Esta sociedade foi estabelecida com John Horne Tooke e outros para apoiar John Wilkes, a quem foi negada a cadeira parlamentar que ganhou para Middlesex, como resultado de ser proibida por ter publicado artigos criticando o ministério e o Rei (HILL, 1992, p. 55- 62). No entanto, em 1771, Sawbridge e Tooke deixaram esta sociedade por causa de seu foco muito estreito nos interesses de Wilkes. Os primeiros volumes da história de Macaulay constituem uma crítica velada dos eventos políticos contemporâneos e estabelecem os princípios mais amplos da Sociedade da Declaração de Direitos, ensaiando os argumentos pelos direitos do parlamento e pelas liberdades do povo que alimentaram a Revolução Inglesa.

Durante a década em que deixou sua importante história passar, ela morou por cerca de dois anos em Bath na casa do reverendo Wilson, que adotou sua filha, e fez uma estátua do historiador como Clio, que foi controversamente colocada na nave da igreja de *St Stephen's Walbrook*. Durante este período, sua saúde não era boa e em 1777 ela viajou para a França com Elizabeth Arnold. Embora seu objetivo fosse o sul da França, eles não foram além de Paris, onde Macaulay desfrutava de uma vida cultural vibrante, embora ficasse chocada com a extensão da desigualdade social francesa (HAYS, 1803, p. 5.295-96). Ela escreveu *A History of England, from th Revolution to the present time, in a series of letters to the Reverend Docton Wilson* durante este período, mas a amizade chegou a um fim abrupto e amargo com seu segundo casamento com William Graham, de 21 anos, em 1778. Graham era o irmão mais novo de Elizabeth Arnold e do Dr. James Graham, cujos remédios não convencionais Macaulay tinha seguido como uma cura para seus problemas de saúde contínuos. Esse ato trouxe uma tempestade de fofocas e recriminações; ela foi acusada por Wilson e Wilkes de ter tido um caso com o Graham mais velho, e geralmente ridicularizada por se casar com um homem que era seu inferior em *status* e 26 anos mais novo.

Os anos de seu segundo casamento parecem ter sido felizes e frutíferos; durante esse período, ela completou sua *History of England* e escreveu o *Treatise*

on the Immutability of Truth, publicado em 1783. Com o marido, ela viajou pelos Estados Unidos, fez amizade com Mercy Otis Warren e visitou George Washington em Mount Vernon. Suas últimas obras foram *As Cartas sobre a Educação* e sua resposta às *Reflexões sobre a Revolução na França*, de Burke; ambas publicadas em 1790. Ela morreu em 22 de junho de 1791.

2. Liberdade Republicana e A história da Inglaterra

Embora Macaulay não tenha escrito explicitamente sobre a natureza da liberdade até bem tarde na vida, suas histórias devem ser lidas como uma contribuição para a teoria da liberdade republicana, embora não tanto como essa ideia foi esboçada por Quentin Skinner e Philip Pettit (SKINNER, 1998, 2008; PETTIT, 1997). Skinner argumentou que, como resultado de sua intenção de refutar as doutrinas políticas que estavam por trás da Guerra Civil Inglesa, Thomas Hobbes fez inovações no conceito de liberdade de vontade e introduziu a ideia de que se age livremente sempre que um ato é causado por suas próprias deliberações, e não é impedido por alguma restrição externa. Assim, Hobbes simultaneamente apoiou a visão metafísica, segundo a qual a liberdade e o determinismo causal são compatíveis, e introduziu o conceito político de liberdade negativa, pensada como liberdade de coerção externa. Ele derrubou o então conceito metafísico dominante da liberdade humana – que descendia de Platão via os estoicos posteriores, Sêneca, Epictetis e Marco Aurélio – segundo o qual não somos livres quando nossos atos são causados pelas paixões, e livres apenas quando agimos de acordo com a razão, bem como a visão de que a liberdade política envolve liberdade da dominação arbitrária.

No entanto, o conceito de liberdade como autogoverno racional não desapareceu. John Locke, em seu *Two Treatises Concerning Government*, aceitou que somos politicamente livres apenas quando governados por uma lei racional. Ele argumentou que a razão pela qual um homem só atinge o *status* de homem livre na idade da maturidade é que ser livre é ser guiado pela razão (LOCKE, 1689 [1967]). Assim, a liberdade política corresponde a ser regida por uma lei racional, que é a lei da natureza. No entanto, Locke minou a base epistemológica de seus princípios políticos, que exigem que haja uma “lei da natureza” moral detectável pela razão, quando ele insistiu, como parte de seu empirismo, que não há conhecimento inato dos princípios. Enquanto o próprio Locke pensava que a razão poderia descobrir a validade racional da lei da natureza, refletindo sobre as idéias que adquirimos por

meio da sensação e da reflexão, apenas alguns escritores subsequentes foram convencidos por seu raciocínio. Alguns, como Shaftesbury e Hutcheson, reintroduziram uma forma de conhecimento inato, que, no entanto, parecia respeitavelmente empírico, desenvolvendo a ideia de um senso moral. Outro "Remarker" anônimo, cuja identidade não é clara, argumentou que o mais próximo que um empirista como Locke poderia chegar de uma doutrina moral era uma forma de epicurismo, o que reduziria a moralidade a um interesse próprio esclarecido (BURNET, 1989; WALMSLEY, 2016). Hume, seguindo a lógica do empirismo, chegaria essencialmente à mesma conclusão, sem ver isso como problemático. A crítica do Remarker a Locke foi respondida por Catherine Trotter Cockburn, cuja tentativa de defender Locke foi elogiada por ele, mas não totalmente elaborada. No entanto, a posição que Cockburn desenvolveu em trabalhos posteriores tem algumas semelhanças com aquela que Macaulay defende (COCKBURN, 1702; GREEN, 2014, p. 34-39, p. 172-79). Segundo Macaulay, existe uma verdade moral imutável que pode ser descoberta pela razão e, como Cockburn virá a fazer, ela usa o conceito de "aptidão" para explicar esse processo de descoberta. A linguagem de Macaulay também é muito próxima daquela de Samuel Clarke. Mas, enquanto Cockburn foi diretamente influenciado por Clarke (BOLTON, 1996; SHERIDAN, 2007), Macaulay afirma que ela não leu suas obras antes de concluir seu *Treatise* (MACAULAY, 1783, viii). Ela propõe que existe uma regra de direito eterno fundada em,

...uma diferença necessária e essencial das coisas, uma adequação e inadequação, uma proporção e desproporção, uma beleza moral e uma deformidade moral, um certo e errado imutável, independente necessário da vontade de cada ser criado ou não criado, explicada pelo filósofo Platão sob a forma de idéias intelectuais eternas, ou entidades morais, coevas com a eternidade, e residindo na mente divina, de onde, por raios irradiando, como a emissão do raios de sol, iluminam a compreensão de todos os seres intelectuais que, desprezando os objetos dos sentidos, se entregam à contemplação da Divindade; enquanto os filósofos modernos, em uma linha inferior de raciocínio, afirmam uma adequação abstrata das coisas percebidas pela mente de Deus, e assim entrelaçadas na natureza dos objetos contemplativos,

a ponto de serem rastreadas como outras verdades abstratas, por aquelas faculdades da mente que nos permitem comparar e perceber a concordância e o desacordo de nossas idéias sensíveis e reflexas. (MACAULAY, 1783, p. 30-2)

Assim, um povo livre será regido por uma lei que não é arbitrária, mas sim corresponde ao que é adequado e pode ser apreendido pela razão. Sua história é um relato da luta do povo inglês para manter sua liberdade nesse sentido, contra as pretensões do absolutismo de Stuart e a imposição de controle arbitrário.

2.1 Republicanismo de Macaulay

Embora seja claro que Macaulay era uma defensora de alguma forma de liberdade "republicana", é menos claro se ela era uma defensora declarada do republicanismo, no sentido constitucional, segundo o qual os republicanos se opõem à monarquia. No contexto da visita de James Boswell à Córsega e seu subsequente apoio ao líder do movimento de independência da Córsega. General Paoli, Macaulay delineou uma constituição republicana da Córsega, em uma carta a Paoli, que ela publicou com suas reflexões sobre Hobbes (MACAULAY, 1767). Ela não parece ter pensado que, em geral, os governos monárquicos são incompatíveis com a liberdade republicana, desde que o monarca seja limitado por uma constituição, governado por lei e a liberdade do povo seja protegida pelo parlamento. Ela não se opôs à constituição inglesa mista, mas seu projeto de uma república é interessante pelos princípios sobre os quais ela pensava que o governo deveria ser fundado.

Macaulay começa sua carta a Paoli com uma forte declaração a favor da democracia,

De todos os vários modelos de repúblicas que foram exibidos para a introdução da humanidade, é apenas o sistema democrático, devidamente equilibrado, que pode assegurar a virtude, a liberdade e a felicidade da sociedade. (MACAULAY, 1767, p. 42)

Seu uso da frase "o sistema democrático, corretamente equilibrado" sugere a influência de *The Commonwealth of Oceana* de James Harrington em seu

pensamento, e os Hills sugeriram que se poderia considerá-la uma "republicana aristocrática" com visões semelhantes a Harrington (HILL; HILL, 1967, p. 398; HILL, 1992, p. 177). Isso, entretanto, não se coaduna com sua oposição geral às desigualdades de saúde e poder consequentes à aristocracia, que veremos estão no cerne de sua oposição a Burke. Ela está falando sério quando afirma isso,

A própria natureza da dependência servil e da superioridade orgulhosa são igualmente perniciosas para as virtudes inerentes à humanidade: a primeira, pela atenção diligente e mesquinha adulação para agradar a seu mestre, mina e, por fim, subjuga os princípios generosos inatos da alma; e os prazeres afetuosos da superioridade extinguem todas as virtudes que enobrecem a natureza humana, como a abnegação, a benevolência geral e a paixão exaltada de sacrificar visões particulares à felicidade pública.

Segundo Macaulay, a desigualdade é um dos fatores que militam contra uma população que se motiva a agir de acordo com as verdades morais imutáveis. E mais tarde ela chamará a monarquia apoiada pela aristocracia de “a pior espécie de governo” (MACAULAY, 1778, p. 311). Um sistema democrático requer não apenas arranjos constitucionais, mas também mecanismos para garantir que a população seja suficientemente virtuosa para não ser motivada a minar esses arranjos. Isso a levará a um interesse posterior pela educação. Mas em sua carta a Paoli ela sugere apenas mecanismos econômicos e procedimentais para proteger a constituição democrática da dissolução.

Seu modelo de constituição democrática é um governo bicameral formado por um Senado e uma Câmara dos Deputados. O relativamente pequeno senado, com cerca de cinquenta membros, debate e propõe leis. A Câmara maior de deputados, eleita pelo povo, a partir do povo, também debate mas não propõe, antes rejeita ou aceita as propostas do Senado. Os membros do Senado são eleitos, pelos deputados, entre eles, para mandatos de três anos, sem reeleição no prazo de três anos. Um terço do Senado é substituído anualmente. Generais, almirantes, magistrados e outros oficiais civis têm assento no Senado e votam, mas são eleitos pelos representantes para mandatos de um ano entre aqueles que alcançaram o posto de senador. As duas casas do Parlamento também funcionarão como tribunais de recurso para a administração da justiça. Dois mecanismos são propostos para

prevenir a corrupção da constituição pela acumulação de poder nas mãos individuais: a estrita rotação de funções e o “equilíbrio correto” da riqueza.

Macaulay argumenta que foi a falta de proteção contra o crescimento das desigualdades de riqueza que levou à queda das repúblicas romanas.

Se a agrária tivesse sido fixada em um equilíbrio adequado, isso deve ter evitado aquela extrema desproporção nas circunstâncias de seus cidadãos, que deu tal peso de poder ao partido aristocrático, que lhes permitiu subverter os princípios fundamentais do governo, e introduzir aquelas inovações que terminaram em anarquia. A anarquia produziu seu efeito natural, a saber, monarquia absoluta (MACAULAY, 1767, p. 35).

O equilíbrio correto de riqueza deve ser assegurado por propriedades sendo igualmente divididas entre os filhos e, se não houver nenhum vivo, entre os parentes mais próximos do sexo masculino. Ela sugere nenhuma herança feminina e a abolição dos dotes, embora as mulheres solteiras devam ser sustentadas por anuidades fornecidas por seus irmãos (MACAULAY, 1767, p. 37). Uma vez que isso parece privar as mulheres de qualquer poder econômico e presumivelmente as exclui da representação parlamentar, essa característica de suas propostas foi decepcionante para as feministas, e foi alegado que ela não era defensora dos direitos das mulheres (STAVES, 1989). Seus trabalhos posteriores mostram que ela simpatizava com a situação das mulheres, e pode ser desculpada, em um contexto em que o poder das mulheres estava intimamente associado ao luxo e ao privilégio aristocrático por sacrificar a igualdade das mulheres.

2.2. História de Macaulay e sua resposta a Hobbes

Macaulay foi chamada de “historiadora patriota” e sua história certamente pretende elogiar os “patriotas” ingleses que defenderam seus direitos fundamentais contra as tendências absolutistas de Jaime I e Carlos I (POCOCK, 1998). Seu relato dos anos que antecederam a Guerra Civil constitui uma ladainha de atos de tributação ilegal, abusos de poder, prisões arbitrárias e punições desumanas. Ela elogia em

particular Sir John Elliot, “como o primeiro mártir da causa preeminente da liberdade”, mencionando em particular um manuscrito dele no qual ele argumenta que os reis estão sujeitos às leis (MACAULAY, 2763-83, p. 2-81). Mas ela não é simplesmente uma defensora cega da antiga constituição, ou comprometida com a liberdade inglesa por si mesma. Ela acredita na possibilidade de progresso moral e, como já fica claro em sua carta a Paoli, ela vê a manutenção de uma constituição política justa e o desenvolvimento da virtude individual, como inseparavelmente entrelaçados. Assim, ela afirma em sua resposta às *Reflections on th Revolution in France* de Burke que as liberdades inglesas não são simplesmente baseadas em costumes associados à monarquia inglesa.

Eu mesmo sempre considerei o alardeado direito de nascença de um inglês, como uma pretensão arrogante, construída sobre alicerces miseráveis. É uma pretensão arrogante, porque sugere uma espécie de exclusão para o resto da humanidade dos mesmos privilégios; e é miserável, porque repousa nossa liberdade legítima na esmola de nossos príncipes. (MACAULAY, 1790, p. 31-32)

Em suas observações *Loose remarks on certain positions to be found in Mr. Hobbe's Philosophical Rudiments of Government and Society*, ela rebate a concepção puramente política de Hobbes do estado, contrapondo-se a ela com sua própria concepção mais moralizada da natureza da autoridade política, que também informa seu relato da Guerra Civil (GUNTHER-CANADA, 2006)

Ela começa com a afirmação de Hobbes de que os humanos não são sociáveis por natureza, o que ela interpreta como sua negação da proposição de que "o homem é uma criatura que nasceu adequada para a sociedade." De acordo com Hobbes, como ela representa sua doutrina,

...o homem não pode desejar a sociedade por amor, mas pela esperança de ganho: portanto, diz ele, a origem de todas as grandes e duradouras sociedades consistia, não na boa vontade mútua que os homens tinham uns para com os outros, mas do medo mútuo que tinham um do outro. (MACAULAY, 1767, p. 1)

Mas ela acusou Hobbes de se contradizer, porque, pelo que ele também aceita, o homem é uma criatura digna da sociedade. Hobbes admite que existe uma lei da natureza, que é a lei da razão correta. Esta é a mesma lei da natureza que Locke reconhece, e é fundamentalmente a Regra de Ouro, "faça aos outros o que você gostaria que fizessem a você". Os humanos precisam apenas adquirir razão para serem capazes de reconhecer esta regra. E embora possam não ter nascido com a capacidade de raciocinar, assim como não nascem com a capacidade de andar, nascem com os meios para adquirir essa capacidade. Macaulay conclui:

Portanto, o homem, por nascer com os meios necessários, nasce criatura apta para a razão; e uma criatura adequada para a razão é uma criatura adequada para a sociedade. (MACAULAY, 1767, p. 3)

Uma vez que os princípios morais são verdades imutáveis fundamentadas na natureza das coisas e detectáveis pela razão, os humanos como criaturas racionais nascem capazes de descobrir essas verdades e, embora sua racionalidade natural possa precisar ser desenvolvida pela educação, esse potencial de racionalidade é tudo o que é necessário para os humanos serem naturalmente sociáveis.

Macaulay critica a estranha doutrina de Hobbes em relação aos contratos, segundo a qual as pessoas se contratam para serem governadas pela espada de um monarca absoluto. Apoiando-se implicitamente na concepção moral de um contrato justo, Macaulay argumenta que um contrato requer pelo menos duas partes. Se uma dessas partes se dissolvesse após o contrato, como Hobbes sugere que o povo soberano o faça, o contrato seria nulo e sem efeito (MACAULAY, 1767, p. 6-7). Embora essa resposta possa não satisfazer os defensores de Hobbes, ela nos permite entender a concepção de Macaulay do contrato social como um contrato implícito ou explícito entre o povo e algum indivíduo ou assembléia, segundo o qual o povo transfere um poder limitado em prol do bem comum, e reserva-se o direito de declarar nulo o contrato, caso a outra parte não cumpra a sua parte contratual. É sob esta luz que ela representa a execução de Charles I.

Esse governo é a ordenança do homem; sendo uma mera criatura de invenção humana, pode ser mudado ou alterado de acordo com os ditames da experiência e o melhor julgamento dos homens; que é instituído

para a proteção do povo, com o fim de garantir, não derrubar os direitos da natureza; que é um ponto (*trust*) formalmente admitido ou suposto; e que a magistratura é consequentemente responsável; encontrará pouca contradição em um país iluminado com o raio desobstruído do aprendizado racional. (MACAULAY, 1763-83, p. 430-1)

Seu texto neste ponto está literalmente salpicado de referências a Locke, uma de suas principais fontes para a doutrina da liberdade republicana, que sustenta o direito do povo de derrubar um monarca que se tornou um tirano e, na verdade, reinstituiu um estado de natureza.

Ela também se opõe à afirmação de Hobbes de que não há direitos e obrigações morais naturais que conectem pais e filhos. Os pais têm a obrigação de cuidar de seus filhos que deriva da natureza do relacionamento entre eles,

...A razão e a moralidade urgem fortemente o cuidado e a preservação de uma existência por si mesmas ocasionada como um dever a nunca ser omitido; pela lei da justiça, portanto, eles, estando assim vinculados a este ato, não podem ter a opção de fazê-lo ou não: mas o Sr. Hobbes preferirá adiantar qualquer absurdo, do que reconhecer que o poder tem direitos de razoável causas. (MACAULAY, 1767, p. 10)

As obrigações dos filhos para com os pais, por outro lado, são baseadas na gratidão, o que é apropriado em relação aos benefícios conferidos e, portanto, não são vinculativas se os pais não cumprirem seus deveres para com os filhos.

A maior parte da resposta de Macaulay a Hobbes consiste em argumentos contra sua defesa da monarquia. Em geral, isso não acrescenta muito ao que ela já definiu, mas acrescentam algumas razões práticas para pensar que os governos monárquicos quase sempre serão defeituosos, que ecoam nas histórias de Macaulay. Ela ressalta que é quase impossível dar conselhos a monarcas absolutos, e eles provavelmente estarão cercados por favoritos, *placemen* e bajuladores. Em suas histórias, ela fornece muitos exemplos dos inconvenientes que acompanham o poder monárquico. Comentando sobre a morte de Buckingham, ela aponta como

...Um monumento eterno do governo desprezível a que as nações magnânimas devem se submeter, que gemem sob o jugo mesquinho, embora opressor, de um domínio arbitrário.

Pois, como resultado do poder de monarcas individuais, ele

...Sem outras qualidades eminentes além do que era apropriado para cativar os corações das partes mais fracas do sexo feminino, havia sido criado por essas qualidades para ser o flagelo de três reinos; e, por suas intrigas pestilentas, a principal causa daquela angústia sob a qual os protestantes franceses padeciam. (MACAULAY, 1763-83, p. 2.7-8)

Em outro lugar, ela resume o reinado da Rainha Anne com o comentário de que ela

...foi um exemplo flagrante para mostrar o estado delicado em que a sociedade está envolvida, cujo bem-estar depende da conduta de um indivíduo; uma vez que uma grande parcela de virtude e compreensão, esses dons mais escolhidos do céu, são dispensados pelo Criador com uma mão tão poupadora, que encontramos muito poucos indivíduos em qualquer idade que podemos, a este respeito, marcar como os favoritos do céu. (MACAULAY, 1778, p. 271)

2.3. A História de Macaulay como uma resposta a Hume

Frequentemente, foi notado que a história de Macaulay foi lida como uma resposta à história popular do período publicada por David Hume e, certamente, a compreensão de Macaulay sobre o significado da Guerra Civil Inglesa, as virtudes dos republicanos e os fundamentos da moralidade, desafie Hume. Suas idéias pertencem a duas vertentes diametralmente opostas do pensamento iluminista. Suas visões religiosas e éticas pertencem ao “iluminismo moderado”, como

caracterizado por Jonathan Israel, enquanto sua política é radical. Em contraste, Hume é um naturalista e cético cujas visões religiosas estão em linha com aquelas que Israel associa ao “iluminismo radical”, embora seja um conservador político (ISRAEL, 2010, 2011; GREEN, 2011; GREEN, 2020). Como mencionado acima, existe uma tensão na filosofia de Locke entre seus ideais políticos, que propõem a existência de uma lei natural, que pode ser conhecida pela razão, e seu compromisso geral com uma epistemologia empirista. Hume desenvolve o empirismo de Locke na direção de suas implicações céticas, resultando na rejeição da existência de Deus, verdade moral imutável e necessidade causal. Por outro lado, Macaulay segue Locke, o filósofo político, e aceita a existência de Deus e da verdade moral imutável, sem se preocupar muito com a questão de como uma “adequação abstrata das coisas” pode “nos permitir comparar e perceber a concordância e discordância de nossas idéias sensíveis e reflexas”.

Notoriamente, Hume criticou aqueles teóricos morais cujas doutrinas Macaulay continuava a afirmar,

...que afirmam que a virtude nada mais é do que conformidade com a razão; que há eterna adequação e inadequação das coisas, que são as mesmas para todo ser racional que as considera; que a medida imutável do certo e do errado impõe uma obrigação, não apenas às criaturas humanas, mas também à própria Divindade. (HUME, 1964, p. 2.234-5)

Ele prossegue argumentando que as injunções morais motivam e que, uma vez que somente as paixões podem motivar, as injunções morais devem ser baseadas nas paixões. Em última análise, para Hume, o que é bom é o que é útil, uma versão moderna do epicurismo, que Burnet argumentou, decorre do empirismo. Para Hume, as constituições políticas não se baseiam em verdades imutáveis, mas sim em convenções. Visto que o funcionamento de um conjunto de convenções depende de as pessoas concordarem em obedecer a certas regras, que em si mesmas são arbitrárias, é importante que as pessoas reverenciem a autoridade. Para ele, a execução de Carlos I foi uma tragédia, provocada por entusiastas iludidos. E ele comenta em relação a este ato:

O governo é instituído para conter a fúria e a injustiça do povo; e sendo sempre fundado na opinião, não na força, é perigoso, por meio dessas especulações, enfraquecer a reverência que a multidão deve à autoridade, e instruí-los de antemão, que o caso sempre pode acontecer, quando eles podem ser libertado de seu dever de lealdade. (HUME, 1754, p. 1.470)

A atitude fundamental de Macaulay para com a história de Hume fica evidente em uma curta correspondência, ocorrida em 1764, depois que uma cópia do primeiro volume de sua história foi enviada a ele. Aqui, Macaulay argumenta sucintamente que o convencionalismo de Hume implica uma obrigação com o conservadorismo. Hume sugere que ele e Macaulay não divergem quanto aos fatos, mas sim quanto à interpretação que lhes dão e continua:

Considero que todos os tipos de subdivisão do poder, desde a monarquia da França até a mais livre democracia de alguns cantões suíços, são igualmente legais, se estabelecidos pelo costume e pela autoridade. (*Account of the Life*, 1783, p. 331; MACAULAY, 2019, p. 38)

A resposta de Macaulay é:

Receio que sua posição, de que todos os governos estabelecidos por costume e autoridade carregam consigo obrigações de submissão e lealdade, envolve todos os reformadores em culpa inevitável, uma vez que a oposição ao erro estabelecido deve ser oposição à autoridade.

Como uma reformadora séria, ela acreditava em padrões universais e objetivos de justiça, que não estavam sendo mantidos na Grã-Bretanha de sua época, assim como não haviam sido durante o período que levou à Guerra Civil.

3. A História nas cartas e Macaulay como crítica de Burke

Sua crítica à política contemporânea é o tema de *A History of England, from the Revolution to current, in a series of letters to the Reverend Doctor Wilson* nas quais ela argumenta que, longe de ter sido um avanço nos arranjos constitucionais ingleses, a Revolução de 1688 foi uma oportunidade perdida. Apesar

...o poder da Coroa foi reconhecido como fluindo de nenhuma outra fonte senão de um contrato com o povo... o novo monarca manteve o antigo poder real sobre os parlamentos em toda a sua extensão; ele teve a liberdade de convocar, suspender ou dissolvê-los à sua vontade; ele foi capaz de influenciar eleições e oprimir corporações; ele possuía o direito de escolher seu próprio conselho, de nomear todos os grandes oficiais do estado, a família, o exército, a marinha e a igreja; o comando absoluto da milícia estava reservado à coroa; e tão desprovido de melhorias estava o sistema da Revolução, que as relíquias da câmara estelar foram retidas no gabinete do Procurador-Geral, que no caso de calúnias tem o poder de apresentar informação vexatória, e mesmo falsa, sem ser sujeito à pena de custo ou dano. (MACAULAY, 1778, p. 4-5)

O argumento desenvolvido nesta história é que, sem restrições apropriadas ao poder da coroa, o parlamento tornou-se inevitavelmente uma ferramenta da política do tribunal. No segundo volume de sua história em oito volumes, ela fez um extenso relato da manipulação do parlamento irlandês por Wentworth, durante o reinado de Carlos I, comentando que isso mostrava "que os parlamentos são coisas nocivas quando se tornam ludibriados pelos ministros" (MACAULAY, 1763-83, p. 2.184-5). A relevância dessa reflexão para a política contemporânea não teria passado despercebida a seus leitores, e ela havia antecipado o argumento desenvolvido em *A História da Inglaterra, da Revolução aos tempos atuais*, em sua primeira resposta a Burke.

3.1. Resposta aos *Pensamentos sobre a causa dos descontentes presentes*

O panfleto de Burke foi motivado por duas propostas de legislação, que ele argumentou que, se aprovadas, minariam a independência do Parlamento. Uma delas, consequência da controvérsia a respeito de Wilkes, teria permitido ao Parlamento expulsar qualquer um de seus membros a seu prazer. O outro comprometeu o Parlamento a pagar as dívidas acumuladas na Lista Civil. Esses projetos, sugeriu ele, “devem estabelecer um fundo de recompensas e terrores que tornará o Parlamento o melhor apêndice e suporte do poder arbitrário que já foi inventado pela inteligência do homem” (BURKE, 1770, p. 94). Ele relembra com alguma nostalgia na época da Rainha Anne, quando o partido Whig tinha o controle do parlamento, e argumenta que é somente por meio do poder dos partidos, base na influência aristocrática, que o parlamento pode desempenhar um controle efetivo sobre o executivo (BURKE, 1771, p. 109). Macaulay não discorda da análise de Burke da situação contemporânea, nem que o crescente domínio do tribunal estava, de fato, tornando o parlamento uma ferramenta da política do tribunal, mas ela critica Burke por sua análise inadequada das causas do estado de coisas contemporâneo. Na verdade, foram as facções aristocráticas, lutando pelo poder, que permitiram à corte privar o parlamento de meios eficazes de controle do monarca. Os Whigs desempenharam um papel mais destrutivo nesse processo do que os conservadores, porque esconderam seu desejo de poder sob a retórica da liberdade.

Um sistema de corrupção começou no próprio período da Revolução, e crescendo vigorosamente, foi a política de todos os governos subsequentes. Para compartilhar a pilhagem de um povo crédulo, cabalas foram formadas entre os representantes e os ministros. O Parlamento, a grande barreira de nossa tão alardeada constituição, embora preservasse suas formas, aniquilou seu espírito; e, de um poder de controle sobre as partes executivas do governo, tornou-se um mero instrumento de administração régia. (MACAULAY, 1770, p. 13)

O que é necessário, segundo Macaulay, para restaurar alguma independência e autoridade ao parlamento, são eleições trienais, no lugar das septenárias, que haviam ocorrido durante o reinado de Guilherme, e que colocaram os parlamentares

em posição de acumular muito poder de mecenato, bem como “um poder de eleição mais amplo e igualitário” (MACAULAY, 1770, p. 28).

3.2 Resposta às *Reflexões sobre a revolução na França*

O último trabalho publicado de Macaulay vai ao cerne de sua discordância com Burke sobre a fonte de legitimidade política. Embora Burke não compartilhasse do ceticismo religioso de Hume, como Hume, ele afirmava que o governo se baseava na opinião, tradição e temor respeitoso de superioridade, e escreveu suas *Reflections* para lamentar a maneira como os revolucionários franceses rebaixaram a monarquia, em termos que lembram a acusação de Hume de que os niveladores da Guerra Civil, “enfraqueceram a reverência que a multidão deve à autoridade”. O alvo imediato de Burke era um sermão pregado por Richard Price no Antigo Judaísmo, no aniversário da Revolução Gloriosa de 1688, no qual Price declarou que o rei da Grã-Bretanha deve sua coroa à escolha do povo (BURKE, 2004, p. 96-7). Contra isso, Burke argumenta que a intenção da Declaração de Direitos, que estabeleceu Guilherme II no trono, era declarar os direitos e liberdades dos súditos da Grã-Bretanha e estabelecer a sucessão da coroa. Portanto, apesar de um pequeno desvio na linha de sucessão, os reis britânicos continuaram devendo suas coroas à herança na linha real (BURKE, 2004, p. 100). Ele cita a Petição de Direito anterior para mostrar que é um costume herdado que fundamenta e legitima o governo.

Na famosa lei do 3º dia de Carlos I. chamada Petição de Direito, o parlamento diz ao rei, "seus súditos herdaram essa liberdade", reivindicando suas concessões não em princípios abstratos "como os direitos dos homens", mas como os direitos dos ingleses, e como um patrimônio derivado de seus antepassados.

Macaulay responde que, se os direitos dos ingleses não estão, em última análise, fundamentados em direitos abstratos, eles não são direitos. Pois se, em última instância, repousam na fraqueza ou generosidade de reis anteriores, então podem ser derrubados com o mesmo direito por monarcas subsequentes poderosos ou menos bondosos (MACAULAY, 1790, p. 30-1). Portanto, se existem direitos, eles

devem estar fundamentados em direitos universais.

Assim como ela havia feito em sua resposta anterior a Burke, Macaulay ataca sua afirmação de que uma aristocracia é necessária para a sociedade civilizada e necessária para defender o estado. Não há necessidade de uma classe opulenta para que haja elementos da população que se preocupam com a nação, pois “todo cidadão que possui uma parcela tão pequena de propriedade é tão tenaz quanto o membro mais opulento da sociedade” (MACAULAY, 1790, p. 40-1). Desigualdade, ela argumenta, na verdade leva à inveja e, em última instância, a distúrbios civis. E embora ela concorde que classes diferentes têm interesses diferentes, ela afirma:

...Não conheço nenhuma objeção racional; nem posso pensar em qualquer expediente para remover as apreensões bem fundamentadas dos diferentes interesses que compõem uma *commonwealth* comunidade, do que uma representação justa e igual de todo o povo. (MACAULAY, 1790, p. 48)

Os franceses se aproximaram muito mais desse ideal, com uma ampla franquia, do que os ingleses, com seus pequenos bairros, que podem ser comprados e vendidos, e sua representação muito limitada.

Macaulay conclui seu panfleto com um dilema para todos aqueles que afirmam que a autoridade reside nas convenções, que não podem ser questionadas ou derrubadas.

Pois se dissermos que os governos legítimos são formados com base na autoridade das convenções, será perguntado quem deu a essas convenções sua autoridade? Se admitirmos que eles derivaram sua autoridade do consentimento do povo, como o povo, dir-se-á, exerceu tal autoridade em um período da sociedade, e não em outro? Se dissermos que foi a necessidade que recuperou ao homem social o pleno direito de sua natureza, perguntar-se-á quem será o juiz dessa necessidade? Por que certamente as pessoas. Assim, em cada luz em que podemos colocar o argumento, em todos os modos possíveis de raciocínio, seremos levados de volta para eleger a primeira ou

a segunda dessas proposições; ou que um indivíduo, ou algumas pessoas privilegiadas, têm um direito inerente e irrevogável de fazer leis para a comunidade, ou que essa autoridade repousa nos direitos inalienáveis e irrevogáveis do homem. (MACAULAY, 1790, p. 94-5)

Visto que ela toma como aceito que a doutrina do direito irrevogável dos reis está morta, ela pode concluir que, o governo, “não pode ter força legítima, mas na vontade do povo” (MACAULAY, 1790, p. 95).

4. Macaulay e América

Aplicando o princípio de que os direitos, se é que existem, são universais, não é surpreendente que Macaulay tentasse fazer com que seus conterrâneos vissem a injustiça de taxar as colônias, enquanto eles não tinham qualquer representação no Parlamento britânico. Em seu *Address to the people of England, Scotland and Ireland on the present important crisis of affairs*, ela apelou ao povo britânico para apoiar os direitos dos americanos, e unir-se a eles para se protegerem da invasão de suas próprias liberdades. Ela disse aos britânicos que perda seria se, como resultado de uma guerra de independência, eles fossem privados de todas as vantagens comerciais que fluíram do Império e ficassem com apenas suas próprias “ilhas de nevoeiro” (MACAULAY, 1775, p. 27). Mas seu apelo fundamental não é para o interesse próprio de seus compatriotas, que ela suspeita que possam pensar que seu próprio fardo de impostos é aliviado por aquilo que é imposto aos americanos, mas para o princípio de que é apenas apoiando os direitos dos outros, que se pode, a longo prazo, defender seus próprios direitos. Por suas dores, ela foi representada na *Westminster Magazine* como um híbrido de matrona romana e chefe índio empunhando uma adaga, prestes a cravar sua arma no peito de Britannia (DAVIES, 2005, p. 152).

Durante este período, ela se correspondeu com John e Abigail Adams, James Otis e Mercy Otis Warren, Benjamin Franklin e Sarah Prince-Gill, entre vários outros colonos (DAVIES, 2005, 127-9; LETZRING, 1976; MACAULAY, 2019). Na segunda edição de seu *Loose Remarks*, ela publicou uma troca de cartas com Benjamin Rush, na qual ele elogiava seus princípios políticos, além de oferecer algumas críticas menores. Macaulay conclui sua resposta a ele promovendo aos

americanos “os princípios gerais dos direitos da humanidade inculcados em minha grande obra” (MACAULAY, 1769, p. 35). Na verdade, é claro que os primeiros cinco volumes de sua história de oito volumes explicitam muito claramente os princípios que justificaram a Guerra da Independência, e ela foi homenageada quando viajou por nove dos treze estados com seu segundo marido. Apesar de seu apoio aos americanos, à medida que a Constituição atual era desenvolvida, ela não estava convencida de que ela não seria corrompida e, em uma correspondência com Mary Otis Warren, as duas mulheres expressaram, com alguma presciência, sua preocupação de que os arranjos não fossem proteger suficientemente contra tendências que permitiriam a riqueza aristocrática, e a consequente corrupção dos princípios da liberdade, reaparecer (HAY, 1994, p. 314).

5. Reflexões sobre progresso, liberdade e educação

Macaulay acreditava na existência de verdades morais, que estão “entrelaçadas na natureza dos objetos contemplativos” e que existem independentemente de Deus ou da vontade humana. Como outras verdades abstratas, elas podem ser descobertas por meio do uso da razão. Ela defende esse intelectualismo em seu *Tratado sobre a imutabilidade da verdade moral*, e também se propõe a refutar o relato libertário da liberdade da vontade desenvolvido pelo Dr. William King em seu *Concerning the Origin of Evil*, bem como a filosofia apresentada em *Bolingbroke's Philosophical Works*.

No *Treatise*, ela também apresenta suas objeções a todas as teorias da fonte das injunções morais, que, como o relato de Bolingbroke, tentam reduzi-las a regras que são do nosso interesse nacional, argumentando que “(...) aqueles que consideram apenas a virtude como princípio, conveniente para o uso geral, irá descartá-lo sempre que esse interesse geral se opuser a si mesmo” (MACAULAY, 1783, p. 77). Contra tais pontos de vista, ela argumenta que o interesse racional genuíno de um ser racional é agir de acordo com os ditames da razão. Se Deus pretendesse que simplesmente maximizássemos nossos próprios prazeres egoístas nesta vida, ele teria nos dado os instintos apropriados, pois

...aquele poder de combinar e generalizar as suas ideias, de forma a apreender verdades da natureza mais abstrata, com o poder da memória na grande

medida em que se encontra na existência humana, são dons supérfluos e perniciosos sobre o princípio da mortalidade humana. (MACAULAY, 1783, p. 98)

Mas o fato de termos razão e podermos apreciar os princípios abstratos do direito implica que nosso verdadeiro interesse pessoal é agir de acordo com os princípios da razão, que são os princípios da obrigação moral.

Independentemente das sensações prazerosas que acompanham as afeições refinadas, e os sentimentos e paixões elevados, existe um princípio de ação racional, que corresponde à medição precisa de cada ação, com uma regra de direito; embora a conduta que dirige, milite contra a inclinação natural, contra o interesse da afeição natural, e onde toda sensação de prazer é sacrificada à convicção do julgamento e aos ditames rígidos de um entendimento bem informado. (MACAULAY, 1783, p. 129)

Ela conclui que, ao considerar o que um ser moral racional desejaria, “ganhamos uma ideia de interesse racional que deve sempre atender à natureza racional...” (MACAULAY, 1783, p. 130).

Em vez de resolver o problema do mal permitindo que haja escolhas não causadas, Macaulay tenta duas soluções alternativas. Um envolve o pensamento, que ela também atribui a Addison, de que, uma vez que não podemos ter certeza de que a virtude é recompensada neste mundo, devemos deduzir a existência de um futuro estado de felicidade em que as aparentes injustiças neste mundo sejam reparadas (MACAULAY, 1783, p. 94-6). A outra se baseia em sua compreensão das circunstâncias necessárias para a perfectibilidade da humanidade. O homem, ela afirma

...é colocado neste globo terrestre, como em um berçário, ou solo apropriadamente adequado para dar força e vigor, e uma maturidade mais avançada para sua razão jovem e enferma; que ele é colocado neste globo terrestre como em uma escola adaptada às vantagens de uma experiência prática; e que ele

está rodeado de dificuldades e poderes hostis, com o propósito de aumentar sua experiência e induzir a um estado de prova daquela virtude que sua razão e sua experiência lhe permitem adquirir. (MACAULAY, 1783, p. 234)

No entanto, ela é forçada em última análise a admitir que nenhuma dessas doutrinas alivia totalmente Deus da responsabilidade pelo mal, e se consola com a observação de que os crentes no livre arbítrio arbitrário não estão em melhor posição do que aqueles que aceitam a doutrina da vontade que ela chama de “necessidade moral” (MACAULAY, 1783, p. 232).

5.1. Liberdade de vontade

Aqueles que publicaram comentários sobre as visões de Macaulay sobre a liberdade de vontade estão divididos sobre como exatamente a doutrina que ela desenvolve se encaixa em categorias padrão. Martin Reuter argumentou que o que Macaulay oferece é uma versão de compatibilismo racionalista, enquanto outros presumiram que ela é uma determinista rígida ou calvinista moderna (REUTER, 2007; HILTON, 2007, p. 62-72; O'BRIEN, 2009, p. 168; GREEN; WEEKES, 2013). Parte da dificuldade de entender a posição de Macaulay decorre do fato de que ela escreve em oposição àqueles que fazem a livre escolha arbitrária e, assim, se concentra em estabelecer que as escolhas são causadas por motivos, parecendo, assim, estar comprometidas com o compatibilismo, como Hobbes, e no entanto, ela também quer aceitar, com Platão e os estóicos, que só somos verdadeiramente livres quando nossos atos são causados pela razão, e não por uma paixão mal concebida. Ela entende que o progresso moral individual envolve o fortalecimento da razão, para que possa guiar as paixões e conduzir o indivíduo à virtude. O progresso político está entrelaçado com esse progresso individual. Estruturas políticas compatíveis com a lei moral racionalmente perceptível seriam mantidas se as pessoas fossem virtuosas, então a educação para a virtude torna-se um meio necessário para efetuar o progresso político, mas, ao mesmo tempo, os efeitos de constituições defeituosas militam contra a capacidade das pessoas de atingir a virtude, já que em circunstâncias de desigualdade excessiva, ou onde a corrupção é endêmica, tanto os pobres quanto os ricos estão sujeitos a tentações avassaladoras do vício.

De acordo com Macaulay, o necessário tem liberdade para residir,

...aquelas distinções que a mente enquadra na diferença essencial que se apresentam à sua percepção, e que formam os objetos de sua vontade: do contrário, por que ter escolas para treinar nossos jovens no conhecimento e nos hábitos de virtude? (MACAULAY, 1783, p. 194)

Portanto, a educação é necessária para ajudar as pessoas a distinguir as diferenças essenciais entre as coisas, mas ela argumenta que também é necessária para conter o desenvolvimento de associações inúteis e treinar a mente para conter suas paixões, pois Macaulay é fortemente influenciada por a psicologia associacionista de Edward Hartley, Joseph Priestley e Jonathan Edwards. Essas visões metafísicas e psicológicas influenciaram suas *Letters on Education*.

5.2. Pensamentos sobre educação

The Letters on Education é uma obra vagamente estruturada que contém, bem como cartas sobre a forma apropriada de educação, discussão do vegetarianismo e nossos deveres para com os animais, uma parte significativa do *Tratado sobre a imutabilidade da Verdade Moral*, que retoma toda a terceira parte de seu trabalho posterior. Nas *Letters*, Macaulay expõe suas prescrições bastante sensatas para criar filhos robustos, que não são nem muito tímidos nem muito ousados, e ela argumenta que, dadas as diferenças de caráter individual, os educadores podem ter que adotar abordagens diferentes dependendo do temperamento da criança. Ela sugere que, embora tenha sonhado com esquemas de educação pública, ela chegou à conclusão de que não se podia confiar no governo de sua época para fornecer os cuidados adequados, e por isso ela aconselha uma educação privada na qual meninos e meninas são educados juntos e ensinava exatamente o mesmo currículo, com algumas concessões à diferença sexual na escolha de exercícios e esportes.

O conselho educacional que Macaulay oferece é extremamente prático. Ela recomenda que aqueles que podem pagar devem ter seus filhos ensinados a dançar desde cedo, como meio de adquirir graça, mas ela também observa que para que as aulas sejam eficazes, devem ser um passatempo, não uma tarefa. Da

mesma forma, se as crianças tiverem a impressão de que poder ler é um privilégio e um entretenimento, elas ficarão felizes em adquirir essa habilidade. Embora a dança e a música sejam excelentes fontes de diversão, não devem ocupar muito tempo, e há outras diversões que Macaulay considera benéficas, como bordado para meninas e artesanato para meninos. Ela desaprova punições e práticas que visam aterrorizar crianças, como “trancar em armários escuros” ou ouvir histórias de fantasmas e vampiros que estão vindo para pegá-los. As crianças devem ser incentivadas a serem o mais independentes possível, visto que a autossuficiência é uma grande fonte de confiança e paz de espírito. Suas prescrições para a educação infantil concentram-se em torná-las física e emocionalmente robustas e em evitar os extremos da timidez e da cruel insensibilidade. Até a idade de 12 anos, o aprendizado formal deve ser agradável e envolver escrita, aritmética, gramática latina, geografia, francês aprendido pelo método simples de contratar algumas empregadas domésticas francesas e tanta física quanto possa ser facilmente compreendida pelas crianças.

À medida que as crianças amadurecem, Macaulay recomenda um currículo mais formidável. Entre suas leituras recomendadas estão *Vidas* de Plutarco, *História Antiga* de Rollin em francês e Lívy, obras que certamente foram as primeiras influências em seu pensamento. Ela adia o aprendizado do grego até os quinze anos e da filosofia moral na forma de obras de Cícero, Plutarco, Sêneca e Epicteto até os dezesseis, mas espera que seus alunos, aos dezoito anos, leiam Platão, Demóstenes, Sófocles, Eurípides e Homero em Grego, assim como César e Cícero em latim. Entre os textos filosóficos modernos, ela recomenda dois de James Harris, seus *Arranjos Filosóficos* e *Hermes uma investigação sobre gramática universal*, Lord Monboddó sobre a linguagem e *Epea pteroenta* de John Horne Tooke, ela e o amigo de seu irmão. A filosofia política na forma das obras de James Harrington, Algernon Sidney, Locke e Hobbes foi mantida até a idade de dezenove anos. Existem duas omissões marcantes em seu currículo; romances e as Escrituras. A segunda ela vai embora até que o aluno tenha completado 21 anos e depois que ela ou ele tenha sido apresentado à metafísica através da leitura de Ralph Cudworth, Platão e mais Monboddó. Ela argumenta que a leitura precoce da Escritura provavelmente levará ao ceticismo, e é somente depois de alguém ter apreciado a moralidade dos antigos que alguém pode verdadeiramente compreender os avanços morais do Cristianismo. Para encerrar essa educação, ela recomenda particularmente *The Light of Nature Pursued* by Abraham Tucker.

Macaulay não aprova a popularidade dos romances, por causa de sua concentração na paixão do amor, e sua suspeita de que, ao lê-los, os jovens, que são suscetíveis a essa paixão em qualquer caso, serão encorajados a segui-la cedo demais. Poucos romancistas, ela pensa, retratam realmente com precisão os sentimentos humanos, e ela é particularmente crítica de Samuel Richardson. Mas ela de forma alguma pretende negar a leitura de romances para entretenimento. Sua posição é simplesmente que eles, em geral, não fornecem uma base moral sólida.

Todo este programa educacional é baseado em sua compreensão dos fundamentos da moralidade e da psicologia moral. A educação pode ensinar as verdades morais, mas também deve levar em conta as associações inúteis e as características emocionais que resultam em fraqueza de vontade, a fim de formar indivíduos que possam agir de acordo com os ditames da razão. Macaulay também comenta sobre a necessidade de educação pública e a abolição de espetáculos, como execuções públicas e matança de animais, que brutalizam e corrompem as respostas emocionais das pessoas.

5.3. Feminismo

Uma razão pela qual o trabalho de Catherine Macaulay não recebeu tanta atenção quanto merece, é que o interesse contemporâneo nos escritos de mulheres históricas tende a ser motivado pelo feminismo, e alguns comentaristas anteriores sugeriram que Macaulay não estava interessada nos direitos das mulheres (STAVES, 1989). Mais recentemente, suas visões educacionais, compromisso em reconhecer a influência de mulheres históricas e reconhecimento de sua influência em Wollstonecraft está resultando em uma avaliação mais justa de sua importância para a história do feminismo inglês (GUNTHER-CANADA, 1998, 2003; HICKS, 2002; HILL, 1995; TITONE, 2004; BERGES, 2013).

Ao falar da educação das meninas, Macaulay afirma, “meu orgulho e meus preconceitos me levam a considerar meu sexo em uma luz mais elevada do que meros objetos dos sentidos” (MACAULAY, 1790, p. 62). Na verdade, ela acredita que ambos os sexos devem aspirar à virtude, o que, uma vez que envolve compreender e agir de acordo com princípios morais discerníveis pela razão, é o mesmo para ambos os sexos. Para justificar o programa educacional igualitário que ela propõe, ela argumenta contra Rousseau que não existem diferenças características entre os sexos, que muito do que se observa é fruto da educação e, invertendo as palavras

de Pope que “Um homem perfeito é uma mulher formada a partir de um molde de *courser*” (MACAULAY, 1790, p. 204). Contra a tentativa de Rousseau de fazer da união dos dois sexos uma única pessoa moral, ela afirma que isso supera, por contradição e absurdo, “todo enigma metafísico que já foi formado nas escolas” (MACAULAY, 1790, p. 206).

Mary Wollstonecraft revisou favoravelmente as *Cartas sobre Educação* de Macaulay em novembro de 1790, comentando o capítulo de Macaulay intitulado “Nenhuma diferença característica no sexo” que “as observações sobre este assunto podem ter sido levadas muito mais longe” (WOLLSTONECRAFT, 1989, p. 7-31; HILL, 1995; COFFEE, 2019). Sua *Vindicação dos Direitos das Mulheres* faz exatamente isso, estendendo a crítica de Macaulay a Rousseau, e adicionando uma grande quantidade de material adicional criticando outros autores que contribuíram para tornar as mulheres objetos de desprezo. Ela ecoa em suas formulações os argumentos que Macaulay deu para fornecer uma educação igualitária, segundo a qual “há apenas uma regra de direito para a conduta de todos os seres racionais ... que a verdadeira sabedoria (...) é tão útil para as mulheres quanto para os homens” e que, como no próximo mundo “nosso estado de felicidade pode possivelmente depender do grau de perfeição que atingimos neste, não podemos diminuir justamente, em um sexo ou no outro, os meios pelos quais a perfeição ... é adquirida”. (MACAULAY, 1790, p. 201-2).

A crença de Macaulay de que a verdade moral não é uma questão de mero costume ou convenção é central para sua rejeição da situação contemporânea das mulheres. Apesar do costume quase universal de sujeição das mulheres ao poder arbitrário dos homens, ela argumenta que

...a justiça, em seu sentido mais abstrato ou geral, deve ser pouco considerada, ou pouco compreendida, por aqueles que podem acreditar que é agradável à sabedoria e à bondade de um Ser todo perfeito formar duas espécies de criaturas de igual inteligência e sentimentos semelhantes e, consequentemente, capazes de um grau igual de sofrimento sob lesões, e deveriam consignar uma dessas espécies como um tipo de propriedade para uma espécie diferente de seus semelhantes, não dotada de quaisquer qualidades mentais suficientes para evitar o enorme abuso de tal poder. (MACAULAY, 1783, p. 158)

Assim, embora a retórica feminista não fosse central em suas histórias e panfletos anteriores, ela estava totalmente convencida de que a sujeição das mulheres aos homens não era compatível com os princípios racionais de justiça. Na verdade, sua afirmação, em sua resposta a Burke, de que deveria haver "uma representação justa e igual de todo o povo" poderia ser interpretada como implicando que ela acreditava na representação de mulheres, por sua escolha no caso de sexo neutro a linguagem é certamente intencional.

6. Conclusão

Catherine Macaulay foi uma contribuinte significativa para os debates do século XVIII sobre os direitos humanos e a liberdade republicana, que foi celebrada e influente durante sua vida, mas suas histórias e obras políticas caíram na obscuridade na primeira metade do século XX. O interesse por ela foi estimulado pelo artigo e pesquisa pioneiros de Lucy Donnelly, de Florence e William Boos, Christopher e Bridget Hill, e Lynne Withey (DONNELLY, 1949; BOOS, 1976; BOOS; BOOS, 1980; HILL; HILL, 1967; HILL, 1992; WITHEY, 1976). O reconhecimento da influência de suas ideias educacionais e políticas cresceu consideravelmente (HAY, 1995; WAITHE, 1987-95, p. 3.217-22; LOOSER, 2000, 2003; WISEMAN, 2001; SCHNORRRENBURG, 1979, 1990; HUTTON, 2005, 2007, 2009; GUNTHER-CANADÁ, 1998, 2003; GARDNER, 1998, 2000; HICKS, 2002; TITONE, 2004; HAMERSLEY, 2010). No entanto, embora comece a ser mais conhecida, ela geralmente só é mencionada de passagem em relatos-padrão do desenvolvimento da teoria democrática e do feminismo. Sua compreensão moralizada dos fundamentos dos direitos humanos e da justificativa para a democracia fornecem um contrapeso importante às versões hobbesianas do contrato social e merecem um lugar muito mais central na história da teoria política liberal do que é atualmente (GREEN, 2018; GREEN, 2020).

Referências

Textos primários

- “Account of the Life and Writings of Mrs. Catharine Macaulay Graham,” 1783, **The European Magazine**, 4: 330–4.
- BURKE, Edmund, 1770, **Thoughts on the Cause of the Present Discontents**, 4th edition, London: J. Dodsley.
- BURKE, Edmund, 2004, **Reflections on the Revolution in France**, London: Penguin.
- BURNET, Thomas, 1989, **Remarks on John Locke by Thomas Burnet with Locke’s Replies**, G. Watson and S. Doncaster (eds.), Yorkshire: Brynmill.
- CARTER, Elizabeth, 1808, **A Series of Letters between Mrs. Elizabeth Carter and Miss Catherine Talbot from the year 1741 to 1770**. To Which are Added Letters from Mrs. Carter to Mrs. [Elizabeth] Vesey between the years 1767 and 1787, Volume 2, London: F.C & J. Rivington.
- CARTER, Elizabeth, 1817, **Letters from Mrs. Elizabeth Carter, to Mrs. Montagu, between the Years 1755 and 1800**. Chiefly upon Literary and Moral Subjects, Montagu Pennington (ed.), London: F. C. & J. Rivington.
- COCKBURN, Catharine Trotter, 1702, **A Defence of the Essay of Human Understanding Written by Mr Locke**. Wherein its Principles with reference to Morality, Reveald Religion, and the Immortality of the Sould, are Consider’d and Justify’d: In Answer to Some Remarks on that Essay, London: Printer for Will Turner at Lincolns-Inn Back-Gate, and John Nutt near Stationers-Hall.
- HARRINGTON, James, 1656, **The Commonwealth of Oceana**, London: D. Pakeman.
- HARRIS, James, 1751, **Hermes: or, a Philosophical Inquiry Concerning Language and Universal Grammar**, London: H. Woodfall for J. Nourse and P. Vaillant.
- HARRIS, James, 1775, **Philosophical Arrangements**, London: J. Nourse.
- HAYS, Mary, 1803, **Female biography; or Memoirs of Illustrious and celebrated women, of all ages and countries**. Alphabetically arranged, 6 volumes, London: Richard Phillips.
- HUME, David, 1754, **The History of Great Britain** (Volume 1), Edinburgh: Hamilton, Balfour and Neill.
- HUME, David, 1964, **The Philosophical Works**, T. H. Green and T. H. Grose (eds.), 4 volumes, Aalen: Scientia Verlag.
- LOCKE, John, 1689, **Two Treatises of Government**, 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

- MACAULAY, Catharine, 1763–83, **The history of England from the accession of James 1.** to that of the Brunswick line, 8 volumes, London: Printed for the author and sold by J. Nourse, J. Dodsley and W. Johnston. (Volumes 5–8 are titled *The history of England from the accession of James 1. to the Revolution*, London: C Dilly.)
- MACAULAY, Catharine, 1767, **Loose Remarks on certain positions to be found in Mr Hobbes’s “Philosophical rudiments of government and society”, with a short sketch of a democratical form of government, In a letter to Signor Paoli**, London: T. Davies, in Russell-street, Covent Garden; Robinson and Roberts, in Pater-noster Row; and T. Cadell, in the Strand.
- MACAULAY, Catharine, 1769, **Loose Remarks on certain positions to be found in Mr Hobbes’ Philosophical Rudiments of Government and society with a short sketch of a democratical form of government in a letter to Signor Paoli by Catharine Macaulay**. The Second edition with two letters one from an American Gentleman to the author which contains some comments on her sketch of the democratical form of government and the author’s answer, London: W. Johnson, T. Davies, E. and C. Dilly, J. Almon, Robinson and Roberts, T. Cadell.
- MACAULAY, Catharine, 1770, **Observations on a Pamphlet entitled “Thoughts on the Cause of the Present Discontents”**, 4th edition, London: Printed for Edward and Charles Dilly.
- MACAULAY, Catharine, 1774, **A Modest Plea for the Property of Copy Right**, Bath: R. Cruttwell.
- MACAULAY, Catharine, 1775, **Address to the People of England, Scotland, and Ireland on the Present Important Crisis of Affairs**, London: Dilly.
- MACAULAY, Catharine, 1778, **History of England from the Revolution to the Present Time in a Series of Letters to a Friend**, Bath: R. Cruttwell.
- MACAULAY, Catharine, 1783, **A Treatise on the Immutability of Moral Truth**, London: A. Hamilton.
- MACAULAY, Catharine, 1790, **Letters on Education**. With observations on religious and metaphysical subjects, London: C. Dilly.
- MACAULAY, Catharine, 1790, **Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, on the Revolution in France, in a Letter for the Right Hon. The Earl of Stanhope**, London: C. Dilly.
- MACAULAY, Catharine, 2019, **The Correspondence of Catharine Macaulay**, K. Green (ed.), New York: Oxford University Press.

- TOOKE, John Horne, 1786, **Epea pteroenta**. Or, the diversions of Purley (Part I), London: J. Johnson.
- TUCKER, Abraham, 1768, **The light of nature pursued**. By Edward Search, Esq., 5 volumes, London: T. Jones.
- WOLLSTONECRAFT, Mary, 1989, **The Works of Mary Wollstonecraft**, J. Todd and M. Butler (eds.), 7 volumes, London: Pickering.

Textos secundários

- BERGÈS, Sandrine, 2013, **The Routledge Guidebook to Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman**, London: Routledge.
- BOLTON, Martha Brandt, 1996, "Some aspects of the philosophical work of Catharine Trotter Cockburn," in **Hypatia's Daughters**: Fifteen hundred years of women philosophers, Linda Lopez McAlister (ed.), Bloomington: Indiana University Press, pp.139–164.
- BOOS, Florence, 1976, "**Catharine Macaulay's Letters on Education (1790)**: An early feminist polemic," *University of Michigan Papers in Women's Studies*, 2 (2): 64–78.
- BOOS, Florence, and William Boos, 1980, "Catharine Macaulay: Historian and political reformer," **International Journal of Women's Studies**, 3 (6): 49–65.
- COFFEE, Alan, 2019 "Catharine Macaulay," in **The Wollstonecraftian Mind**, Sandrine Bergès, Eileen Hunt Botting, and Alan Coffee (eds.) London: Routledge, pp.198–210.
- DAVIES, Kate, 2005, **Catharine Macaulay and Mercy Otis Warren**, Oxford: Oxford University Press.
- DONNELLY, Lucy Martin, 1949, "The Celebrated Mrs Macaulay," **William and Mary Quarterly**, 6 (2): 172–207.
- EGER, Elizabeth, and Lucy Peltz, 2008, **Brilliant Women**: 18th-Century Bluestockings, London: National Portrait Gallery.
- GARDNER, Catherine, 1998, "Catharine Macaulay's Letters on Education: Odd but Equal," **Hypatia**, 13 (1): 118–137.
- GARDNER, Catherine, 2000, "Catherine Macaulay's Letters on Education: What Constitutes a Philosophical System," in **Rediscovering Women Philosophers**: Philosophical Genre and the Boundaries of Philosophy, Boulder, Colorado: Westview Press, pp.17–46.

- GEIGER, Marianne B., 1986, **Mercy Otis Warren and Catharine Macaulay: Historians in the Transatlantic Republican Tradition**, Ph.D. Dissertation, New York University.
- GREEN, Karen, 2011, "Will the Real Enlightenment Historian Please Stand Up? Catharine Macaulay versus David Hume," In **Hume and the Enlightenment**, C. Taylor and S. Buckle (eds.), London: Pickering and Chatto, pp.39–51.
- GREEN, Karen, 2012a, "Catharine Macaulay: Philosopher of the Enlightenment," **Intellectual History Review**, 22 (3): 411–426.
- GREEN, Karen, 2012b, "When is a Contract Theorist not a Contract Theorist? Mary Astell and Catharine Macaulay as Critics of Thomas Hobbes," in **Feminist Interpretations of Thomas Hobbes**, N.J. Hirschmann and J.H. Wright (eds.), University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp.169–189.
- GREEN, Karen, 2014, **A History of Women's Political Thought in Europe, 1700–1800**, Cambridge: Cambridge University Press.
- GREEN, Karen, 2017, "Jane Austen and Catharine Macaulay," **Persuasions**, 40: 177–83.
- GREEN, Karen, 2018, "Catharine Macaulay's Enlightenment Faith and Radical Politics," **History of European Ideas**, 44 (1):38–44.
- GREEN, Karen, 2020, **Catharine Macaulay's Republican Enlightenment**, New York: Routledge.
- GREEN, Karen and Shannon Weekes, 2013, "Catharine Macaulay on the Will," **History of European Ideas**, 39 (3): 409–425.
- GUEST, Harriet, 2002, "Bluestocking Feminism," **The Huntington Library Quarterly**, 65 (1/2): 59–80.
- GUNTHER-CANADA, Wendy, 1998, "The Politics of Sense and Sensibility: Mary Wollstonecraft and Catherine Macaulay Graham on Edmund Burke's Reflections on the Revolution in France," in **Women Writers and the Early Modern Political Tradition**, H. Smith (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.126–147.
- GUNTHER-CANADA, Wendy, 2003, "Cultivating Virtue: Catharine Macaulay and Mary Wollstonecraft on Civic Education," **Women and Politics**, 25(3): 47–70.
- GUNTHER-CANADA, Wendy, 2006, "Catharine Macaulay on the Paradox of Paternal Authority in Hobbesian Politics," **Hypatia**, 21(2): 150–173.
- HAMMERSLEY, Rachel, 2010, **The English Republican Tradition and eighteenth-century France: between the ancients and the moderns**, Manchester: Manchester University Press.

- HAY, Carla H., 1994, "Catharine Macaulay and the American Revolution," **The Historian**, 56 (2): 301–16.
- HICKS, Philip, 2002, "Catharine Macaulay's Civil War: Gender, history, and Republicanism in Georgian Britain," **Journal of British Studies**, 41 (2): 170–99.
- HILL, Bridget, 1992, **The Republican Virago: The Life and Times of Catharine Macaulay**, Historian, Oxford: Clarendon Press.
- HILL, Bridget, 1995, "The Links between Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay: new evidence," **Women's History Review**, 4 (2): 177–92.
- HILL, Bridget, and Christopher Hill, 1967, "Catharine Macaulay and the Seventeenth Century," **The Welsh History Review**, 3: 381–402.
- HILTON, Mary, 2007, **Women and the Shaping of the Nation's Young: Education and Public Doctrine in Britain 1750–1850**. Aldershot: Ashgate.
- HUTTON, Sarah, 2005, "Liberty, Equality and God: The Religious Roots of Catharine Macaulay's Feminism," in **Women, Gender and Enlightenment**, S. Knott and B. Taylor (eds.), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp.538–550.
- HUTTON, Sarah, 2007, "Virtue, God and Stoicism in the thought of Elizabeth Carter and Catharine Macaulay," in **Virtue, Liberty and Toleration: Political Ideas of European Women 1400–1800**, J. Broad and K. Green (eds.), Dordrecht: Springer, pp.137–148.
- HUTTON, Sarah, 2009, "The Persona of the Woman Philosopher in Eighteenth-Century England: Catharine Macaulay, Mary Hays, and Elizabeth Hamilton," **Intellectual History Review**, 18 (3): 403–12.
- ISRAEL, Jonathan, 2010, **A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy**, Princeton: Princeton University Press.
- ISRAEL, Jonathan, 2011, **Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights**, Oxford: Oxford University Press.
- LETZRING, Monica, 1976, "Sarah Prince Gill and the John Adams-Catharine Macaulay Correspondence," **Proceedings of the Massachusetts Historical Society**, 88: 107–111.
- LOOSER, Devoney, 2000, **British Women Writers and the Writing of History**, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- LOOSER, Devoney, 2003, "'Those historical laurels which once graced my brow are now in their wane': Catherine Macaulay's last years and legacy," **Studies in Romanticism**, 42 (2): 203–25.

- O'BRIEN, Karen, 2009, **Women and Enlightenment in Eighteenth-Century Britain**, Cambridge: Cambridge University Press.
- PETTIT, Philip, 1997, **Republicanism: A Theory of Freedom and Government**, Oxford: Clarendon Press.
- POCOCK, J. G. A., 1998, "Catherine Macaulay: patriot historian," in **Women writers and the early modern British political tradition**, H. Smith (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.243–258.
- REUTER, Martina, 2007, "Catharine Macaulay and Mary Wollstonecraft on the Will," in **Virtue, Liberty and Toleration. Political Ideas of European Women 1400–1800**, J. Broad and K. Green (eds.), Dordrecht: Springer, pp.149–169.
- SCHNORRENBURG, Barbara B., 1979, "The Brood-hen of Faction: Mrs. Macaulay and Radical Politics, 1765–75," **Albion**, 11: 33–45.
- SCHNORRENBURG, Barbara B., 1990, "An Opportunity Missed: Catherine Macaulay on the Revolution of 1688," **Studies in Eighteenth-Century Culture**, 20: 231–40.
- SHERIDAN, Patricia, 2007, "Reflection, Nature, and Moral Law: The Extent of Catharine Cockburn's Lockeanism in her Defence of Mr. Locke's Essay," **Hypatia**, 22 (3): 133–51.
- SKINNER, Quentin, 1998, **Liberty before Liberalism**, Cambridge: Cambridge University Press.
- SKINNER, Quentin, 2008, **Hobbes and Republican Liberty**, Cambridge: Cambridge University Press.
- STAVES, Susan, 1989, "'The Liberty of a She-Subject of England': Rights Rhetoric and the Female Thucydides," **Cardozo Studies in Law and Literature**, 1(2): 161–83.
- TITONE, Connie, 2004, **Gender Equality in the Philosophy of Education: Catherine Macaulay's Forgotten Contribution**, New York: Peter Lang.
- WALMSLEY, J. C., Hugh Craig and John Burrows, 2016, "Authorship of Remarks Upon Locke's Essay Concerning Human Understanding", **Eighteenth-century Thought** 6:205–43.
- WISEMAN, Susan, 2001, "Catharine Macaulay: history, republicanism and the public sphere," in **Women, Writing and the Public Sphere, 1700–1830**, E. Eger, C. Grant, C. Ó Gallchoir and P. Warburton (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp.181–199.
- WITHEY, Lynne E., 1976, "Catherine Macaulay and the Uses of History: Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda," **Journal of British Studies**, 16 (1): 59–83.

(II). Edith Stein*

Autores: Thomas Szanto e Dermot Moran

Tradução: Vitor Gomes Lopes

Revisão: Danúzia Fernandes Brandão

Edith Stein (1891-1942) foi uma fenomenóloga realista associada à escola de Göttingen e, mais tarde, uma metafísica cristã. Ela era uma judia que se converteu ao catolicismo em 1922 e foi ordenada freira carmelita em 1933. Ela morreu em Auschwitz em 1942. Posteriormente, foi declarada mártir e santa católica. Ela fez campanha publicamente em questões relacionadas a educação e aos direitos das mulheres. Stein é conhecida na filosofia, principalmente por seu trabalho fenomenológico sobre empatia e afetividade, suas contribuições como assistente de pesquisa de Edmund Husserl e sua antropologia filosófica. Ela estava em discussão com os principais filósofos de sua época, incluindo Husserl, Scheler, Heidegger, Conrad-Martius, Ingarden e Maritain. Seu trabalho contém abordagens originais de empatia, incorporação, as emoções, personalidade, intencionalidade coletiva, e a natureza

*SZANTO, Thomas and Dermot Moran, Edith Stein. In: **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition 2020. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

The following is the translation of the entry on Hannah Arendt by Maurizio Passerin d'Entreves, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/>.

This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/stein/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

do estado. Em seu trabalho posterior, Stein desenvolveu uma filosofia original do ser e da essência que integrou a fenomenologia husserliana e a metafísica tomista.

1. Vida e trabalho

Edith Stein nasceu em 12 de outubro de 1891 em uma família judia burguesa em Breslau, Prússia (hoje Wroclaw, Polônia). Seu pai morreu quando ela tinha dois anos, deixando a mãe para cuidar dos negócios da família – uma serraria – enquanto criava sete filhos. Edith frequentou a escola local e depois o *Victoria Gymnasium* em Breslau. Tendo se formado em primeiro lugar em sua turma no Abitur em 1911, Stein entrou na Universidade de Breslau para estudar psicologia. Seus professores incluíam William Stern e Richard Höningwald. Outro professor, Georg Moskiewicz, apresentou-a às *Logical Investigations* de Husserl e observou que em Göttingen os alunos filosofam dia e noite e falam apenas do fenômeno. Inspirada, ela se transferiu para Göttingen em 1913. Lá ela se tornou um membro ativo da Sociedade Filosófica de Göttingen, que incluía Reinach, Ingarden e Conrad-Martius. Em Göttingen, ela também assistiu às palestras de Scheler, que deixaram uma profunda impressão. Stein abordou Husserl para escrever um doutorado em fenomenologia, e sua reação inicial foi recomendar que ela fizesse o exame estadual de ensino. No entanto, encorajada por Reinach, ela concluiu sua tese no verão de 1916 e se formou *summa cum laude* por sua dissertação, *Das Einfühlungsproblem in seiner historischen Entwicklung und in phänomenologischer Betrachtung* (O problema da empatia conforme se desenvolveu historicamente e é considerada fenomenologicamente), parte da qual foi publicada como *Zum Problem der Einfühlung* (*On the Problem of Empathy*; STEIN, 1917).

Quando Reinach morreu na Grande Guerra em 1917, Stein ajudou a editar seus escritos. Ela então trabalhou como a primeira assistente remunerada de Husserl de outubro de 1916 até fevereiro de 1918, quando se demitiu frustrada. Ela transcreveu e editou, com grandes intervenções, os manuscritos de pesquisa de Husserl, incluindo *Ideas II* (finalmente publicado em 1952), e suas *Lectures on the Consciousness on Internal Time* (1905-1917), que acabou sendo trazido para publicação por Heidegger em 1928 (com apenas o mais leve reconhecimento do envolvimento de Stein). As cartas de Stein a Ingarden revelam que ela não conseguiu interessar Husserl em suas revisões.

Stein fez campanha para poder se registrar para uma Habilitação, até então negada às mulheres. Ela se inscreveu em Göttingen em 1919, mas foi rejeitada. A carta de recomendação de Husserl de 6 de fevereiro de 1919 (HUSSERL, 1994, p. 548–549) não foi particularmente favorável. Ela escreveu um estudo importante que pretendia ser sua tese de Habilitação, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften* (1922), publicado no *Jahrbuch* de Husserl.

Não conseguindo encontrar um mentor para sua habilitação, Stein voltou a Breslau para oferecer tutoriais filosóficos privados. Os amigos íntimos de Stein ali eram os fenomenologistas Theodor Conrad e Hedwig Martius. Na casa deles, Stein leu a autobiografia de Santa Teresa de Ávila e imediatamente sentiu que ela havia encontrado a verdade. Ela logo se converteu ao catolicismo. Sua conversão desapontou profundamente sua mãe e muitos de seus amigos judeus.

Ela começou a estudar Tomás de Aquino intensamente e traduziu seu *De Veritate* (STEIN, 2008a, b). Em 1930, ela tentou novamente se registrar para a Habilitação, contatando Heidegger em Freiburg, que foi razoavelmente favorável. Em 1931, ela havia concluído uma nova tese de habilitação, *Potency and Act* (1931). No entanto, ela foi nomeada para um cargo de professora no Instituto Alemão de Pedagogia Científica em Münster, o que interrompeu seus planos de Habilitação. Ela também considerou o trabalho inadequado e embarcou em um novo estudo, *Finite and Eternal Being* (1950/2006).

Após a ascensão ao poder dos nacional-socialistas na Alemanha, em 19 de abril de 1933, Stein, por causa de sua descendência judaica, foi demitida de seu cargo em Münster. Em outubro de 1933, ela ingressou no convento carmelita de Cologne. Em abril de 1934 ingressou no noviciado com o nome religioso Teresa Benedicta da Cruz (Teresia Benedicta a Cruce). Em 1938, Stein foi transferida por segurança para o convento carmelita em Echt, Holanda. Lá ela escreveu seus dois tratados teológicos mais importantes, *The Science of the Cross* (2003) e *Ways to Know God* (1993).

A condenação do antissemitismo nazista pelos bispos holandeses, em 26 de julho de 1942, levou as autoridades alemãs a prenderem católicos romanos não arianos. Com sua irmã Rosa, também católica convertida, Teresa Benedicta foi presa em Echt pela Gestapo em 2 de agosto de 1942 e enviada ao campo de concentração de Auschwitz, chegando em 7 de agosto. Ela morreu com sua irmã Rosa em 9 de agosto de 1942. Sobreviventes do campo de extermínio testemunharam que ela ajudou outros sofrendores com grande compaixão. Em uma cerimônia em Cologne em 1º de maio de 1987, o Papa João Paulo II beatificou Edith Stein e a

canonizou em 1998. Sua autobiografia interrompida, *Life in a Jewish Family* (1985), foi publicada postumamente.

2. Fenomenologia inicial

2.1. Filosofia da mente e filosofia da psicologia

Stein desenvolveu sua filosofia da psicologia no *Beiträge* na época em que também editava as *Ideas II* de Husserl, que se relaciona perfeitamente com o objetivo deste último de desenvolver uma explicação fenomenológica transcendental da pessoa humana. A conexão sistemática entre as duas partes principais do *Beiträge* de Stein ("Causalidade Psíquica" e "Indivíduo e Comunidade") reside no projeto abrangente do trabalho para esculpir o lugar ontológico da pessoa humana em relação a ambos os mundos espiritual e natural, este último constituído por relações sociais e comunitárias (1922, p. 3[1], p. 110[129]).

Três questões estão no centro da filosofia da mente e da psicologia de Stein:

- i. as conexões entre experiências conscientes, (o fluxo de) consciência e o domínio mental e psíquico;
- ii. as leis motivacionais do domínio mental, conativo e volitivo, e
- iii. o "entrelaçamento" (*Ineinandergreifen*) de diferentes formas de causalidade e motivação.

Todas as três questões se agrupam em torno da explicação de várias camadas de Stein sobre a causalidade e sua concepção original da chamada "causalidade psíquica". A noção de causalidade psíquica é introduzida no contexto do tradicional debate determinismo/indeterminismo e visa apresentar uma alternativa tanto para uma redução da psique à natureza física quanto para uma separação completa da primeira e da segunda (1922, p. 5[2]).

De acordo com Stein, nada no surgimento de uma fase experiencial é determinado. Não faz nenhum sentido fenomenológico investigar as causas determinantes aqui; as experiências simplesmente "fluem" em um "fluxo de consciência"

e constituem “um *continuum* não-dividido e indivisível” (1922, p. 11[9]). O que constitui sua unidade (diacrônica e experiencial) é a própria corrente “originalmente geradora” ou “finalmente constituinte” (*ursprünglich zeugend, letzt-konstituierend*) (1922, p. 12[10]). Esta, por sua vez, é unificada pelo fato experiencial irredutível de que todas as experiências “emanam de um eu” (1922, p. 15[13]).

Até aquele momento, naquela época, a causalidade natural parece não ter lugar na vida experiencial do sujeito. No entanto, como Stein já afirma em seu livro *Empathy* (1917, p. 66-68[49-51]) e elabora por todo o *Beiträge*, uma forma diferente de causalidade está em ação no nível experiencial. Os estados experienciais causalmente eficazes na vida psíquica dos indivíduos são os chamados “sentimentos vitais” (*Lebensgefühle*) e a “força vital” do sujeito (*Lebenskraft*; um termo que se origina em Hermann Lotze (1843), mas que também encontramos em Theodor Lipps (1883), de quem Stein provavelmente retirou o termo). Em termos gerais, os sentimentos de vida são mais bem compreendidos como as disposições afetivas de um organismo psicofísico que produzem certos estados cognitivos, conativos ou afetivos. Eles determinam a própria maneira como um sujeito está ciente e experimenta esses estados. Eles também determinam a consciência corporal própria, ou seja, a “sintonização corporal” de uma pessoa (*Leibliche Befinden*, 1917, p. 87[70]). Stein caracteriza os sentimentos de vida como o “estado momentâneo (*Beschaffenheit*) do eu-sua disposição de vida (*Lebenszuständlichkeit*)” (1922, p. 22[22]). Se esta disposição for sedimentada, torna-se a força vital de um sujeito (*ibid.*; ver ; ver Betschart 2009). Exemplos típicos de sentimentos de vida são cansaço, frescor, vigor e irritabilidade. Tais disposições psíquico-corporais “efetua” (*wirkend*) mudanças experienciais no “sentimento de disposição (*Sichbefinden*)” e por sua vez “influenciam todo o curso das experiências co-ocorrentes”. Se eu me sentir cansado, “tudo o que emerge em vários campos de sensação será afetado por isso”, as cores aparecerão incolores, sons sem tonalidade, etc. (1922 p. 16[15]; ver também 1922, p. 65[75]; p. 75[86]).

Para dar conta desses efeitos, Stein introduz a noção de “causalidade do domínio experiencial”. “Causalidade experiencial” (*Erlebniskausalität*) é diferente de “causalidade mecânica”, mas ainda pode ser vista como um “análogo da causalidade no reino da natureza física” (1922, p. 16-17[15]). De acordo com a descrição um tanto idiossincrática de Stein em comparação com as clássicas concepções humeanas, há uma cadeia tripartite de eventos na causação mecanicista:

- a. uma "causa" (*verursachendes*; por exemplo, o movimento de uma bola) e
- b. um "evento causado" (*verursachtes Geschehen*), ou o efeito (por exemplo, outra bola em movimento), e
- c. uma espécie de "evento" mediador que é a própria "causa" (*Ursache*).

Assim, na causação mecanicista, dois eventos são interconectados por um terceiro, enquanto na causação experiencial, existem apenas duas ocorrências, causando conjuntamente a mudança experiencial. Aqui, as duas experiências causalmente interconectadas estão ambas sujeitas a "mudança" e, efetuam conjuntamente uma "mudança em todo o curso da experiência simultânea" (1922, p. 16[15]). "O sentimento vital corresponde ao evento causador", enquanto "o curso do resto da experiência corresponde ao evento causado" (1922, p. 17[15]). Mas o evento, referido como "a causa" da mudança experiencial, "não está inserido entre o evento causador e o evento causado". Não é independente da mudança experiencial, mas sim um momento intrínseco dela. Consequentemente, é impossível para um sujeito ter certos sentimentos vitais que não afetem o curso de suas experiências. Mas o que as causações mecanicista e experiencial compartilham é que não pode haver eventos causalmente contraditórios ou resultados de requisitos totalmente incoerentes do processo causal. Por exemplo,

assim como é inconcebível que uma bola lançada para baixo suba como resultado do arremesso, é inconcebível que o cansaço "anime" o fluxo da consciência (1922, p. 17[15-16]).

Stein distingue três aspectos das experiências e pergunta se e como elas estão sujeitas a influências psíquico-causais:

- (1) um conteúdo que é levado à consciência (por exemplo, um dado de cor ou prazer); (2) a experiência (*Erleben*) desse conteúdo, sua incorporação (*Aufgenommenwerden*) à consciência (ter a sensação, a sensação de gozo); (3) a consciência dessa experiência, que – em um grau superior ou inferior

– sempre a acompanha e por causa da qual a própria experiência também é chamada de consciência. (1922, p. 18[16-17])

É importante ressaltar que ela argumenta que todas essas dimensões estão sujeitas à influência psíquico-causal dos sentimentos vitais e disposições psíquicas de uma pessoa (1922, p. 19 [19]). Por exemplo, com um frescor crescente, a consciência da experiência aumenta, assim como a clareza, a discriminação e, poderíamos muito bem dizer, a “vivacidade” dos conteúdos. (ibid.)

A psique, então, é caracterizada por uma “ocorrência incessante (*Geschehen*)” e “efetivação incessante” (*WIRKEN*, 1922, p. 27[29]). De fato, Stein propõe a “lei geral da causalidade”, segundo a qual “todas as ocorrências psíquicas são causadas (*kausal bedingt*)” (1922, p. 29[32]). A causalidade desempenha um papel ontologicamente constitutivo. Não existe “realidade psíquica sem causalidade” (ibid.); tudo o que entra no domínio psíquico “deve sua existência” e é regulado pela força vital, e somente pela força vital (1922, p. 27[29]).

Mas onde isso nos deixa no que diz respeito aos indivíduos sendo determinados por poderes psíquicos? Stein nos adverte que com as leis da causalidade psíquica “nada ainda está decidido” sobre a questão do determinismo (1922, p. 29-30[32]). Stein conclui que temos apenas “inferências probabilísticas” e leis “vagas” aqui (1922, p. 33[36], ver também p. 80-81[92-93], p. 98-99[114-115]). Observe, no entanto, que não decorre do fato de que a relação entre as causas psíquicas e seus efeitos não pode ser “exatamente prevista” ou “determinada” que não há “correlações intuitivamente evidentes (*einsichtige*)” a serem descobertas (1922, p. 33[36]). Muito pelo contrário, e é precisamente a tarefa do psicólogo fenomenológico explorá-los. Aqui também reside a originalidade da concepção de Stein das leis da causalidade psíquica vis-à-vis tanto a causalidade humeana, onde a questão é a separação temporal e a independência ontológica de causa e efeito, quanto a concepção de correlações nomológicas “vagas” com as quais as ciências empíricas e sociais não exatas lidam, que para Stein são exemplificadas por “ciências naturais descritivas e psicologia popular” (ibid.). Comparada a ambas as concepções tradicionais de causalidade, a característica distintiva de uma explicação psicológica fenomenológica das leis causais do domínio psíquico é que podemos de fato “inferir a partir de fatos (psíquicos) perceptivamente dados” de um determinado indivíduo seus futuros. É importante, no entanto, que tais inferências tenham apenas “validade empírica”, elas são sempre “revogáveis ou corrigíveis” pela experiência do respectivo sujeito (1922, p. 33-34[36-37]).

Além disso, Stein aponta para outra consideração que fala contra o determinismo psíquico. Afinal, se um “determinado estado é ou não determinado exatamente pela série de precedentes e pode ser medido” depende se há algo “além de meramente fatores causais” em jogo (1922, p. 30[32]). Na verdade, uma grande parte de *Beiträge* é dedicada a explorar esses outros fatores e sua interação com os estados psíquicos e espirituais dos indivíduos. Especificamente, “a vida da psique (é) o resultado da interação de diferentes tipos de poderes” (1922, p. 99[115]). Grosso modo, são eles: (1) sensorial e (2) poderes vitais espirituais, (3) os vários poderes motivacionais e não motivacionais resultantes de ímpetos, esforços, impulsos, inclinações, intenções, bem como “posturas” cognitivas, avaliativas e volitivas (*Stellungnahmen*), (4) a força de vontade de indivíduos autônomos e (5) as forças motivacionais do domínio espiritual e as leis da razão. Façamos um resumo de seus diferentes papéis e funções vis-à-vis a constituição e a determinação da vida psíquica e mental.

Stein distingue o força vital “espiritual” (*geistige*) da “sensorial” (*sinnliche*) (1922, p. 69-76[79-87]). A força vital dos sentidos “enraiza a psique na natureza” (1922, p. 99[115]), nomeadamente através do “entrincheiramento” da psique no corpo vivido (*Leiblichkeit*); e em virtude da dependência do corpo vivido do que Stein chama de *Physis*, uma dependência estabelecida pela dimensão sensorial, a força vital dos sentidos fundamenta a psique também na “natureza material” (1922, p. 70[81]). A força vital dos sentidos transforma a recepção de dados sensoriais ou em diferentes capacidades de recepção de dados sensoriais, bem como em impulsos sensuais e suas atividades. (1922, p. 99[115])

Observe que a dimensão psíquica e sensorial do corpo em jogo aqui é parcialmente determinada pela causalidade psíquica e pela força vital e, ao mesmo tempo, é “experimentada como estados vividos pelo corpo” (*als leibliche Zustände erlebt*). A este respeito, a concepção de Stein da dimensão sensorial das sensações corporais atravessa a distinção fenomenológica tradicional entre o corpo vivido ou sentido (*Leib*), por um lado, e o corpo material sob uma descrição física de terceira pessoa (*Körper*), por outro (ver sobre a distinção *Leib/Körper* de Stein, especialmente 1917, p. 56-65[40-48]). Enquanto a força vital dos sentidos, então, fundamenta a psique no corpo vivido, bem como no corpo material e na natureza, a força vital espiritual “torna a psique acessível ao mundo dos objetos”. Ele deriva seus poderes do “mundo dos valores”, bem como da força espiritual de outros indivíduos e do “espírito de deus” (1922, p. 99[115]). Diz respeito a todas as disposições e capacidades do sujeito que são necessárias para se engajar em processos cognitivos e criativos,

com diferentes tipos de valores, bem como com outras pessoas e seus valores (1922, p. 70-75[81-86]). As forças vitais espirituais e sensoriais, por sua vez, estão entrelaçados por meio da causalidade psíquica.

Os estados psíquicos e as disposições variam quanto à sua natureza determinada/indeterminada e motivacional. Stein identifica inúmeros fatores complexos que afetam a natureza de um estado ou disposição psíquica, como sua natureza teleológica ou proposital (*zielgerichtet*), se é desencadeado por motivos racionais ou estímulos puramente sensoriais, ou como o sujeito se relaciona ativamente com ela e regula suas influências (1922, p. 53-56[61-65]; p. 60-64[68-74]; p. 78-80[90-92]). Os esforços, por exemplo, estão sujeitos à causação psíquica e "posturas do ego" afetivas ou avaliativas (por exemplo, deleitar-se com a alegria de uma jornada sedutora), mas também às forças do domínio volitivo (1922, p. 55[62]). O domínio volitivo é em si mesmo complexo, incorporando esforços (*Sichbemühen*), intenções (*Vorsatz*), atos volitivos (*Willensakt*), posturas volitivas (*Willensstellungnahme*) e o início real de uma ação (*Einleiten der Handlung*; 1922, p. 48-53[55-60]; p. 61-64[70-74]; p. 76-80[87-92]). As volições requerem, como todos os outros atos experienciais, uma certa quantidade de força vital e, conseqüentemente, minam o poder vital dos indivíduos (1922, p. 76[87]; p. 80[92]). As intenções, por outro lado, fazem a mediação entre posturas e ações volitivas (1922, p. 76[88]). Como tal, as intenções derivam sua força de seus próprios impulsos espontâneos (1922, p. 78[90]); elas constituem o "momento livre" na psicologia humana.

A motivação é a "encenação" de uma experiência "devida a (*auf Grund*) outro, para o benefício do outro" (1922, p. 36[41]). É a "legalidade fundamental da vida espiritual" (1922, p. 35[39]) e "sujeita a psique à regra das razões" (1922, p. 100[116]); ver também 1917, p.122-123[117]). É importante ressaltar que a motivação é essencialmente uma atividade egóica, enquanto a causalidade psíquica atua no nível pré-egóico de "pura passividade" (1922, p. 35[39]). Como Stein apropriadamente coloca:

O "fulcro" pelo qual os motivos são postos em jogo é sempre o eu. Ele executa um ato, porque executou outro. (1922, p. 36[41])

Por um lado, existe uma diferença "radical", "intransponível" entre motivos e causas (1922, p. 41[47]), pois não encontramos motivos na natureza física não-biológica; por outro lado, a vida da psique é infundida com vários processos causais, e causalidade psíquica e motivação se cruzam de várias maneiras. Stein elabora

este "entrelaçamento de causalidade e motivação" no nível do poder vital sensorial e espiritual, e no domínio perceptivo, afetivo, sensual e volitivo (1922, p. 64-80[74-92]; ver também 1917, p. 66-68[49-51]). Para ver isso, considere a intrigante experiência de pensamento de Stein de um ser puramente espiritual, sem uma "esfera de vida": um ser movido apenas por "motivos intelectuais" seria não somente inconcebível quanto literalmente sem impulso (1922, p. 75[87]). Ele pode ainda compreender certos valores nas emoções (veja abaixo,) e estas podem motivar racionalmente outros atos avaliativos ou emotivos; mas, em última análise, tal ser não teria a iniciativa necessária para representar esses motivos ou agir de acordo com esses valores. Além disso, normalmente temos motivos distintos, muitas vezes conflitantes, que estão entrelaçados com uma história sedimentada de reações avaliativas a eles. Um ser puramente espiritual não poderia integrar esses motivos de modo a chegar a qualquer decisão conclusiva e, em última análise, não teria agência.

Para resumir, podemos entender melhor a teoria de Stein da agência pessoal autônoma e, de fato, sua análise geral das pessoas, se apreciarmos um dos *leitmotifs* que percorre todo o seu trabalho fenomenológico inicial: a visão de que as experiências podem estar mais ou menos "próximas" de sua própria ancoragem, ou seja, seus núcleos egóicos ou pessoais. A ideia é que estados experienciais de qualquer tipo (incluindo crenças, emoções, volições, estados cognitivos, etc.) podem impactar o *self*. Por sua vez, sua iniciação e seu curso são impactados mais ou menos pela atividade egóica, dependendo de quanto envolvimento espontâneo e controle o Eu exerce, ou é capaz de exercer, sobre eles (ver seção 2.2).

2.2. Filosofia das emoções

A teoria das emoções de Stein é proposta em seu livro *Empathy* (especialmente 1917, p. 65-72[48-54]; p. 116-124[98-106]) e no *Beiträge* (1922, p. 21-29[21-32]; p. 132-138[157-164]; p. 181[217-218]); ver também 1920/2004, p. 128-129, 136-140). Representa uma elaboração complexa do papel que a afetividade desempenha na constituição da individualidade (indivíduo), de como as emoções se relacionam com a expressão, motivação e volição, e como os estados afetivos dos outros podem ser apreendidos empaticamente. Consequentemente, a filosofia das emoções de Stein se cruza tanto com sua filosofia da psicologia quanto com sua teoria da empatia. Embora influenciado por Scheler (esp. 1916/1926), o relato de Stein é altamente original, em particular no que diz respeito à análise de humores (disposições)

e sentimentos, diferentes níveis de profundidade afetiva e uma elaboração refinada da "estratificação" da vida emotiva das pessoas.

Baseando-se parcialmente em Scheler, Stein distingue cinco diferentes estratos de afetividade:

(1) Sentimentos sensoriais: no nível mais básico, temos "impressões de sentimento" ou "sentimentos sensoriais" (*Gefühlsempfindungen, sinnliche Gefühle*), como coceira, dor corporal ou o prazer do sabor ou textura dos alimentos (1917, p. 65–66[48–49]). Stein mantém uma versão do intencionalismo em relação às sensações corporais (CRANE, 1998, p. 78-88). Esta é a tese de que a dor e outros sentimentos sensoriais têm objetos intencionais propriamente falando e apresentam partes do corpo do emoter (de quem emociona/agente da emoção) sob certos aspectos para ela. O que é assim intencionalmente dado ao emoter (a quem emociona/agente da emoção) como um objeto, entretanto, não é algum "objeto de dor", mas sua localização corporalmente sentida. Stein caracteriza essas sensações sensoriais também como "sensações corporalmente localizáveis" (*leiblich lokalisierte Empfindnisse*; 1917, p. 58[42]). Portanto, o prazer de um sabor ou textura é "sentido onde a comida é saboreada" ou "onde o tecido toca minha pele" (1917, p. 65[48]). Além disso, Stein atribui a esses sentimentos inferiores uma relação intrínseca com o *self*. Em sentimentos sensoriais, "eu experimento minha sensibilidade afetiva (*sinnliche Empfänglichkeit*) como a camada mais alta e mais externa do meu eu" (1917, p. 118[100]). Isso diz respeito a um dos princípios fundamentais da fenomenologia da afetividade de Stein: diferentes camadas de afetividade têm diferentes "eu-profundidades" (*Ichtiefe*), ou diferentes maneiras e graus em que os *emoters* (agentes da emoção) são impactados por experiências afetivas (1917, p. 119-124[101- 105]).

(2) Sentimentos comuns: o próximo estrato de afetividade é onipresente. Um dos principais *insights* do relato de Stein sobre as emoções é que toda experiência consciente é sempre penetrada e modulada pela afetividade. Notoriamente, Heidegger apresenta uma versão existencial-ontológica dessa afirmação, que também foi desenvolvida em relatos neo-heideggerianos de "sentimentos existenciais" (RATCLIFFE, 2019). Todas as experiências, incluindo cognições, conações, percepções e volições, são "coloridas" ou "iluminadas" ou "submersas" no que Stein chama de "sentimentos comuns" ou "gerais" (*Gemeingefühle*; por exemplo, 1917, p. 65-66[48–49], p. 86[68], p. 118–119[100–101]; 1922, p. 123[145]). São estados essencialmente afetivos do corpo vivido. Por exemplo, cansaço, frescor ou irritabilidade não são intencionais no sentido de que não apresentam ou avaliam eventos, pessoas ou objetos específicos.

Mas, como os sentimentos sensoriais, eles são intencionais em um sentido mínimo: eles relacionam o *emoter* (quem emociona/ agente da emoção) ao seu próprio estado corporal geral e, assim, indicam a “sintonia” do *emoter* (de quem emociona/ agente da emoção) (*Befindlichkeit*), como Heidegger mais tarde a chamará. Consequentemente, Stein apropriadamente caracteriza os sentimentos comuns (junto com os humores) como formas de “autoexperiência” (*Sich-erlebens*) (1917, p. 118[100]). Além disso, da mesma forma que os sentimentos sensoriais, os sentimentos comuns ocupam uma “posição face a Janus” (*Zwitterstellung*): eles não estão apenas “dentro” de meu corpo vivido, por assim dizer, mas também “em mim, eles emanam do meu eu” (1917, p. 65[48–49]).

(3) Humores (Estados de espírito): a terceira camada de afetividade é constituída pelos humores (*Stimmungen*). Como sentimentos comuns, eles constituem uma dimensão onipresente de nossas vidas afetivas:

toda experiência emocional carrega (um) certo componente de humor (*Stimmungskomponente*), em virtude do qual as emoções emanam e se expandem de seu lugar inicial e preenchem o Ego. (1917, p. 122[104])

Existem duas diferenças importantes para os sentimentos comuns, no entanto: primeiro, os humores não têm uma “natureza corporal” (*leiblicher Natur*), eles não “preenchem” o corpo sentido como a sensação comum de lentidão, digamos, faz; portanto, um ser “puramente espiritual” poderia, em princípio, estar sujeito a humores também (1917, p. 65[49]); observe que a tradução em inglês afirma erroneamente o oposto exato do alemão aqui). Em segundo lugar, os humores são intencionais no sentido de que têm um “correlato objetivo: para os alegres, o mundo está submerso em um brilho rosado” (1917, p. 108-109[92]; ver também 1922, p. 181[217]). De acordo com sua teoria da causação psicofísica (ver), Stein afirma que há “'influências' recíprocas” e interconexões entre a dimensão espiritual e a dimensão corporal da afetividade, ou entre humores e sentimentos comuns:

suponha que eu faça uma viagem de recuperação e chegue a um local ensolarado e agradável, (sentindo) um bom humor que começa a tomar conta de mim, mas não pode prevalecer, porque me sinto preguiçoso e cansado. (1917, p. 65-66[49]; ver também 1922, p. 65-66[75-76])

Os humores também podem interagir com as emoções adequadas, por exemplo, posso ter uma “alegria séria” ou uma “alegria feliz” (1917, p. 122 [104]).

(4) Emoções: “Emoções no sentido principal” (1917, p. 119[100]), ou “sentimentos espirituais” (*geistige Gefühle*) (1917, p. 66[50]), como Stein também as chama, são estados intencionais propriamente ditos: “(emoções) são sempre sentimentos de alguma coisa. Em cada sentimento (*Fühlen*), sou direcionado a um objeto” (1917, p. 119[100]). Stein também concorda com o que às vezes é chamado de “tese fundacional”, sustentada por Brentano, Husserl ou Pfänder, segundo a qual as emoções são baseadas em ou derivam sua intencionalidade de algum ato de apresentação ou representacional (*Vorstellung*) ou cognição (DRUMMOND, 2018, p. 9ff.) Esta é a razão pela qual um “sujeito puramente sensível é uma impossibilidade” (1917, p. 125[107]; ver também 1917, p. 67[50]). Por outro lado, Stein argumenta controversamente que, assim como no caso dos humores, um “espírito puro” ou um “sujeito sem corpo” pode ficar, por exemplo, amedrontado, mas não “perderá a cabeça”, pois o medo não exercerá nenhuma causalidade psíquica. Tal criatura também “sentirá prazer e dor em toda a sua profundidade”, mesmo que “essas emoções não exerçam nenhum efeito (corporal)”. Sentimentos espirituais são, na verdade, sentidos corporalmente, mas considerados em sua “essência pura” “não presos ao corpo (*leibgebunden*)” (1917, p. 66-67[50]).

De acordo com Stein, devemos distinguir quatro dimensões afetivas no que diz respeito às emoções adequadas:

- i. sua “profundidade” (*Tiefe*), isto é, aproximadamente seu impacto sobre o self (para reavaliações contemporâneas, ver PUGMIRE, 2005; VENDRELL FERRAN, 2008, 2015a, b);
- ii. seu “alcance” (*Reichweite*), que é “correlacionado ao nível do valor” e “prescreve a camada, para a qual é ‘sensato’ para mim deixar as emoções penetrarem em mim” (*vernünftigerweise eindringen lassen darf*). Por exemplo, não devo permitir que meu aborrecimento com uma notícia atrasada que estou esperando consuma a atenção necessária para outra tarefa que na verdade é mais importante para mim (1917, p. 122[104]);

- iii. sua “duração”, ou seja, a extensão diacrônica de uma emoção no fluxo experiencial de um sujeito, que depende da profundidade da emoção (ibid.);
- iv. a “intensidade” de uma emoção.

Considerando que a intensidade factual de uma emoção não está sujeita às leis da razão, podemos e devemos modular o impacto de uma emoção em nossas volições e comportamento: posso muito bem-estar completamente “preenchido” por uma irritação realmente leve, que também pode resistir por muito tempo, ou “sentir um valor superior menos intensamente que um valor inferior e, portanto, ser seduzido a perceber o valor inferior”. Mas Stein se apressa em acrescentar que “ser ‘seduzido’ (*verleitet*) implica precisamente que as leis da razão foram violadas aqui” (1917, p. 123 [105]).

Crucialmente, para Stein, as emoções podem ser “racionalmente” apropriadas e “certas” ou “erradas”. O que torna as emoções sujeitas a condições de correção racionais e normativas é, mais uma vez, o seu “estar ancorado no eu”. Stein considera alguém que está “superado” pela perda de sua riqueza, ou seja, impactado no âmago de seu eu”. A irracionalidade, então, consiste em uma “inversão da hierarquia de valores” ou mesmo “uma perda de percepção emocionalmente sensível (*fühlende Einsicht*) em valores mais elevados e a falta de camadas pessoais correlativas” (1917, p. 120[101]). Outro exemplo é alguém que aprecia seu próprio prazer estético mais do que os valores estéticos divulgados de uma obra de arte (1917, p. 121[102]). Finalmente, há outro tipo de inadequação que se encaixa perfeitamente no relato geral de Stein, mas que não pressupõe endosso da teoria da hierarquia de valor ou formas problemáticas de valor-realismo (veja abaixo): Assim, alguns sugeriram distinguir a pertinência moral, prática e prudencial das emoções de sua “adequação”. Grosso modo, uma emoção E de um sujeito S é adequada se o alvo de E tiver as características avaliativas que E possui para apresentar afetivamente a S (D'ARMS; JACOBSON, 2000; cf. MULLIGAN, 2017; DE MONTICELLI, 2020). Colocando de outra forma, uma emoção é adequada, se escolher aquelas características avaliativas do alvo que realmente importam para o próprio *emoter* (a própria pessoa que emociona/agente da emoção). Adequação é uma noção essencialmente relativa ao sujeito. Não diz respeito a quaisquer propriedades objetivas (axiológicas ou morais). Considere o exemplo de Stein mais uma vez: se a perda de riqueza realmente importa para o corretor da bolsa em ruínas, seu desespero total realmente se adequará, apesar do *status* moral do dinheiro especulativo; se ela, por outro

lado, realmente esperava há muito tempo que se livrasse do fardo de passar o resto de sua vida tentando descobrir maneiras de investir seu capital, então seu desespero absoluto com a perda será inadequado.

(5) Sentimentos: a camada final da afetividade é constituída por “sentimentos” (*Gesinnungen*) ou atitudes afetivas dirigidas às pessoas. Stein lista uma série de exemplos, alguns dos quais os filósofos contemporâneos normalmente se enquadram em diferentes classes de fenômenos afetivos, como amor e ódio, ou gratidão, ressentimento e vingança. Embora o amor ou o ódio sejam, de fato, mais bem caracterizados como sentimentos (como já o fez Pfänder (1913), que teve uma forte influência sobre Stein), a gratidão e o ressentimento seriam hoje enquadrados na classe de atitudes reativas, e a vingança é melhor caracterizada como um traço de caráter afetivo (DEONNA; TERONI, 2012, p. 8-9). O que unifica essa classe de sentimentos, segundo Stein, no entanto, é que são “emoções que têm outras pessoas como seus objetos”. Como todas as outras dimensões da afetividade, elas são também “ancoradas em diferentes níveis do eu (por exemplo, o amor é mais profundo que a afeição)” e “tem valores pessoais como seus correlatos” (1917, p. 120[101f.]).

É uma questão em aberto se Stein pensa que todas essas cinco dimensões da afetividade são intencionalmente direcionadas e revelam valores. Emoções e sentimentos são estados intencionais plenamente desenvolvidos que apreendem valores, mas é menos claro se os sentimentos sensoriais e os sentimentos ou humores comuns (que ela também discute ocasionalmente) também o fazem. Mas o que significa dizer que as emoções “apreendem valores”? Stein concorda com as primeiras visões fenomenológicas da função epistêmica-avaliativa dos sentimentos: os sentimentos não apenas têm propriedades avaliativas das coisas, pessoas e estado de coisas (contextos/situações) como seus próprios objetos intencionais; eles são nosso acesso mais direto e, na verdade, o melhor aos valores. No entanto, não está claro como conceber o *status* ontológico e fenomenológico dos valores. Stein, como todos os primeiros fenomenologistas, incluindo não apenas os chamados fenomenólogos “realistas”, como Scheler, Reinach, Stein ou Hildebrand, mas também o idealista transcendental Husserl, possui alguma forma de realismo de valor. Mas, novamente, está longe de ser claro o que exatamente o realismo de valor fenomenológico acarreta, e Stein é bastante silenciosa sobre essa questão. A leitura mais caridosa da teoria realista dos valores de Stein parece ser aquela que atravessa a seguinte alternativa: ou os valores são primeiro constituídos por atos emotivos ou são propriedades independentes das coisas, pessoas ou eventos aos quais as emoções apenas respondem. De acordo com a explicação do meio-termo de Stein,

embora as propriedades de valor sejam apenas correlatos intencionais das emoções, ao ter emoções podemos rastrear valores de maneira adequada ou inadequada. Os valores, portanto, retêm uma certa autonomia ontológica vis-à-vis os atos emotivos, mas não são totalmente independentes desses atos, pois é precisamente ao ter emoções que os objetos são adequadamente revelados como valiosos (valorados).

Para entender essa posição, devemos, consequentemente, entender a função reveladora das emoções, ou o que Scheler, Stein e outros fenomenólogos chamam de “sentimento de valor” (*Wertfühlen*). Para começar, é crucial não interpretar mal o termo “sentimento de valor”, reificando os valores e propriedades de valor dos objetos avaliados sobre os quais as emoções são dirigidas. Além disso, sentimentos de valor não rastreiam valores independentemente. Assim como as “emoções no sentido principal”, elas dependem do “conhecimento” ou de uma familiaridade intencional com o objeto ao qual um determinado valor pertence. Esse conhecimento é normalmente constituído pela percepção ou algum outro ato intuitivo, como a imaginação. Além disso, um sentimento de valor é um fenômeno afetivo. Mas não é um tipo distinto de ato ou sentimento afetivo (cf., no entanto, MULLIGAN, 2010a, b, 2017).

Como, então, os sentimentos de valor e a experiência ou o sentimento de uma emoção estão relacionados? A posição de Stein, novamente, não é inequívoca. Encontramos algumas passagens ambivalentes que às vezes são citadas para mostrar que ela não identifica sentimentos e sentimentos de valor (ver MULLIGAN, 2010^a, p. 236; 2017, p. 235; cf. VENDRELL FERRAN, 2015a). Por exemplo, Stein distingue explicitamente entre “sentimento de valor” (*Wertfühlen*) e “o sentimento da existência de um valor”, bem como entre “emoção de valor” (*Wertgefühl*) e “a profundidade de um sentimento” (1917, p. 120[102]). Em outra passagem central, no entanto, Stein afirma que

tentativas de distinguir “sentimento” (*Fühlen*) e “emoção” (*Gefühl*)

são fúteis, uma vez que eles

não denotam tipos distintos de experiências, mas apenas diferentes “direções” (*Richtungen*) de uma mesma experiência. (1917, p. 117[98-99]; ver também p. 116-121[98-103]).

A interpretação sistematicamente mais plausível, em qualquer caso, é interpretar, com Stein, a relação fenomenológica entre o sentido e a função avaliativa ou de apreciação das emoções em termos de uma teoria de duplo aspecto (ver para um relato semelhante DE MONTICELLI, 2020). De acordo com isso, Stein não compara o ato de sentimentos de valor com o sentimento ou a reação emocional que é desencadeada por esses valores; em vez disso, são apenas dois aspectos da intencionalidade afetiva das emoções (ver 1917, p. 116-121[98-103]).

E, no entanto, Stein não identifica simplesmente o ato de sentimento de valor e o estado de sentimento; em vez disso, ela distingue os dois aspectos a fim de acomodar casos em que um valor é divulgado, mas precisamente não me impacta afetivamente ("me deixa frio"), ou não provoca uma emoção correspondente (ver 1922, p. 133-136[159-163]; cf. VENDRELL FERRAN, 2017). Assim, as emoções estão revelando não apenas propriedades avaliativas, mas também algo sobre a adequação e a profundidade da avaliação sentida, ou a experiência emocional como tal. Quando tenho um sentimento (por exemplo, alegria por causa de x), o que é revelado a mim não é apenas a propriedade avaliativa (alegria) de x, mas o que é e como x é importante para mim ou me impacta de certa forma (como merecendo uma resposta alegre de mim). Um equivalente contemporâneo dessa visão pode ser encontrado no relato das emoções de Bennett W. Helm. Segundo Helm,

emoções são sentimentos avaliativos: sentimentos de conteúdo avaliativo, pelos quais a importância se imprime em nós. (...) podemos também dizer que as emoções são avaliações sentidas: avaliações que fazemos ao senti-las. (HELM, 2001, p. 74)

Como para Helm e alguns outros relatos contemporâneos de intencionalidade afetiva (por exemplo, GOLDIE, 2000), Stein concebe o componente intencional e avaliativo, por um lado, e o componente sentimento (corporal), por outro, não como distinto, mas inextricavelmente entrelaçados (1917, p. 117[99]).

As emoções também carregam uma relação avaliativa intrínseca a própria pessoa e, na verdade, uma relação constitutiva com a personalidade e a individualidade (pessoalidade) de alguém. As emoções são essencialmente relacionadas ao *self* (a si mesmo) e à individualidade (indivíduo/pessoalidade). Para entender essa afirmação, considere como a profundidade do eu e a profundidade de um sentimento

de valor estão correlacionados e como os sentimentos de valor têm uma dimensão de autoavaliação intrínseca. Em uma experiência emocional, um sujeito não é apenas direcionado para as características avaliativas de um objeto, mas também “experimenta por si mesmo, os sentimentos como vindo das 'profundezas de seu eu'”. (1917, p. 117[98]). Esta experiência de si não é uma percepção afetiva nua de nós mesmos, mas de nossa personalidade específica:

Nas emoções, experimentamos a nós mesmos não apenas como existindo, mas também como sendo tal e tal; as emoções manifestam características pessoais. (1917, p. 117[99])

Para reformular a terminologia de Helm: as emoções são avaliações sentidas ou “sentimentos de valor”, por meio dos quais a relevância se imprime em nós. Mas a relevância só pode ser impressa no próprio sujeito se esses valores expressarem suas preocupações ou o que é importante para si mesmo.

Mas há ainda mais na relação entre as emoções e o *self*. As emoções não apenas avaliam os objetos, indicam a relevância para um e manifestam nossa personalidade – além disso, e da mesma forma, sempre têm uma dimensão autoavaliativa. As emoções me avaliam como o sujeito para quem esses objetos têm valor. Assim, minhas emoções sempre calibram e recalibram minha “autoestima” (*Selbstwertgefühl*; 1917, p. 121[103]).

As emoções também estão essencialmente conectadas à expressão, vontade e ação. As emoções “motivam” sua expressão e volição (1917, p. 68-70[51–53]; p. 123-124[104-105]). Stein enfatiza que existe uma relação necessária entre sentimento e expressão, que não é “causal”, mas “um nexo de essência e sentido” ou “uma relação essencial e uma relação de sentido” (*Wesens- und Sinnzusammenhang*) (1917, p. 70[53]). A relação se mantém mesmo que não haja uma expressão direta “externa”, facial ou corporal, e a sensação só resulta em um “reflexo 'indiferente’”. Como podemos então “ver”, “ler” e interpretar as emoções dos outros com base em suas expressões e ações, é uma questão de análise sustentada de Stein, desenvolvida em seu relato de empatia.

2.3 Outras mentes, empatia e cognição social

Stein é mais conhecida por seu trabalho sobre empatia, entendida amplamente como a apreensão de outros assuntos. Seus contemporâneos, como Scheler ou Walther, referem-se repetidamente à sua dissertação (1917). Hoje, também, é sua noção de empatia que é cada vez mais discutida e vista como um dos relatos fenomenológicos mais matizados, no mesmo nível das análises de Husserl e Scheler.

Definida de maneira mais geral, empatia, para Stein, é a forma básica pela qual outros sujeitos encarnados e sensíveis nos são dados. A empatia não é meramente uma ferramenta epistemológica para acessar outros assuntos ou simplesmente registrar sua existência como seres com mente; em vez disso, a empatia é em si uma experiência intencional distinta. Considerando que grande parte do debate epistemológico do conhecimento de outras mentes é precisamente baseado na irrelevância da questão de saber se existem outras mentes ou como nosso conhecimento de sua existência e seu conteúdo pode ser justificado, Stein observa que qualquer debate girando em torno da natureza de empatia repousa na suposição tácita de que outras mentes (mas não meramente como "mentes") são de fato experiencialmente dadas a nós (1917, p. 11-13[3-5]).

Stein concebe tais atos empáticos como um tipo *sui generis* de experiência intencional dirigida à vida experiencial de outras pessoas. Os atos empáticos são *sui generis*; eles não são compostos nem redutíveis a outros tipos de atos intencionais (STEIN, 1917, p. 16-20[8-11]). Eles também são distintos na forma como apresentam seu objeto e conteúdo: mesmo que as experiências intencionais do outro não sejam "vivas" em primeira mão na empatia (ou, no jargão fenomenológico, "originalmente" (*originär*) ou "primordialmente" dado ao empatizante), os atos empáticos são experimentados em primeira mão. Nesse sentido, a empatia é um ato intencional originário, porém, apresenta conteúdos não originários (*nicht originär*) (1917, p. 15-16[7-8]; p. 51[34]). E, no entanto, os conteúdos não originários que me foram dados não são simplificadores não originários, mas sim o conteúdo originário de outro sujeito (1917, p. 24[14]; p. 28[17]). É devido a essa natureza peculiar de apresentação intencional das experiências de outrem que a empatia sempre preserva uma diferenciação *self-outro* e, de fato, envolve uma consciência disso por parte do sujeito empatizante (1917, p. 27-29[16-18]).

É importante ressaltar que o fato de que a empatia é uma forma *sui generis* de experiência intencional não a impede de ter uma estrutura multicamadas, compartilhando características com outros atos intencionais (notadamente, percepção,

imaginação, memória e até mesmo antecipação das próprias experiências futuras), totalizando formas mais complexas de compreensão interpessoal. Muito pelo contrário: um dos principais méritos do relato de Stein é que ela oferece um relato multidimensional da empatia que não se limita a descrever a empatia como

a experiência da consciência estranha em geral, independentemente do tipo de sujeito que experimenta ou do sujeito cuja consciência é experienciada. (1917, p. 20[11])

Especificamente, Stein defende as seguintes três reivindicações:

1. existe uma forma básica de empatia que compartilha características-chave com a percepção comum (externa) sem ser redutível a ela;
2. nossa experiência empática não se limita à sua forma básica, mas inclui formas mais complexas de compreensão empática;
3. a empatia deve ser nitidamente distinguida de outros tipos de atos dirigidos por outros, como "sentimento de companheirismo" ou "sentir com" (*Mitfühlen*) (como em "eu sinto sua dor") ou simpatia ("eu sinto por sua perda") e compaixão, bem como de imitação ou mimetismo, contágio emocional, unificação afetiva ou "sentir-se um com" (*Einsfühlen*) e, finalmente, de formas de "sentir-se juntos" ou compartilhamento emocional (*Miteinanderfühlen*) ("Choramos por nossa perda").

Vamos descompactar brevemente essas afirmações e apontar algumas conexões entre elas.

(1) Empatia básica: Stein mantém uma versão matizada do que hoje é chamado de relato de "percepção direta" da cognição social. De acordo com esse relato, em encontros interpessoais típicos, podemos perceber diretamente que outro está em um estado mental, psicológico ou afetivo específico (DULLSTEIN, 2013; para alguns relatos recentes, consulte GALLAGHER, 2008; SMITH, 2010; ZAHAVI, 2011; KRUEGER, 2012; KRUEGER; OVERGAARD, 2012; VARGA, 2020). Para compreender, digamos, que meu interlocutor está constrangido, não preciso ativar

nenhum processo cognitivo além dos perceptivos. Em particular, não preciso me envolver em processos inferenciais complexos, recordações explícitas baseadas nas próprias experiências, ou em qualquer tomada de perspectiva imaginativa consciente ou processo de simulação não consciente. Ao invés disso, posso “ver” diretamente o constrangimento de outra pessoa em seu rubor ou em sua mudança de voz. Assim, apreendo a experiência do outro em e por meio de seu comportamento comunicativo ou corporal, incluindo seus gestos, modulações na tonalidade da fala ou expressão facial. Stein restringe sua análise às formas de comportamento que o outro encena com intenção comunicativa e que expressam experiências pelas quais ela realmente vive e das quais tem consciência. No entanto, Stein sugere que também pode ser possível ter uma compreensão empática da “personalidade” do outro, apreendendo “todo o seu *habitus* externo, sua maneira de se mover e sua postura” (ver também abaixo) (1917, p. 96[78]).

Agora, no debate contemporâneo da teoria da mente sobre leitura da mente (DAVIES; STONE, 1995a, 1995b), o relato da percepção direta foi lançado contra a “teoria da mente” e a “teoria da simulação”. De acordo com a teoria da mente, grosso modo, uma pessoa infere a vida mental de outra atribuindo a ela certas crenças e desejos com base em uma “teoria da mente” (psicológica popular) (por exemplo, BARON-COHEN, 1995). De acordo com a teoria da simulação, para explicar e prever o comportamento dos outros, os cognizadores sociais executam certos processos de simulação e criam os chamados “estados de fingimento” (crenças, decisões, etc.) em seu próprio modelo de trabalho representacional (sua própria mente), e projetam esse modelo mental na mente do outro (GORDON, 1995), ou “replicam” automaticamente a expressão comportamental e tendências do outro por neurônios-espelho inatos (GALLESE; GOLDMAN, 1998). Alguns também propuseram explicações “híbridas”, combinando elementos da teoria da mente e da teoria da simulação (por exemplo, GOLDMAN, 2006). Como os defensores do relato da percepção direta corretamente apontaram, ambos os relatos se baseiam na suposição geral e problemática de que outras mentes são inerentemente opacas e não diretamente observáveis; somente se assumirmos tal tese de inobservabilidade, precisamos nos referir a inferências conceituais ou simulação mental (ou ambas) para leitura mental (GALLAGHER, 2008; ZAHAVI, 2011).

Mas como exatamente, digamos, a angústia de outro sujeito é perceptível ou apresentada em um semblante corporal? Stein analisa a natureza precisa da relação entre a expressão e o que é expresso (1917, p. 93-103[75-84]) e conclui que ela não deve ser concebida como qualquer tipo de relação referencial, simbólica,

associativa ou inferencial. Em vez disso, o que a percepção empática apreende diretamente é a “unidade” entre a expressão corporal de uma experiência e a própria experiência (uma unidade que também é dada e, de fato, experienciada como uma unidade, pelo outro). A afirmação fenomenológica subjacente é que o corpo do outro não é dado puramente como uma entidade física (*Körper*), um “contêiner” sem sentido de itens experienciais, mas como um corpo vivido (*Leib*), como o campo visível de fenômenos sempre já expressivos. De acordo, a angústia é “co-dada” no semblante angustiado, e os dois “formam uma unidade natural” (1917, p. 95[77]). A tese da inobservabilidade só segue se assumirmos que as únicas propriedades diretamente visíveis de outra pessoa são os eventos físicos sem sentido que o corpo está exibindo. Uma vez que compreendemos que estamos captando diretamente o sentido do comportamento corporal expressivo de outra pessoa em empatia, a necessidade de nos referirmos a inferências conceituais ou processos de simulação para penetrar algumas barreiras corporais supostamente opacas perde sua motivação.

Ao endossar o relato da percepção direta, Stein se alinha com a maioria dos fenomenólogos clássicos, como Scheler (1913/26), Husserl (por exemplo, 1952, 1973) ou Merleau-Ponty (1945). Como esses autores, ela rejeita tanto o princípio central de uma das teorias de empatia mais influentes de seu tempo, a saber, a teoria da mimetização ou imitação empática de Lipps, que pode ser vista como precursora da teoria da simulação, quanto da teoria dos opositores de Lipps, a chamada “teoria da inferência por analogia”, que ela atribui a John Stuart Mill (1917, p. 41[26]).

De acordo com a teoria da inferência por analogia, inferimos da observação da correlação de nossas próprias experiências com nosso próprio corpo físico e suas modificações que as modificações corporais, expressões e resultados comportamentais de outra pessoa também devem estar correlacionados com experiências (particulares). Em contraste, Stein novamente afirma que seria fenomenologicamente “absurdo” descrever nosso encontro com os outros como se primeiro percebêssemos corpos sem mente. Em vez disso, a empatia semelhante à percepção nos familiariza *ab ovo* com as mentes corporificadas.

O argumento de Stein contra os relatos simulacionistas e o relato proto-simulacionista de Lipps é mais complexo (ver STUEBER, 2006 e ZAHAVI, 2010). Para Lipps, quando perceptualmente confrontado com um gesto corporal ou semblante de outra pessoa, o empatizador sente uma tendência a imitar (internamente) a contorção corporal, uma espécie de “imitação interna” inata (LIPPS, 1903, p. 121; 1907, p. 718-719; 1909, p. 228). Para Lipps, a empatia, no entanto, normalmente não termina em tal mimetismo. Em vez disso, o afeto reproduzido e projetado

automaticamente geralmente exerce uma atração afetiva sobre si mesmo, de modo que eventualmente alguém passa a sentir a emoção do outro “com ela”. Lipps afirma que a mimetização empática está na origem do processo de transferência afetiva e também que “a empatia envolve diretamente uma tendência à coexperiência (*Miterleben*)” (1907, p. 721). Além disso, ele sustenta que, em um ato adequado de empatia, há apenas um eu dado, a saber, a própria experiência do empatizador que se projeta sobre o outro. Somente depois de sair da postura empática, o empatizador deixa de estar “vinculado” ao alvo empático. Ele então encara o outro como um objeto, por meio do qual ocorre uma “divisão” do eu inicialmente único (*Teilung jenes einen Ich*) e uma “consciência de uma pluralidade de indivíduos” (LIPPS, 1909, p. 231). Stein rejeita claramente esta visão: Pois, se realmente tivéssemos que “nos colocar no lugar (*an die Stelle von*) do sujeito estrangeiro”, por meio de “suprimir” que existe outro eu e apenas eventualmente atribuir nossa própria experiência substituta para o outro, teríamos apenas um “substituto da empatia” (1917, p. 24[14]). Compreender as experiências de outra pessoa implica uma clara distinção *self/*outro, que não pode ser estabelecido pela projeção dos próprios afetos (reproduzidos) sobre o outro, mas envolve precisamente a empatia como um ato dirigido pelo outro. Da mesma forma, um “controle” de afetos estranhos por contágio emocional – o que pode ou não levar a uma unificação afetiva (*Einsfühlung*) com o outro (cf. STUEBER, 2006, p. 8) – em vez de facilitar a compreensão empática, na verdade “impede que nos voltemos para ou submergindo na experiência estrangeira, que é a atitude característica da empatia” (1917, p. 36[23]; 1917, p. 35-36[22-24]).

(2) Além da empatia básica: Para Stein, a empatia não se limita a uma compreensão perceptual direta do comportamento ou expressão corporal de outra pessoa. Em vez disso, uma explicação empática mais detalhada envolve uma forma de reconstituição experiencial da experiência do outro e uma forma de tomada de perspectiva que é semelhante, mas não redutível à imaginação. As experiências de outrem têm os seus próprios conteúdos qualitativos e motivacionais espessos, que exercem sobre mim uma certa “atração” motivacional, nomeadamente para “explicitá-los” mais, de forma a compreendê-los adequadamente.

Stein concebe o encontro empático como um processo de três etapas. O empatizador não precisa percorrer todos eles e pode repetir qualquer um dos passos, dependendo da situação ou de seu interesse em aprofundar-se na vida experiencial do outro. O processo envolve:

- i. o surgimento ou aparecimento da experiência do outro (*Auftauchen des Erlebnisses*) em e por meio de seu comportamento e expressão corporal; aqui, a experiência é dada imediatamente ao empatizador na percepção direta, mas ainda é amplamente não especificada quanto às disposições, motivações, etc.;
- ii. o empatizador pode então levar essa experiência não especificada a uma realização explicativa (explicação *erfüllende*); e,
- iii. a uma “objetificação sintetizadora (*zusammenfassende Vergegenständlichung*) da experiência explicada” (1917, p. 19[10]), que pode então ser refletida e trabalhada.

Primeiro, encontro a tristeza do outro, apreendida diretamente em sua postura, em sua expressão facial ou em suas lágrimas, que me são dadas perceptivelmente; com base nessa apreensão, acabo explicando a experiência, o humor, etc., que levou o outro a experimentar a tristeza, e eu mesmo, experiencialmente, preencho os detalhes necessários; finalmente, a experiência explicada é dada a mim como a experiência de outro sujeito, e assim “me encara” como um objeto intencional adequado (1917, p. 19[10]; p. 51[34]).

Stein descreve a segunda etapa “como estando no eu estrangeiro e explicando sua experiência revivendo-a” (1917, p. 51[34]). É importante ressaltar que, como Stein mantém em sua crítica a Lipps, não devemos entender isso de uma forma que comprometa a distinção *self*/outro pressuposta na empatia e resulte em uma unificação ou fusão afetiva com o outro (*Einsfühlung*) (1917, p. 22-23[13-14]; p. 27-29[16-18]). Ao reencenar empaticamente as experiências do outro, estou “ao lado” do outro (“*bei ihm*”), mas nunca “unificado com” (*eins mit*) ela (1917, p. 28[16]).

No entanto, Stein sustenta que a compreensão empática adequada das experiências do outro requer um terceiro passo e, a esse respeito, seu relato não é totalmente diferente do de Lipps. Pois é somente com o terceiro passo, a “objetificação sintetizadora”, que a tristeza do outro é novamente dada a mim como um objeto intencional propriamente dito, e sobre o qual posso eventualmente refletir (1917, p. 51[34]).

Uma questão importante que permanece não abordada por Stein é se devemos interpretar os passos explicativos, objetivantes e reflexivos dois e/ou três como alguma forma de imaginação ou tomada de perspectiva imaginativa. Stein em nenhum lugar caracteriza explicitamente qualquer um dos dois como imaginação

(ao contrário de Adam Smith, por exemplo); a única dica que temos para esse efeito é que, ao descartar a noção de empatia de Scheler (1913/1926) como "percepção interna" (*innere Wahrnehmung*), ela sugere o uso, se é que de todo, "intuição interna" (*innere Anschauung*), já que esta última noção capturaria a não originalidade das experiências estrangeiras, bem como a das próprias experiências lembradas, antecipadas e imaginadas (1917, p. 51[34]). Presumivelmente, Stein segue Husserl, que acredita que poderíamos preencher imaginativamente a experiência empatizada, mas não necessariamente temos que fazer isso (semelhante ao caso de outras "intenções vazias"). (Para análises detalhadas deste processo de três etapas, consulte DULLSTEIN, 2013; SHUM, 2012; SVENAEUS, 2016 e 2018; para uma descrição processual alternativa frequentemente ignorada, mas interessante, das diferentes etapas do processo empático de Stein, consulte STEIN, 1920/1924, p. 149-175).

O que está, de qualquer forma, fora de dúvida é que nenhuma das etapas empáticas acarreta simulação no sentido de Lipps ou no de relatos padrões de simulacionistas contemporâneos. (Para um teórico da simulação neolippsiano, no entanto, que se aproxima do relato de Stein, ver STUEBER, 2006; cf. JARDINE, 2015.)

O relato multidimensional de Stein atribui à empatia o poder de compreender não apenas as disposições e motivações de outra pessoa, mas também o contexto social do nexos motivacional de uma pessoa, bem como seu caráter pessoal (1917, p. 132-134 [114-116]; ver JARDINE, 2015; TAIPALE, 2015a, b; JARDINE; SZANTO, 2017). Além disso, Stein argumenta que a empatia – precisamente nos casos em que a vida experiencial do outro é marcadamente diferente da nossa – (epistemicamente) contribui para a "constituição da própria individualidade" (1917, p. 134[116]) e para a "autoavaliação". A razão é que

não apenas aprendemos a nos transformar em objetos (...) por empatia com estruturas pessoais de composição diferente, nos tornamos claros do que não somos, do que somos mais ou menos do que os outros. (1917, p. 134[116])

(3) Distinguir a empatia: Stein não apenas rejeita as teorias de simulação lippsianas, mas também rejeitaria uma compreensão neolippsiana de empatia que ultimamente ganhou muita aceitação, ou seja, a visão de que a empatia envolve uma forma de compartilhamento afetivo. De acordo com uma versão proeminente deste relato, empatia

- i. é em si um estado afetivo e especificamente aquele que envolve, entre outras características,
- ii. uma certa "semelhança interpessoal", ou seja, alguma semelhança ou isomorfismo relevante entre o estado afetivo do sujeito e o do alvo de empatia, e
- iii. uma forma de "cuidado" com o estado afetivo do outro, que o aproxima do que se costuma chamar de simpatia (embora não se reduza a simpatia) (ver JACOB, 2011; DE VIGNEMONT; JACOB, 2012; DE VIGNEMONT; SINGER, 2006).

Na verdade, podemos encontrar recursos no trabalho de Stein para desenvolver, como Svenaeus (2018) sugere, uma noção de empatia "sensual" e "emocional", e a empatia, pelo menos tipicamente, tem alguma "base sensual" (cf. 1920/1924, p. 164–165; 1917, p. 108[92], p. 127[109]). E, no entanto, não há nada que sugira que devemos caracterizar a empatia Steiniana geralmente como um "sentimento", mesmo se alguém fosse distinguir sentimentos (não intencionais) de emoções (intencionais), como Svenaeus, embora de maneiras diferentes como Stein propõe (Ver, STEIN, 1917, p. 117[98]). Em vez disso, de acordo com Stein, precisamos distinguir adequadamente a base sensual, os componentes perceptuais e cognitivos mais complexos da compreensão empática, bem como a empatia que capta as emoções de outra pessoa e a empatia que se apega, digamos, às motivações ou atitudes doxásticas de outra pessoa.

Além disso, Stein e seus colegas fenomenologistas têm o cuidado de não confundir empatia com outras formas de compromissos interpessoais e coletivos – sejam eles baseados em empatia (como simpatia, intencionalidade coletiva, sentimento de companheirismo ou emoções compartilhadas) ou formas não-baseadas em empatia, pré-intencionais ou subpessoais de intersubjetividade (como mimetismo ou contágio emocional). Dito isso, há vários pontos de concordância entre Stein e o relato da empatia emocional. Em particular, três pontos devem ser considerados:

- a. Stein certamente não contradiria o ponto levantado por Svenaeus de que a empatia do tipo emocional facilita a simpatia. No entanto, não há nada que indique em Stein que apenas a postura empática afetivamente equilibrada em relação ao outro (o que

Svenaeus (2018) chama de "empatia sensual") ou empatia com uma emoção do outro (o que ele chama de "empatia emocional") resultará em um simpático sentir-com.

b. Stein provavelmente também concordaria que "compartilhar" o estado emocional dos outros, no sentido de revivê-lo afetivamente, pode aumentar nossa compreensão do outro. No entanto, novamente, a compreensão empática não requer necessariamente tal compartilhamento. Além disso, referir-se a reviver (afetivamente) as emoções de outra pessoa como "compartilhar" esvazia indevidamente as formas conjuntas – ou formas-“nós” – de compartilhamento emocional. Isso nos leva ao ponto final,

c. É certamente verdade que Stein reconhece várias formas de intencionalidade-“nós”, incluindo as experienciais e emocionais (ver), e ela também sustenta que o último pressupõe necessariamente alguma forma de empatia (ver ZAHAVI, 2014, 2015). Mas isso apenas reitera o ponto de que as duas formas de se relacionar com os outros não são idênticas.

2.4. Intencionalidade coletiva e ontologia social

A contribuição de Stein para a filosofia da sociabilidade vai muito além de sua investigação das relações interpessoais ou empáticas. Embora a empatia seja uma base necessária para qualquer forma de sociabilidade, certamente não é suficiente para todas as formas de estar junto. Assim, em seus dois livros, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaft* (1922) e *Eine Untersuchung über den Staat* (1925), Stein discute uma gama complexa de entidades e fatos sociais e os mecanismos que os constituem. Inicialmente, Stein segue seus contemporâneos fenomenológicos (SCHELER, 1916/1926), bem como psicólogos sociais anteriores (LE BOM, 1895) e sociólogos (TÖNNIES, 1887/1935; SIMMEL, 1908; LITT, 1919) na distinção de três "tipos gerais de socialização" (*Vergesellschaftung*) (1922, p. 110[130]): a "massa" ou "multidão" (*Masse*), "sociedade" (*Gesellschaft*) e "comunidade" (*Gemeinschaft*) (1922, p. 230-246[283-295]; ver Szanto no prelo).

Mas Stein não apenas adiciona a isso sua análise sistemática do estado (1925) (ver), em seu tratado sobre “Indivíduo e Comunidade” (1922), ela oferece uma análise fenomenológica refinada sem precedentes da vida cognitiva, experiencial, intencional, volitiva, afetiva e moral das comunidades em geral. Antes de elaborar a natureza das comunidades, vamos demarcá-la brevemente da multidão e das sociedades ou associações.

Grosso modo, as multidões são formações sociais *ad-hoc* e temporárias, caracterizadas principalmente pela imitação automática da expressão emocional e do comportamento uns dos outros. Estes eventualmente convergem, não por estarem centrados em um objetivo comum ou por compartilhar intenções coletivas, mas pelo assim chamado “contágio” “psíquico” ou emocional (1922, p. 148-159[175-191]). Normalmente, os indivíduos nem mesmo estão cientes da psicodinâmica em jogo. Isso os torna propensos ao “contágio em massa” e a “sugestão em massa” (STEIN, 1922, p. 201-212[241-261]).

Em nítido contraste com as multidões estão os dois principais “tipos de convivência” (1925, p. 5[2]): a sociedade, com suas várias formas de associações institucionais, e a comunidade. Ambas envolvem o que hoje é geralmente chamado de “intencionalidade coletiva” (JANKOVIC; LUDWIG, 2017). Embora não sejam exclusivas e tipicamente venham em “formas mistas”, existem diferenças cruciais entre as duas: as formações sociais são associações essencialmente instrumentais de indivíduos que se tratam “como objetos”; ao passo que, nas comunidades, os indivíduos se encontram “como sujeitos” e como “vivendo uns com os outros” (1922, p. 111[131]; cf. p. 236-243[283-291]). Em associações, os indivíduos são unidos por interesses comuns, mas muitas vezes puramente egoístas, e buscam seu objetivo comum por meio de um planejamento “racional” e “mecanicista”. Em contraste, as comunidades estão ligadas pelo “vínculo de solidariedade” (ibid.). Isso significa que os membros estão “abertos” (*geöffnet*) uns para os outros e “permitem que as atitudes e avaliações uns dos outros penetrem uns nos outros e desenvolvam sua influência mútua uns sobre os outros”. Assim, a solidariedade não é um vínculo “estático”, mas deve ser mantida dinamicamente (1922, p. 177-178[194]).

Para Stein, a solidariedade necessária para a vida comunitária é baseada na experiência. Os membros de uma comunidade só podem constituir uma verdadeira comunidade de solidariedade se estiverem unidos pelas chamadas “experiências comunitárias” (*Gemeinschaftserlebnisse*) e, em conjunto, constituírem um chamado “supra-individual” (*überindividuell*) ou “fluxo comunitário de experiências” (*Erlebnisstrom der Gemeinschaft*) (1922, p. 112-122[133-145]). Essa corrente tem suas próprias

leis motivacionais e psíquicas-causais (1922, p. 140-148[167-175]) e seu próprio poder vital (1922, p. 167-174[201-210]).

Comunidades, de acordo com Stein, podem compartilhar intenções e volições e realizar ações conjuntamente (1922, p. 159-163[191-196]). Além disso, as comunidades também podem “se sentir juntas”, ou seja, compartilhar emoções. Mais além, as comunidades podem compartilhar valores (1922, p. 189-191[226-228]) e são “movidas por motivos comuns” (1922, p. 178[215]). Seus membros podem assumir “posturas avaliativas e práticas” (*Stellungnahmen*) que pertencem à comunidade (1922, p. 176-179[211-214], p. 244[292]). Eles podem até mesmo se envolver em práticas coletivas de imaginação (1922, p. 126-127 [147-148]; cf. SZANTO, 2017). E eles carregam, embora apenas em um sentido restrito (veja abaixo), “responsabilidade comum” (1922, p. 162-163[195]; ver SZANTO, 2015b). Finalmente, as comunidades até exibem certas capacidades e virtudes intelectuais (por exemplo, tendo um *esprit* distinto) (1922, p. 188-189[225-226]) e, de fato, como Stein discute em detalhes, portar uma certa “personalidade” ou “traços de caráter” pessoais (1922, p. 199[238]; p. 219-221[262-264]; p. 227-236[272-283]).

Para Stein, então, as comunidades podem exibir os mesmos tipos de experiências intencionais que os indivíduos podem e podem ser atribuídas às mesmas características espirituais, axiológicas, psíquicas e, de fato, pessoais. A fim de ver a implicação total desta afirmação ousada e, em particular, a dimensão genuinamente coletiva das experiências comunitárias, considere o seguinte exemplo:

- a. Eu sinto empatia ou simpatia por seu luto por seu filho morto.
- b. Eu (individualmente/pessoalmente) lamento por nosso filho.
- c. Eu, como pai, lamento por nosso filho.
- d. Nós, pais, lamentamos por nosso filho.

Em (a), temos uma relação interpessoal fundada na empatia, sem nenhuma forma de compartilhamento (ver seção 2.3). Em (b), há um objeto intencional compartilhado, mas nenhuma experiência de relacionamento compartilhada com ele. Com (c), estamos nos aproximando do fenômeno, mas ainda temos apenas um objeto compartilhado e o que pode ser chamado de “identificação social”, em que a experiência de um indivíduo é em certo sentido afetada pelo fato de que ele se concebe como um membro de um grupo.

No relato de Stein, as experiências comunitárias são experiências no sentido de (d). Stein oferece um relato multidimensional de experiências comunitárias. Seguindo três aspectos centrais dos atos intencionais, tornou-se costume distinguir o conteúdo ou objeto, o sujeito e as descrições de modo da intencionalidade coletiva (ver SCHWEIKARD; SCHMID, 2013). Uma característica distintiva do relato de Stein é que ela se recusa a localizar a sede do compartilhamento em qualquer uma dessas três dimensões isoladamente. Em vez disso, ela investiga suas interconexões. Além do mais, ela oferece uma elaboração dos mecanismos responsáveis por unir as experiências individuais em um fluxo comum e suas várias interconexões dentro desse fluxo. Especificamente, Stein discute a natureza distintamente coletiva de

1. objetos supra-individuais;
2. os atos intencionais coletivos dirigidos a esses objetos e seu compartilhamento;
3. o conteúdo irredutivelmente comunitário das experiências coletivas; e
4. a natureza e os mecanismos subjacentes à sua integração em um fluxo comum de experiências.

Vamos elaborá-los por sua vez:

(1) Objetos supra-individuais: O primeiro requisito para experiências coletivas é bastante simples; como Stein coloca,

a essência da vida comunitária (*reside*) precisamente no fato de que os sujeitos não se dirigem uns aos outros, mas em conjunto voltados para uma objetividade (*einem Gegenständlichen zugewendet*). (1922, p. 225[270])

Isso delimita a gama de estados experienciais possivelmente compartilhados: apenas experiências que têm objetos intencionais podem ser compartilhadas. No que diz respeito às experiências afetivas, apenas aqueles que avaliam objetos, eventos, etc. com propriedades avaliativas podem ser compartilhados, viz. sentimentos intencionais (por exemplo, tristeza, alegria, medo, etc.), humores e sentimentos (por exemplo, convicção, confiança, admiração). Sentimentos puramente sensoriais (por exemplo, dor, prazer sensorial ou excitação corporal), ligados à localização corporal sentida do indivíduo e sem objetos intencionais extracorpóreos, não podem

ser compartilhados (1922, p. 137-139[163-165]). No entanto, como veremos, às comunidades podem de fato ser atribuídos sentimentos vitais e poder de vida psíquico e espiritual próprios.

(2) Atos intencionais coletivos: A segunda característica distintiva das experiências comunitárias para Stein é o que pode ser chamado de dupla-direção da intencionalidade coletiva. Primeiro, há o foco intencional comum sobre o objeto supra-individual compartilhado. Em segundo lugar, em cada experiência comunitária, os membros individuais instanciam uma “intenção sobre a experiência comunitária” (*Intention auf das Gemeinschaftserlebnis*) (1922, p. 116[137]). Por exemplo, quando estamos de luto juntos, minha experiência não é apenas sobre ou dirigida a “nossa perda”, mas, ao mesmo tempo, sobre o fato de nós compartilharmos a experiência da perda.

(3) Conteúdo comunitário: O fato de as intenções individuais serem dirigidas conjuntamente ao mesmo objeto significa também que eles têm um “conteúdo de experiência comunitária” (*Gehalt des Gemeinschaftserlebnisses*) (1922, p. 116[137]): “uma unidade de sentido”. (1922, p. 117[138]). O sentido unitário não exclui, entretanto, variações individuais refinadas no conteúdo experiencial. Tudo o que é exigido dos indivíduos é que suas experiências tenham o mesmo “núcleo de sentido” (*Sinnkern*) (1922, p. 117[136-137]; p. 138-139[164-165]). Isso permite uma “coloração experiencial” individual “múltipla” (*Erlebnisfärbung*) (1922, p. 113[134f.], p. 115[136]). Por outro lado, as experiências dos indivíduos são igualmente influenciadas pelo fato de não terem a respectiva experiência de forma privada, mas precisamente como membros ou “em nome da” (1922, p. 114[134]) comunidade. Este “feedback recíproco” (*Rückwirkung*; 1922, p. 132[157]) ou coloração do pessoal pelo comunal pode ser mais bem compreendido de forma contrafactual: os indivíduos não teriam as (mesmas) experiências que têm se não fossem membros de uma determinada comunidade, ou se não houvesse comunidade (em algum momento ou outro). E há uma dimensão normativa para essa unidade: a intencionalidade compartilhada tem condições de realização que são determinadas pelo que é uma resposta intencional apropriada, dado (a) o objeto intencional específico e (b) a comunidade específica em jogo (ver SZANTO, 2015a):

A intenção de concretizar a experiência comunal pode ser realizada muito mais amplamente do que a intenção de fazer justiça ao que é exigido pelo objeto – nos casos em que o conteúdo da experiência comunitária fica consideravelmente aquém do que é exigido dela. Por outro lado, o conteúdo da experiência individual pode se aproximar muito do que é exigido pelo objeto supra-individual e, no entanto,

de forma alguma precisa coincidir com o conteúdo da experiência comunitária. Isso pode ser o caso porque (...), por exemplo, o evento em questão (...) pode ser avaliado erroneamente por membros individuais quanto ao seu significado para a comunidade. (...) (nesse caso há) divergência dos conteúdos individuais em relação aos conteúdos coletivos pretendidos (...). (1922, p. 116-117[137-138]).

(4) Fluxo comunitário de experiências: E quanto ao sujeito das experiências comunitárias e o notório fluxo de experiências comunitário em que as experiências individuais dos membros estão inseridas? Para começar, observe que o fluxo comunal é baseado na "contribuição" com a qual as experiências individuais "fornecem" (1922, p. 138[164-165]; ver também p. 119[141], p. 121-122[143-145]); não existe acima e além dessas contribuições. "Contribuição" não deve ser entendida como uma espécie de empilhamento ou agregação somativos de experiências individuais (ver também KREBS, 2020): "a relação entre experiências individuais e comunitárias é constituição, não soma" (1922, p. 122[144]). Além disso, Stein nos avisa para não interpretar mal sua noção de "sujeito comunal" (*Gemeinschaftssubjekt*) como se houvesse algum "dono" supra-individual, ou algum "superego": "Um sujeito-comunidade, como análogo do ego puro, não existe" (ibid.). Da mesma forma, sempre há também uma pluralidade de correntes experienciais supra-individuais, que não se unem em uma única corrente comunal constituída por alguma "super-comunidade" ou a comunidade inteira de todos os seres conscientes. (1922, p. 139-140[165-166]).

Agora, o fluxo supra-individual não deve ser confundido com uma consciência coletiva. Pois a consciência é mais um fenômeno constituinte do que constituído; seguindo Husserl, Stein sustenta que a consciência constituinte – a "corrente fundamentalmente constituinte" de experiências (*letztkonstituierender Fluß*) – é essencialmente egóica e *ipso facto* de natureza individual (1922, p. 118-119[140-141]). Consequentemente, a corrente comunal é como uma corrente constituída, constituída pelos "egos puros" do indivíduo. E ainda, nas experiências comunitárias, os respectivos sujeitos da experiência e a "personalidade individual" dos membros são modificados de certa forma e impactados pela própria experiência comunitária. Em termos do sujeito modificado das experiências comunais, devemos assumir uma certa "personalidade coletiva" (*Gesamtpersönlichkeit*; 1922, p. 114[135], ver também p. 227[272]). Uma boa maneira de entender essa afirmação é considerar a distinção entre o "sujeito ôntico" e o "fenomenal" das experiências compartilhadas (SCHMID, 2009: 65ss.). Enquanto o sujeito fenomenal da corrente comunal é comunal, seus portadores ônticos são os membros individuais (1922, p. 114[134]).

(Isso certamente não deve implicar que Stein sustenta que toda constituição, e em particular a constituição dos valores e objetos compartilhados, ou o mundo da vida, é redutível a processos individuais. Muito pelo contrário: como virtualmente todos os fenomenólogos, Stein enfatiza a importância de constituição intersubjetiva, que é realizada precisamente por comunidades de indivíduos agindo em conjunto; 1922, p. 139-140 [165-166].)

Grandes partes do tratado de Stein são dedicadas a especificar ainda mais a "estrutura" das experiências comunitárias (1922, p. 112-122[133-145]), os "elementos" que ela contém (como imaginações, atos categóricos, sentimentos intencionais, etc.) (1922, p. 122-139[145-165]), os mecanismos que integram as experiências individuais na corrente comunal unificada (1922, p. 139-147[165-175]; p. 159-163[191-196]) e, finalmente, sua própria vida pessoal, psíquica e espiritual (1922, p. 163-199[196-238]) (ver também BURNS, 2015; CAMINADA, 2015). Grosso modo, o fluxo comunal tem uma coerência interna temporalmente estruturada, com seus próprios mecanismos "associativos", "motivacionais" e "causais" que unem as experiências individuais em uma "integração" experiencialmente coerente (1922, p. 141-147[167-175]). As experiências também afetam umas às outras por "causação psíquica" e "volitiva" (1922, p. 159-163[191-196]). Consequentemente, a corrente comunal exhibe seus próprios sentimentos de vida, bem como força vital, psíquica e espiritual (1922, p. 145-147[172-175]; p. 167-185[201-203]). As comunidades podem ser mais ou menos produtivas, energizadas, etc., dependendo da contribuição da força vital dos indivíduos participantes. Por sua vez, a força vital comunal retroalimenta a força vital dos indivíduos (ver MÜLLER, 2020).

Embora a vida mental e psíquica dos indivíduos (incluindo suas atitudes, força vital) seja influenciada de várias maneiras – e de fato, em sua identidade social, ou como membros de uma comunidade co-determinada – pela vida comunitária, sua autonomia (afetiva e moral) a psicologia nunca é "flanqueada" ou "anulada" (PETTIT, 1993) pela comunidade (1922, p. 234[280], p. 247[296], p. 224-227[268-271]). Assim como eles nunca perdem sua "distinção individual" (1922, p. 226[271]), os indivíduos nunca são "limpos" de sua responsabilidade (moral) por seus atos individuais ou comunitários pela comunidade. A responsabilidade comunal para Stein não "suspende" simplesmente a responsabilidade individual (1922, p. 162-163[194-196]; p. 225[269]). Assim, apesar das aparências ocasionais em contrário, que podem resultar de noções enganosas, como um "personagem", ou "personalidade da comunidade" (1922, p. 227[272]), o relato de Stein sobre comunidade evita qualquer forma problemática de coletivismo (ver SZANTO, 2015b no prelo).

Em conclusão, o relato de Stein sobre a intencionalidade coletiva é de contínuo interesse para a paisagem contemporânea. Em particular, ela oferece um meio-termo entre a Scylla de relatos metodologicamente individualistas ou reducionistas e a Caribdis de relatos coletivistas ou fusionais (por exemplo, SCHMID, 2014; KRUEGER, 2016) de experiência compartilhada. Ao mesmo tempo, ela especifica diferentes tipos e camadas de compartilhamento experiencial, suas dimensões normativas e os vários mecanismos (intencionais, cognitivos, afetivos etc.) responsáveis por integrá-los.

3. Ontologia fenomenológica e antropologia filosófica

3.1 A Questão do ser

Após sua conversão em 1922, Stein mergulhou na filosofia cristã, especialmente São Tomás de Aquino, traduzindo *De Veritate* (STEIN, 2008a, b). Tendo "encontrado um lar no mundo do pensamento de Tomás de Aquino" (STEIN, 1931, p. 4[3]), mas permanecendo fiel à fenomenologia, ela procurou integrar a fenomenologia com o tomismo, o que ela fez de uma forma original, conectando o conceito de espírito de Husserl (*Geist*) com o Deus cristão pessoal. Husserl parte do ponto de vista transcendental do ego meditador, a posição de Tomás de Aquino é o realismo ingênuo. Stein, portanto, criticou a filosofia transcendental husserliana por buscar estabelecer a objetividade a partir da subjetividade (1993, p. 33[32]). Além disso, sua ontologia fenomenológica ofereceu uma alternativa cristã ("Ser infinito") à descrição de Heidegger do ser como finitude. A ontologia de Stein é encontrada principalmente em *Potency and Act* (1931) e em *Finite and Eternal Being* (1950/2006), ambos os quais contêm discussões originais sobre essência (*Wesen*) e sobre ser (*Sein*) que merecem um exame mais completo sobre e contra os relatos de Heidegger ou Conrad-Martius.

Stein define a ontologia como a ciência das "formas básicas do ser e dos seres" (2000c, p. 161[182]). Em concordância com Tomás de Aquino e Husserl, ela sustenta que os conceitos ontológicos podem ser descobertos pelo "raciocínio lógico" (1931, p. 17[22]). Ela começa com a distinção de Husserl entre ontologias formais e materiais. A ontologia formal, para Stein, considera o ser simplesmente como "ser", aquilo que é. Assim, chega-se à noção formal de "algo que é" ou apenas

“algo” (1931, p. 22[28]). A ontologia formal, para Stein, seguindo Husserl, estuda princípios formais como “ato”, “potência”, “objeto”, “indivíduo” e assim por diante. A ontologia formal identifica verdades conceituais a priori como: “apenas um todo perfeitamente simples pode ser absolutamente real” (1931, p. 38[52]). Stein identifica três formas ontológicas fundamentais: “objeto” (*Gegenstand*), “o que é” (*Was*), e “ser” (*Sein*; 1931, p. 99[147]). Stein distingue entre a espécie e o indivíduo concreto. Entidades individuais têm “*thisness*” ou *haeccitas* (1931, p. 29 [39]). Invocando Dun Scotus, Stein fala de *haeccitas* e da “essência individual” (*Einzelwesen*; 1950/2006, p. 79[81]), conceito que ela também encontra em Husserl. Paradoxalmente, existe uma essência responsável por algo ser um indivíduo, um “este” particular. As coisas têm uma “possibilidade de essência” (*Wesensmöglichkeit*, STEIN, 1950/2006, p. 80[83]), a capacidade de atualizar sua natureza. Para Stein, a partir da consideração do próprio ser e não-ser, pode-se apreender a noção de realidade (atualidade) e possibilidade e então argumentar a favor da possibilidade de realidade (atualidade) plena como é encontrada no ser divino.

Para Stein, “Deus é puro espírito e o arquétipo de todo ser espiritual” (2003, p. 127[153]). A essência do ser divino é ser “tri-pessoal” (1950/2006, p. 352). Deus é “Ser-em-pessoa, na verdade o Ser-em-três-Pessoas” (1950/2006, p. 307[359]). Além disso, o espírito em geral é “vida superabundante, difusiva” (1950/2006, p. 351[380]). A vida do espírito como tal é um “movimento” não espacial (1931, p. 117[169]). O espírito é ativo e dinâmico e o ser divino é “um movimento de dentro para fora (...) um ser gerador (...) eterno autodesenho e autocriação” (*Sich-selbst-schöpfen*; 1950/2006, p. 300[351]). Todas as formas de espírito possuem “interioridade” (*Innere*; STEIN, 1950/2006, p. 307[360]) e “sai de si mesmo”. O espírito, como tal, tem um poder de “autoformação” (*Gestaltungskraft*; 1931, p. 122[175]) e sua essência é ser de “doação a si mesmo”. Espírito, para Stein, então, é “ser-em-si” (*Sein in sich selbst*), “para si” e “de si mesmo” (*a se*). Todos os outros seres espirituais são fundados neste espírito divino e aí têm seus “arquétipos” (*Urbilder*; 1950/2006, p. 307[360]). Em última análise, todas as formas de espírito formam uma unidade.

Stein defende a realidade das essências. Uma essência não é apenas um nome, mas um nome é a expressão de uma essência. Os conceitos são invenções humanas; as essências não (1950/2006, p. 62[66]). A formação de conceitos é baseada na apreensão das essências (STEIN, 1950/2006, p. 72[73]). O ser das essências, entretanto, é ineficaz e potencial. O que é real ou atual é o indivíduo. O exemplo de essência de Stein é “alegria”. A alegria torna-se atual e eficaz por causa de sua essência, que é atemporal (1950/2006, p. 91[95]). Existe a alegria de um

indivíduo. Não existe no mundo real “alegria em geral” (1950/2006, p. 75[76]); no entanto, a alegria tem uma “essencialidade” (*Wesenheit*; 1950/2006, p. 77[78]) que a define e a distingue de outras emoções. Stein afirma que as essências pertencem a objetos (por exemplo minha alegria), mas “essencialidades” são ideais e são independentes de objetos (por exemplo, alegria como tal) (1950/2006, p. 72[73]). Um objeto sem essência é impensável (1950/2006, p. 77[78]).

Stein, seguindo Husserl e Scheler, distingue entre a essência genérica ou universal de um ser humano (a “espécie” – o que todos os humanos têm em comum) e as essências individuais de cada ser humano. Partindo explicitamente de Tomás de Aquino, Stein defende o conceito da essência do indivíduo, a diferenciação dos indivíduos por meio da matéria espiritual e a ideia do “desdobramento” ou “florescimento” (*Entfaltung*; 1931, p. 139[209]) da alma a partir de seu núcleo ou semente. Em *Finite and Eternal Being*, Stein discute a “essência individual” (*individuelles Wesen*) de Sócrates (1950/2006, p. 142[157]), uma forma determinada distinta da forma geral e específica de ser-humano. A forma de Sócrates se desdobra em possibilidades específicas contidas em sua essência bastante determinada. O verdadeiro Sócrates pode ser diferente do homem representado por Platão. “Ser-Sócrates” e “ser-o-platônico-Sócrates” são essências distintas, diferentes “formas” possíveis de desdobramento do que Sócrates é (1950/2006, p. 142-143[157-158]). A essência se desdobra em suas faculdades e capacidades (posteriormente denominadas de “potencialidade”). Stein distingue entre “desdobramento” (*Entfaltung*) e “desenvolvimento” (*Entwicklung*). Uma pessoa se desdobra a partir de uma essência que já existe. Desenvolvimento refere-se a outros tipos de movimento, incluindo a ideia darwiniana de evolução, com a qual Stein (e também Scheler) estava amplamente familiarizada e que ela discutiu em sua antropologia.

Stein ainda distingue entre “espécies” (entendidas como as “formas” de Tomás de Aquino que são categorias permanentes e inalteráveis (2000c, p. 151[173]), e o que ela chama, seguindo Husserl, de “tipos”. Os tipos podem variar dentro dos limites definidos pela espécie. Uma única pessoa pode exemplificar muitos tipos, por exemplo, por idade, *status* social, etc. Stein afirma que cada entidade – de uma planta a um animal ou ser humano – tem uma “forma” interna (*Gestalt*) que a determina para que se torne o que é – assim como as sementes individuais se tornam faias ou abetos (2000c, p. 32[130]).

O sujeito é o “portador de vida espiritual” (1931, p. 87[124]). A intencionalidade é o ser do espírito subjetivo (1931, p. 85[121]), ou seja, constitui o espírito subjetivo enquanto tal. Existem dois lados do ser espiritual: “ser iluminado” (*durchleuchtet*)

e “estar aberto” (*geöffnet*) (1931, p. 104[154]). Inteligibilidade (*intelligibilitas*) é “ser iluminado” (1931, p. 84[123]). “Conhecimento é algo próprio do ser espiritual” (1931, p. 111[165]), mas o espírito não pode ser apenas conhecimento; também deve ter livre-arbítrio (STEIN, 1950/2006, p. 341[402]). Stein afirma já no *Beiträge* que o espírito é abertura (1922, p. 296[295-296]); ver também 1950/2006, p. 307-308[360]: abertura para um mundo objetivo, que é experimentado; e abertura para a subjetividade alheia, o espírito alheio. Em *Potency and Act*, ela afirma que

estar aberto para si mesmo e para o que é outro é a forma mais elevada e, portanto, também a mais adequada de espírito, à qual todos os outros seres espirituais retornam. (1931, p. 175[255])

“Estar aberto” significa ser capaz de se envolver com o que é diferente de si mesmo, se posicionar contra isso, se voltar para tal intencionalmente. (1931, p. 175 [254])

Os conceitos de Stein de florescimento, desdobramento e abertura são cruciais para a compreensão de seu “essencialismo” em relação ao gênero ou sexo, como discutiremos em abaixo.

3.2. A natureza das pessoas

Stein preocupou-se com a natureza da “pessoa” desde o início de sua carreira, inspirada por seus professores Stern, Husserl e Scheler. Em *Empathy*, ela defende a “constituição” da pessoa em experiências emocionais; sentimentos “anunciam atributos pessoais” (STEIN, 1917, p. 117[99]), ao passo que meras sensações corporais não (ver). Pessoas são unidades e, de fato, instanciam valor; e cada pessoa é correlacionada a um “mundo-valor” (*Wertwelt*; 1917, p. 136[108]). Seu *Beiträge* de 1922 estendeu sua discussão sobre pessoas, desenvolvendo uma ontologia em camadas do corpo, da alma e do espírito, e discutindo seu conceito de “força vital” em detalhes (ver). Em seus trabalhos posteriores, Stein incorpora seu relato fenomenológico da vida consciente em uma concepção da pessoa mais metafísica tomista, mas também existencial.

Stein concorda com Scheler que uma pessoa é “sensível a valores” ou “trópica de valores” (*werthhaftig*; 1922, p. 190[227]) e tem “permeabilidade para valores em geral” (1922, p. 190[227]). As pessoas são intrinsecamente dependentes de valores, reconhecedores de valores e seres produtores de valores: “vemos o que uma pessoa é quando vemos em que mundo de valor ela vive” (1922, p. 190[227]). O amor, por exemplo, é uma apreensão do valor da pessoa amada. As emoções têm o maior efeito na forma interna do eu (1931, p. 260[381]). As emoções revelam a realidade em sua “totalidade e em sua peculiaridade” (2000c, p. 87[96]). A pessoa é em parte constituída por meio de emoções; uma pessoa não emotiva é, para Stein, uma impossibilidade. As emoções, além disso, nos permitem compreender outras pessoas como seres de valor (ver também seção 2.2 e seção 2.3).

Seguindo Husserl, Stein afirma que a pessoa se atualiza em seus atos exclusivamente pessoais, sejam atos autodirigidos, como tomar uma decisão firme, ou se expressar criativamente, ou atos dirigidos por outros, como prometer, perdoar, que reconhecem outras pessoas como pessoas). Atos espirituais são atos que as pessoas dirigem umas às outras como pessoas (algo também encontrado em *Ideas II* de Husserl). A pessoa inteira, entretanto, não se esgota em nenhum desses atos (1931, p. 260[381]), mas eles brotam do “âmago” da pessoa. Uma pessoa tem uma profundidade além de seus atos. Ter “profundidade” é uma característica da alma humana (1931, p. 266[390]). A alma pode receber algo na profundidade que lhe é apropriada; tem “recepção de profundidade” (*Tiefen-Aufnahme*, STEIN, 1931, p. 255[391]).

Stein também afirma que os seres humanos são “seres no mundo” (2000c, p. 155[177]). As pessoas são integradas nos mundos espirituais tanto materiais quanto imateriais (1931, p. 147[221]): “O ser dos seres humanos é um composto de corpo, alma e espírito” (1950/2006, p. 310[363]). Os humanos são necessariamente corporificados; a alma está “ligada à matéria” (*stoffgebunden*; 1950/2006, p. 321[377]). Os espíritos humanos mostram “estar amarrados ao corpo” (*Leibgebundenheit*; 1950/2006, p. 333[392]). Seguindo Aristóteles, ela afirma que o corpo recebe sua vitalidade por meio da alma (2000c, p. 86[94]). Para Stein, a alma é o princípio de formação, animação, nutrição e reprodução. Além disso, a alma cresce principalmente a partir de sua natureza afetiva; A alma é condicionada pelo corpo, mas o espírito também pode condicionar e conter as emoções. Em humanos, o espírito depende dos sentidos para sua atividade natural. “A alma não pode viver sem receber” (STEIN, 1950/2006, p. 318[373]). As pessoas humanas como espíritos são intencionalmente influenciadas e formadas “de cima” (ou seja, por motivações puramente espirituais) e também “de baixo” (1950/2006, p. 310[364]), ou seja, de impulsos corporais. O

espírito surge de um “fundo escuro”, uma “profundidade obscura” (1950/2006, p. 310[364]).

Para Stein, a alma não é estática e completa, mas está evoluindo e se desenvolvendo (STEIN, 2000c, p. 85-6[94]), cumprindo suas capacidades inatas. É uma “raiz” viva (*Wurzel*) cujas capacidades inatas devem ser ativadas. O ser humano se atualiza nos atos que advêm de sua subjetividade. A existência diária comum condiciona a alma e o espírito (STEIN, 2000c, p. 89[98]; 1931, p. 261[383]). Os humanos podem reprimir ações e moldá-las. Stein afirma que a alma tem sua própria “abertura” interior (1931, p. 266[390]): abertura para outros sujeitos, mas também, seguindo Scheler em particular, abertura para o valor. A alma, porém, deve estar aberta aos valores para recebê-los (1922, p. 193[230]). A alma é mais importante do que o ego puro:

O ego puro é (era), por assim dizer, apenas o portal através do qual a vida de um ser humano passa em seu caminho das profundezas da alma para a lucidez da consciência. (1950/2006, p. 420[501])

As pessoas são totalidades ou totalidades psíquicas que devem ser abordadas como tais. “Todo eu é único” (*Jedes Ich ist Einmaliges*, 1950/2006, p. 294[343]) com sua própria “peculiaridade” (*Eigentümlichkeit*), que é incomunicável, embora também tenha um “*quid*” que compartilha com outros egos. Todo ser humano possui uma “singularidade irrepetível” (2000c, p. 161[182]). No ego humano, existe um contraste entre a “vida do ego” e “ser” (1950/2006, p. 296[345]). O ego é “transparente” (*durchsichtig*) para si mesmo (1950/2006, p. 296[345]). Para Stein, cada pessoa é um ego, mas nem todo ego é uma pessoa. Uma pessoa deve estar ciente de si mesma e pode haver egos (por exemplo, egos animais) que não têm essa autoconsciência e transparência. Nesse sentido, ser pessoa requer um certo grau de desenvolvimento da autoconsciência.

Stein sustentou ao longo de seu trabalho que cada ser humano tem um “núcleo” pessoal individual (*Kern der Person*, ver 1931, p. 122[183]; *Persönlichkeitskern*; 1922, p. 80[92]) que permanece inalterado e contém potencialidades que podem ser atualizadas. Para o núcleo pessoal, Stein baseou-se em Teresa de Ávila (“castelo da alma”, *die Seelenburg*, STEIN, 1950/2006, p. 315[370]), João da Cruz, Max Scheler e Hedwig Conrad-Martius. A pessoa “se desenvolve” ou “amadurece”, mas o núcleo pessoal nunca é completamente “revelado ou revelável” (1931, p. 139[200]). Este núcleo pode ser conhecido diretamente apenas por Deus. Apenas atualizamos

parte disso em nossas vidas finitas, mas, em contraste com Heidegger, na verdade somos esse núcleo mais profundo. Nosso ser possui uma totalidade que nossa vida finita não esgota.

As propriedades de caráter da pessoa são suas capacidades de apreensão de valores, e nelas o núcleo se desdobra para fora (*entfaltet sich in ihnen nach außen*; 1922, p. 193[231]). A gentileza como um traço de caráter não se mostra apenas em ações amáveis; uma pessoa pode ser gentil mesmo que não chegue a fazer ações gentis (1922, p. 193[231]). Nem tudo na pessoa vem do âmago. Algumas experiências são “próprias do eu” (*ichlich*), enquanto outras são “estranhas ao eu” (*ichfremd*; 1931, p. 129[186]). Aqui, Stein baseia-se fortemente em Husserl. Existem traços emocionais e outros traços sencientes que são “indiferentes” ao âmago (1922, p. 191-92[228-29]). As impressões externas não penetram profundamente em minha alma e têm pouco envolvimento pessoal (1931, p. 128[185]). O mesmo som pode passar por mim, mas se estou concentrado, pode me perturbar e me irritar (1931, p. 130[187]). Ele penetra em minha pessoa e me afeta interiormente. Existem “profundidades do eu” (1931, p. 129[186]; também discutido em *Empathy* (1917) e *Beiträge* (1922) (ver seção 2.1 e seção 2.2) As pessoas vivem em diferentes dimensões de profundidade (1931, p. 130[188]). Quanto mais a pessoa vive nas profundezas, mais seu núcleo se desdobra. Stein distingue não apenas entre “superfície” e “profundidade” do *self*, mas também entre centro e periferia. Posso estar me concentrando e abrir uma janela para respirar, mas não me percebo fazendo isso. Penetrar as coisas com compreensão é um trabalho profundo e é uma “conquista da vontade” (1931, p. 131[190]).

Stein se apropriou da noção de “vida” (*Leben*) de Husserl, Scheler, Dilthey e Bergson. O desenvolvimento da pessoa continua ao longo da vida, mas a pessoa não cessa após a morte (1931, p. 140[202]). A pessoa entra na eternidade “como aquilo em que se tornou” (*was sie geworden ist*; 1931, p. 135[195]). Em nosso sentimento mais íntimo de estarmos vivos, permanecemos os mesmos – da criança ao adulto e à velhice (1931, p. 2[21]).

4. Pensamento político e feminista

4.1 Filosofia do Estado

O tratado de Stein, *An Investigation Concerning the State* (1925), completa sua preocupação com a realidade social (1917–1925). O objetivo do livro é fornecer uma determinação “ôntica” do estado como forma de sociabilidade. A questão norteadora que Stein se propõe a responder é qual “tipo de convivência de sujeitos” é distintivo do estado.

De acordo com Stein, o estado não pode ser baseado apenas na “sociedade” ou na “comunidade”. Ao contrário das sociedades ou associações, um estado não pode ser trazido à existência por qualquer ato de intencionalidade coletiva ou “volição”. Entidades políticas, fundadas unicamente em tais associações racionais, seriam na melhor das hipóteses quase-estados “artificiais”, permanentemente em perigo de dissolução, como os territórios artificiais desenhados em mapas de potências coloniais (1925, p. 81[107]). Stein pretende mostrar que os estados serão “peculiarmente vazios e esquemáticos” se não estiverem, em um sentido ou outro, baseados em formas comunais de convivência (1925, p. 32[37]). No entanto, nenhuma “comunidade de pessoas” – seja um “povo” ou “folk” etnicamente definido ou alguma outra comunidade cultural fundada em valores ou línguas compartilhadas – é uma condição necessária ou suficiente para constituir um estado. Assim, Stein argumenta tanto contra o contratualismo clássico à la Rousseau, Locke ou Hobbes (1925, p. 40[51]), que afirma uma criação racional, mas decisória do Estado (*Schöpfung kraft eines Willküraktes*), e contra as concepções tradicionalistas de alguma emergência orgânica de um Estado. Para Stein, não há “isso ou aquilo” aqui: embora os estados possam ser factualmente “fundados” em uma comunidade ou sociedade, o estado não é constituído por nenhum dos dois (1925, p. 7-9[4-6]). A “força gravitacional (de um estado) repousa sobre si mesma” (1925, p. 81[108]). Menos metaforicamente, um estado se constitui por seu próprio ato soberano e contra as concepções tradicionalistas de alguma emergência orgânica de um estado.

A tese central do livro, então, enfoca a “equivalência de estado e soberania” (1925, p. 17[16]). A soberania não é apenas “a *conditio sine qua non* do estado” (1925, p. 51[66]), mas também a sua natureza definidora. Um estado é essencialmente uma “esfera de poder soberana” (*Herrschaftssphäre*) com seu próprio “poder governante (*Staatsgewalt*)”. Especificamente, a soberania de um

estado é um poder (auto) constitutivo, instituindo não apenas o estado como tal, mas também sua lei ou direitos (*Recht*). Portanto, “o estado e a lei ganham vida ao mesmo tempo” (1925, p. 48[62]). Um estado tem, portanto, o “direito exclusivo de instituir leis” (*Recht, Recht zu setzen*) e determina a esfera de pessoas (e formas específicas de seu comportamento) a quem essas leis se aplicam (1925, p. 34[40]).

Stein gasta uma parte considerável do tratado especificando a natureza dos direitos e da lei em jogo. Em particular, ela diferencia entre direito positivo e puro, direitos subjetivos, naturais, humanos e civis, discute a função do estado na interpretação, aplicação ou adjudicação de direitos, bem como o *status* legal e ontológico de si mesmo como um sujeito de direito (1925, p. 40[51], p. 56-73[73-96]). Baseando-se em Reinach (1913), ela primeiro distingue “lei pura” e “lei positiva”. A lei pura é atemporal e se aplica universalmente “em todos os tempos e para todos os povos” (1925, p. 33[39]); ao passo que o direito positivo é criado por decisões espontâneas e, portanto, pode variar sócio-historicamente. Com base nesta distinção, Stein argumenta que, “onde não há ideia de um direito positivo, a ideia de um estado não pode (...) nem ser apreendida” (1925, p. 64[84]).

Mas em que sentido é o estado, como entidade soberana, o originador (*Urheber*) de seus próprios direitos e poderes (positivos) e em que sentido é um “sujeito de direito” unitário (*Rechtssubjekt*) em si mesmo? A essência da discussão complexa e um tanto ambivalente de Stein (1925, p. 52-62[68-83]) é que “ser um estado significa ser um sujeito de direitos” (1925, p. 119[172]), ou seja, no sentido de uma “pessoa jurídica”. Pessoas jurídicas são pessoas apenas em um sentido derivado; elas derivam sua capacidade de realizar “atos livres”, de pessoas (naturais) de pleno direito (1925, p. 37[46]). O estado, então, é a

entidade não pessoal, o sujeito para o qual todos os direitos (individuais), na medida em que são de origem legal-positiva, apontam como seu originador final. (1925, p. 59[77])

Por outro lado, Stein aplica sua explicação da intencionalidade coletiva (ver seção 2.4) à teoria do estado como uma “pessoa coletiva” (*Kollektiv-Person*). Um pressuposto fundamental é que o estado só pode ser um sujeito soberano unitário

se há um sentido em que se pode afirmar que é, em totalidade (*als Ganzes*), autor (*Urheber*) de seus

próprios atos. (1925, p. 37[46])

O estado, como sujeito coletivo de direito, representa indivíduos e comunidades, o que empodera indivíduos, associações ou instituições a agirem em nome do estado. Mas eles só podem agir em nome do Estado se, por sua vez, forem “oferecidos” para fazê-lo (*angetragen*) e, portanto, legitimados pelo próprio Estado (1925, p. 38[47]). Além disso, os indivíduos e as comunidades devem reconhecer ou identificar (*anerkennen*) a auto instituição do estado e seus poderes executivos e legislativos.

Com sua análise detalhada da soberania do estado e o funcionamento específico de seu estado de direito, Stein contribui de uma forma original para tentativas posteriores – e muito diferentes – de esclarecer o conceito de estado: em particular, a definição de política de Carl Schmitt em termos de soberania única do estado e capacidade de liderar a guerra (SCHMITT, 1932), e o relato de Hannah Arendt sobre o papel dos estados-nação na integração de pluralidades de indivíduos e comunidades em um único corpo político, ou seja, por sua – sempre vulnerável – soberania para estabelecer e fazer cumprir o estado de direito (por exemplo, em ARENDT, 1951).

Stein também discute o valor ético e as possíveis obrigações morais do Estado, bem como seu papel “como portador de eventos históricos”. Para Stein, o estado não tem nenhum valor ético adequado; em vez disso, os valores só podem ser atribuídos às suas comunidades subjacentes (1925, p. 111[152]). Consequentemente, o Estado não pode ser um sujeito ético (1925, p. 119[172]). A razão é que os valores e a obrigação de realizá-los ou facilitá-los só podem ser “reconhecidos em atos de sentimento” (ver também seção 2.2); “O estado não é capaz de tal reconhecimento (*Kenntnisnahme*) e, em particular, incapaz de sentir” (ibid.). Em última análise, então, o estado pode agir livremente e, de fato, permanecer um estado legítimo ou legítimo, sem dar qualquer consideração às normas éticas. No entanto, isso não exclui que, por meio de representantes individuais do estado, o estado permaneça “em contato” com o domínio moral e seja afetado por demandas éticas.

Contra a tradição idealista alemã, Stein argumenta que a ideia ética do estado não reside no desenvolvimento histórico da liberdade individual (1925, p. 122[177]); a liberdade não pode “se desenvolver”, mas é dada ou não e, na melhor das hipóteses, só pode ser assegurada pelo estado. Em vez disso, o único papel ético do estado reside na “formação de uma sensibilidade” para valores espirituais e éticos positivos e na facilitação da liberdade de realizar esses valores, ou a “criação

de cultura" (1925, p. 124-125[181]). Isso ressoa parcialmente com a famosa frase de Arendt de que "a liberdade é a *raison d'être* da política" (ARENDT, 1961, p. 146). No entanto, e é aqui que Arendt e Stein se separariam, o estado tem apenas um papel facilitador, mesmo que seja o mais poderoso historicamente, em "realizar valores" – que é o próprio "sentido da história" (1925, p. 126[184]). Para Stein, não há nada na natureza ôntica do estado que poderia exigir eticamente este papel.

4.2 Sobre a natureza e educação das mulheres

Os escritos de Stein sobre a natureza da mulher (Stein 2000c) são consistentes com sua antropologia geral. Feminista dedicada desde a juventude, ela estava ciente da "grande convulsão cultural" (2000c, p. 133[152]) da qual participava, seguindo as sufragistas na Inglaterra e movimentos semelhantes na Alemanha. Ela defendeu vigorosamente o direito das mulheres de entrar em todas as profissões e ramos da educação, sem exceção (2000c, p. 132[105]). Ela rejeitou as descrições das mulheres como "o sexo mais fraco" (2000c, p. 136[157]) e defendeu sua capacidade de trabalhar em empregos fisicamente exigentes. Mas as mulheres também tinham conhecimentos especiais e deveriam, por exemplo, estar envolvidas na formulação de leis que afetassem mulheres ou crianças. Stein fez campanha pessoalmente para que as mulheres fossem admitidas no ensino superior, especialmente para a habilitação exigida para o ensino universitário. Como educadora feminina no internato dominicano em Speyer, ela escreveu sobre a natureza, o *status* e a vocação das mulheres. A maioria de seus discursos públicos foi dada à Associação de Professores de Mulheres Católicas.

Stein criticou o desenvolvimento unilateral das mulheres na sociedade contemporânea (2000c, p. 87[96]). A demanda por igualdade às vezes significa que a natureza única das mulheres é negligenciada ou minimizada. Stein criticou as sufragistas do início do século XX, que, em seu objetivo de estabelecer a igualdade entre homens e mulheres, foram levadas a negar a distinção da natureza feminina (2000c, p. 2[254]). As mulheres têm vocações naturais para serem esposas e mães, mas também possuem outros talentos: científicos, técnicos, artísticos e assim por diante. Todos devem ser nutridos. Ela reconheceu que as mulheres de seu tempo tinham "o duplo fardo dos deveres familiares e da vida profissional" (2000c, p. 26[54]), o que desafiava a possibilidade de realização pessoal.

As mulheres são essencialmente diferentes dos homens. Para Stein, a relação da alma com o corpo das mulheres é diferente da do homem; a alma da mulher está mais intimamente ligada ao corpo (2000c, p. 86[95]). Além disso, as mulheres têm vidas emocionais mais profundas e completas (2000c, p. 87[96]); assim, as mulheres têm um papel político-social crucial como educadoras da humanidade. Stein insiste que toda educação deve levar em conta a natureza específica da mulher (2000c, p. 141[162]), sua espiritualidade específica. Ela afirma que, enquanto os homens podem ser abstratos, as mulheres estão mais interessadas na totalidade concreta: “a abstração em todos os sentidos é alheia à natureza feminina” (2000c, p. 19[45]). Além disso, as mulheres são orientadas exclusivamente para a dimensão pessoal – algo que pode ser uma virtude ou um defeito. As mulheres têm uma sensibilidade única aos valores morais. As mulheres também vivem mais intensamente por meio de seus corpos (2000c, p. 86[95]). Mas existe o perigo de o corpo controlar a alma. Stein, seguindo Tomás de Aquino, argumenta que a alma é a forma do corpo, e como homens e mulheres têm corpos diferentes, eles devem ter tipos diferentes de almas (2000c, p. 18[45]). Não é o caso, como alguns sustentam, que homens e mulheres diferem apenas em corpos e que suas mentes não são afetadas por essa diferença (2000c, p. 162[183]). Os homens, para Stein, se concentram em suas próprias preocupações, as mulheres se concentram principalmente nos outros.

Stein discutiu o significado de “profissão” (*Beruf*) e “vocação” (*Ruf*), discussões que também encontramos no Husserl posterior. Para Stein, a essência de toda educação é religiosa. Homens e mulheres são chamados, em primeira instância, por Deus. Ela defende a profissão religiosa especificamente para mulheres – uma vocação “sobrenatural”, que exige graça. Confiar a alma a Deus liberta as mulheres religiosas de seu fardo; a participação na vida divina é “libertadora”. Na verdade, ela apoiou a ideia de que as mulheres casadas poderiam praticar sua vocação religiosa (2000c, p. 92[102]). Em discursos públicos, Stein até abordou o tópico contencioso das mulheres padres (2000c, p. 76-77[83]). A Igreja contemporânea, afirmou Stein, precisa de “energias femininas” (2000c, p. 77[83]), e não há dogma que impeça a ordenação de mulheres (2000c, p. 77, 139[83, 160]).

Stein também endossa o relato tradicional da mulher como servidora e obediente ao cônjuge que a protege (2000c, p. 19[46]). Cada alma é única (STEIN, 2000c, p. 80[88]). No entanto, existem também diferentes “tipos” (*Arten*) de “alma feminina”. Enquanto ela reconhece que a relação histórica entre os sexos (desde a queda bíblica) tem sido de senhorio e escravidão (2000c, p. 67[72]), Stein defende a diferença essencial entre homens e mulheres (testemunhado, ela acredita, no

Gênesis história de Adão e Eva). Masculino e feminino são iguais no sentido de que ambos foram feitos à imagem de Deus. Para ela, o protótipo para os homens era Jesus, para as mulheres era Maria (2000c, p. 176[198]). No entanto, ela estava ciente de que "a juventude moderna proclamou seus direitos sexuais" (2000c, p. 130[149]) e acreditava ser urgente que os católicos tivessem uma abordagem ampla da sexualidade para responder a essas demandas (2000c, p. 131[150]). Portanto, a educação sexual deve ser fornecida na escola para meninos e meninas (2000c, p. 131[150]).

Em resumo, Stein tinha opiniões firmes sobre as naturezas específicas das mulheres e dos homens. Mas o papel da mulher não se limita a ser cuidadora dos jovens e "companheira" do homem. As mulheres possuem talentos específicos que podem contribuir para a vida social e pública de diversas formas, a partir de sua individualidade. Ela também considerou que as mulheres eram por natureza não apenas atores públicos, mas também tinham uma responsabilidade específica pelas crianças. Além disso, as mulheres estavam mais em sintonia com sua vida afetiva e a expressão máxima de sua essência estava no amor que se doava. Assim, ela acreditava no *status* igual, mas complementar de homens e mulheres.

5. Espiritualidade e trabalhos teológicos

O profundo interesse de Stein pela espiritualidade foi iniciado por sua leitura do *Book of Her Life* de Teresa de Ávila, mas se aprofundou por meio de sua leitura de Tomás de Aquino, São João da Cruz, John Henry Newman e Dionísio, o Areopagita. O estudo de Tomás de Aquino a convenceu de que era possível servir a Deus e também fazer trabalho intelectual, e ela combinou sua espiritualidade com esforços intelectuais. Ela escreveu vários estudos místicos, mais notavelmente *Science of the Cross* (STEIN, 2003). *Science of the Cross* estuda o misticismo de João da Cruz, sua busca pela unidade espiritual e sua devoção ao amor. Stein se envolve em uma meditação pessoal sobre o simbolismo da cruz e da noite (o símbolo dominante em João da Cruz, STEIN, 2003, p. 31[38]). A noite é algo natural, invisível e sem forma, mas não é o nada (2003, p. 32[39]); é como um antegoço da morte (2003, p. 32[40]). Para Stein, "a noite denota as trevas profundas da fé" (1950/2006, p. 35[27]). A noite mística não vem de fora, mas de dentro (2003, p. 34[41]). Somente sentindo o peso da cruz se pode aprender a "ciência da cruz" (*scientia crucis*) que está "enterrada na alma como uma semente" (2003, p. 5[9–10]). A alma deve ser

educada para conhecer a Deus e o lado espiritual do ser humano deve desligar-se dos sentidos (2003, p. 95[115]). A rendição a Deus na fé torna-nos espíritos puros, livres de todas as imagens e, portanto, nas trevas (2003, p. 97[118]). A “contemplação das trevas” é a escada secreta para Deus.

Uma das publicações póstumas de Stein foi um ensaio acadêmico, “*Ways to Know God*”, (em STEIN, 1993) sobre o místico cristão, Pseudo-Dionísio o Areopagita. Para Stein, a teologia mística de Dionísio não é uma disciplina científica, mas uma maneira de falar sobre Deus. Assim como a percepção sempre aponta para além de si mesma, da mesma forma nossa experiência do mundo aponta para além de si mesma, para sua fonte divina (1993, p. 27[99]). Este mundo é a base da teologia natural. Deus é o “teólogo primário” (*Ur-Theologe*; 1993, p. 27[100]) e toda a criação é sua teologia simbólica. A teologia afirmativa é baseada na analogia *entis*; a teologia negativa é baseada na dessemelhança entre as criaturas e Deus. Para Stein, a teologia negativa “sobe na escala das criaturas” para descobrir que em cada nível Deus não é encontrado lá: “Nós nos aproximamos de Deus negando o que ele não é” (1993, p. 19[88]).

Mas Stein defende a liberdade humana: “a alma tem o direito de tomar decisões por si mesma” (2003, p. 134[161]). Ela estava ciente de que muito poucas pessoas vivem em suas profundezas interiores e menos ainda de fora de suas profundezas interiores (2003, p. 132[159]). Em seu *Ways to Stillness*, ela escreveu: “Cada um de nós está perpetuamente no fio da navalha: de um lado, o nada absoluto; de outro, a plenitude da vida divina” (1987, p. 12).

6. Conclusão

A publicação de 27 volumes de *Edith Stein Gesamtausgabe* confirmou Stein como uma filósofa independente, criativa e altamente produtiva, que fez contribuições originais em tópicos tão diversos como a individualidade e a apreensão dos outros em empatia, intencionalidade coletiva e experiências compartilhadas, emoções e valores, a natureza do estado, a educação das mulheres e os direitos das mulheres e a natureza do ser e essência. Stein não estava apenas em uma discussão crítica com seus contemporâneos, incluindo filósofos como Pfänder, Scheler, Reinach ou Husserl, psicólogos como Lipps, Münsterberg ou Stumpf e sociólogos como Tönnies, Litt ou Simmel, mas seu trabalho também abriga ricos recursos conceituais, metodológicos e sistemáticos que são de relevância contínua

para uma série de debates filosóficos e interdisciplinares recentes. Enquanto em seus primeiros escritos Stein buscou análises fenomenológicas detalhadas, em seus trabalhos posteriores ela se engajou na metafísica, mas também na antropologia filosófica e teológica e no misticismo. Integrando a fenomenologia eidética e a metafísica tomista, Stein finalmente desenvolveu uma nova descrição sistemática da vida social que é o produto das ações de pessoas livres e individuais, cujas experiências e volições estão enraizadas em cognições, bem como em emoções e que podem atingir o nível de vida racional e comunitária que é aberto à possibilidade de uma transcendência, elevando o homem para além da sua finitude.

Referências

Ao longo deste artigo, as traduções inglesas consultadas, que muitas vezes são enganosas e às vezes totalmente errôneas, ou deixam de fora noções relevantes por completo, foram modificadas. Sempre que relevante, os termos originais em alemão são mencionados entre parênteses e *italico*. Sempre que possível, são fornecidas referências em alemão e inglês: a primeira referência é à paginação da edição alemã das obras coletadas de Stein (*Edith Stein Gesamtausgabe*, ESGA, 27 volumes, Freiburg, Basel, Wein: Herder), seguida de referências em quadrados colchetes para as traduções em inglês nos *Collected Works of Edith Stein* (CWES, Washington, DC: Publicação ICS).

A. A obra de Edith Stein (alemão e inglês)

- 1917, **Zum Problem der Einfühlung**. Reimpresso ESGA, Vol. 5, 2008. Traduzido como *On the Problem of Empathy*, Waltraut Stein (trad.), CWES, Vol. 3, 1989.
- 1922, **Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften**. Reimpresso ESGA, Vol. 6, 2010. Traduzido como *Philosophy of Psychology and the Humanities*, Mary Catherine Baseheart e Marianne Sawicki (trad.), CWES, Vol. 7, 2000.
- 1925, **Eine Untersuchung über den Staat**. Reimpresso ESGA, Vol. 7, 2006. Traduzido como *An Investigation Concerning the State*, Marianne Sawicki (trad.), CWES, Vol. 10, 2006.
- 1920/1924, **Einführung in die Philosophie**. Reimpresso ESGA, Vol. 8, 2004.
- 1929, “Husserls Phänomenologie und die Philosophie des heiligen Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung”, em **Festschrift Edmund**

- Husserl zum 70.** Geburtstag gewidmet, (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 10), Ergänzungsband, Halle: Max Niemeyer, 315–338.
- 1931, **Potenz und Akt:** Studien zu einer Philosophie des Seins. Reimpresso ESGA, Vol. 10, 2005. Traduzido como Potency and Act: Studies toward a Philosophy of Being, Walter Redmond (trad.), CWES, Vol. 11, 2009.
- 1950/2006, **Endliches und Ewiges Sein.** Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Anhang: Martin Heideggers Existenz-philosophie & Die Seelenburg. Reimpresso ESGA, Vols. 11–12, 2006. Traduzido como Finite and Eternal Being. An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being, Kurt F. Reinhardt (trad.), CWES, vol. 9, 2002.
- 1985, **Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge.** Reimpresso ESGA, Vol. 1, 2002. Traduzido como Life in a Jewish Family: An Autobiography, 1891–1916, Josephine Koeppel (trad.), CWES, Vol. 1, 1986.
- 1987, **Wege zur inneren Stille**, W. Herbstrith (ed.), Aschaffenburg: Kaffke.
- 1993, **Erkenntnis und Glaube**, Freiburg: Herder, 1993. Traduzido como Knowledge and Faith, Walter Redmond (trad.), CWES, Vol. 8, 2000.
- 2000a, **Selbstbildnis em Briefen I.** 1916 bis 1933, ESGA, Vol. 2. Traduzido como Self Portrait in Letters, 1916–1942, Josephine Koeppel (trad.), CWES, Vol. 5, 1993.
- 2000b, **Selbstbildnis em Briefen II:** 1933 bis 1942, ESGA, Vol. 3
- 2000c, **Die Frau.** Fragestellungen und Reflexionen, ESGA, Vol. 13. Traduzido como Essays on Woman, Freda Mary Oben (trad.), Lucy Gelber e Romaeus Leuven (eds), CWES, Vol. 2, primeira edição de 1986, segunda edição, revisada, 1996.
- 2001a, **Selbstbildnis em Briefen I:** Briefe an Roman Ingarden, ESGA, Vol. 4. Traduzido como Self-Portrait in Letters: Letters to Roman Ingarden, Hugh Candler Hunt (trad.), CWES, Vol. 12, 2014.
- 2001b, **Bildung und Entfaltung der Individualität**, ESGA, Vol. 16
- 2003, **Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz**, ESGA, Vol. 18. Traduzido como The Science of the Cross, Josephine Koeppel (trad.), CWES, Vol. 6, 2002.
- 2004a, **Der Aufbau der menschlichen Person.** Vorlesung zur philosophischen Anthropologie, ESGA, Vol. 14

- 2004b, **The Hidden Life: Essays, Meditations, Spiritual Texts**, Waltraut Stein (trad.), L. Gelber e Michael Linssen (eds), CWES, Vol. 4
- 2008a, **Thomas von Aquin: Über die Wahrheit 1**, ESGA, Vol. 23
- 2008b, **Thomas von Aquin: Über die Wahrheit 2**, ESGA, Vol. 24
- 2010, “Freiheit und Gnade” und weitere Texte Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie (1917 bis 1937), **ESGA**, Vol. 9.

B. Outras Referências e Literatura Secundária

- ARENDT, Hannah, 1951, **The Origins of Totalitarianism**, edição revisada e ampliada, New York: Harcourt, 1973.
- ARENDT, Hannah, 1961, “What is Freedom?” em seu livro **Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought**, New York: Viking Press.
- ALFIERI, Francesco, 2014 [2015], **La presenza di Duns Scoto no pensiero di Edith Stein**. La questione dell'individualità. Traduzido como **The Presence of Duns Scotus no Pensamento de Edith Stein: The Question of Individuality**, George Metcalf (trad.), (Analecta Husserliana 120), Cham: Springer International Publishing, 2015. doi: 10.1007 / 978-3-319- 15663-7
- BARON-COHEN, Simon, 1995, **Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind**, Cambridge, MA, London: MIT Press.
- BASEHEART, Mary Catharine, 1966, “On Educating Women: The Relevance of Stein”, **Continuum**, 3 (1): 197–207.
- BASEHEART, Mary Catharine, 1989, “Edith Stein's Philosophy of Woman and of Women's Education”, **Hypatia**, 4 (1): 120–131. doi: 10.1111 / j.1527-2001.1989.tb00871.x
- BASEHEART, Mary Catharine, 1992, “Edith Stein's Philosophy of Community”, **The Personalist Forum**, 8 (1): 163–173.
- BASEHEART, Mary Catharine, 1997, **Person in the World: Introduction to the Philosophy of Edith Stein**, (Contribuições para a Fenomenologia 27), Dordrecht: Kluwer. doi: 10.1007 / 978-94-017-2566-8
- BETSCHART, Christof, 2009, “Was ist Lebenskraft? **Edith Steins erkenntnistheoretische Prämissen em Psychische Kausalität** (Teil 1)”, *Edith Stein Jahrbuch*, 15: 154-183.
- BECKMANN-ZÖLLER, Beate e Hanna Gerl-Falkovitz (eds.), 2006, **Die “unbekannte” Edith Stein: Phänomenologie Und Sozialphilosophie**, (Wissenschaft Und Religion 14), Frankfurt am Main: P. Lang.

- BEER, Laura Judd, 2016, "Women's Existence, Woman's Soul: Essence and Existence in Edith Stein's Later Feminism", em **Calcagno** 2016b: 35–45. doi: 10.1007 / 978-3-319-21124-4_4
- BELLO, Angela Ales, 2018, "The Role of Psychology Segundo Edith Stein", em **The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology**, por Angela Ales Bello, Giovanni Stanghellini, Matthew Broome, Andrea Raballo, Anthony Vincent Fernandez, Paolo Fusar-Poli, e René Rosfort (eds.), Oxford: Oxford University Press, 19-24. doi: 10.1093 / oxfordhb / 9780198803157.013.2
- BORDEN, Sarah, 2006, "Edith Stein's Understanding of Woman", **International Philosophical Quarterly**, 46 (2): 171–190. doi: 10.5840 / ipq20064623
- BORDEN, Sarah, 2003, **Edith Stein**, London: Continuum.
- BORDEN, Sarah, 2010, **Thine Own Self**. Individuality in Edith Stein's Later Writings, Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- BRENNER, Rachel Feldhay, 1994, "Edith Stein: A Reading of Her Feminist Thought", **Studies in Religion / Sciences Religieuses**, 23 (1): 43-56. doi: 10.1177 / 000842989402300103
- BURNS, Timothy, 2015, "On Being a 'We': Edith Stein's Contribution to the Intentionalism Debate", **Human Studies**, 38 (4): 529–547. doi: 10.1007 / s10746-015-9359-z
- CALCAGNO, Antonio, 2007, **The Philosophy of Edith Stein**, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- CALCAGNO, Antonio, 2014, **Lived Experience from the Inside Out: Social and Political Philosophy in Edith Stein**, Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- CALCAGNO, Antonio, 2016a, "A Place for the Role of Community in the Structure of the State: Edith Stein and Edmund Husserl", **Continental Philosophy Review**, 49 (4): 403–416. doi: 10.1007 / s11007-015-9363-z
- CALCAGNO, Antonio (ed.), 2016b, **Edith Stein: Women, Social-Political Philosophy, Theology, Metaphysics and Public History**, (Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life), Cham: Springer International Publishing. doi: 10.1007 / 978-3-319-21124-4
- CALCAGNO, Antonio, 2018a, "Edith Stein's Challenge to Sense-Making: The Role of the Lived Body, Psyche, and Spirit", em **The Oxford Handbook of the History of Phenomenology**, Dan Zahavi (eds.), Oxford: Oxford University Press.
- CALCAGNO, Antonio, 2018b, "Edith Stein e Gerda Walther: The Role of Empathy in Experiencing Community", em **Luft and Hagengruber 2018**: 3-18. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1_1

- CALCAGNO, Antonio, 2020, "Edith Stein", em **Szanto and Landweer** 2020, 123-132.
- CAMINADA, Emanuele, 2015, "Edith Stein's Account of Communal Mind and Its Limits: A Phenomenological Reading", **Human Studies**, 38 (4): 549–566. doi: 10.1007 / s10746-015-9373-1
- COLLINS, James, 1942, "Edith Stein and the Advance of Phenomenology", **Thought: Fordham University Quarterly**, 17 (4): 685–708. doi: 10.5840 / thinking194217412
- CONRAD-MARTIUS, Hedwig, 1921, **Metaphysische Gespräche**, Halle: Niemeyer.
- CRANE, Tim, 1998, "Intentionality as the Mark of the Mental", em **Current Issues in the Philosophy of Mind**, Anthony O'Hear (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- D'ARMS, Justin e Daniel Jacobson, 2000, "The Moralistic Fallacy: On the 'Appropriateness' of Emotions", **Philosophy and Phenomenological Research**, 61 (1): 65-90. doi: 10.2307 / 2653403
- DAVIES, Martin e Tony Stone (eds.), 1995a, **Folk Psychology: The Theory of Mind Debate**, Oxford: Blackwell.
- DAVIES, Martin e Tony Stone, (eds.), 1995b, **Mental Simulation: Evaluations and Applications**, Oxford: Blackwell.
- DEONNA, Julien e Fabrice Teroni, 2012, **The Emotions: A Philosophical Introduction**, New York: Routledge. doi: 10.4324 / 9780203721742
- DE MONTICELLI, Roberta, 2020, "Values, Norms, Justification and the Appropriateness of Emotions", em **Szanto e Landweer** 2020, 275-287.
- DE VECCHI, Francesca, 2015, "Edith Stein's Social Ontology of the State, the Law and Social Acts: An Eidetic Approach:", **Studia Phaenomenologica**, 15: 303–330. doi: 10.5840 / studphaen20151516
- DE VIGNEMONT, Frédérique e Pierre Jacob, 2012, "What Is It like to Feel Another's Pain? **", **Philosophy of Science**, 79 (2): 295-316. doi: 10.1086 / 664742
- DE VIGNEMONT, Frederique e Tania Singer, 2006, "The Empathic Brain: How, When and Why?", **Trends in Cognitive Sciences**, 10 (10): 435–441. doi: 10.1016 / j.tics.2006.08.008
- DULLSTEIN, Monika, 2013, "Direct Perception and Simulation: Stein's Account of Empathy", **Review of Philosophy and Psychology**, 4 (2): 333–350. doi: 10.1007 / s13164-013-0139-2
- DRUMMOND, John J., 2018, "Emotions, Value, and Action", em **Parker and Quepons** 2018: 4-25.

- FARKAS, Katalin, 2009, "Not Every Feeling is Intentional", **European Journal of Analytic Philosophy**, 5 (2): 39-52.
- FETZ, Reto Luzius, Matthias Rath e Peter Schulz (eds), 1993, **Studien zur Philosophie von Edith Stein**, (Phänomenologische Forschungen 26/27), Freiburg, Munique: Alber
- GALLAGHER, Shaun, 2008, "Direct Perception in the Intersubjective Context", **Consciousness and Cognition**, 17 (2): 535–543. doi: 10.1016 / j.concog.2008.03.003
- GALLESE, Vittorio e Alvin I. Goldman, 1998, "Mirror Neurons and the Simulation Theory of Mind-Reading", **Trends in Cognitive Sciences**, 2 (12): 493–501. doi: 10.1016 / S1364-6613 (98) 01262-5
- GALVANI, Martina, 2018, "The Role of the Intellectual in the Social Organism: Edith Stein's Analysis Between Social Ontology and Philosophical Anthropology", em **Luft e Hagengruber 2018**: 75–84. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1_6
- GOLDIE, Peter, 2000, **The Emotions: A Philosophical Exploration**, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0199253048.001.0001
- GOLDMAN, Alvin I., 2006, **Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading**, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0195138929.001.0001
- GORDON, Robert M., 1995, "Sympathy, Simulation, and the Impartial Spectator", **Ethics**, 105 (4): 727–742. doi: 10.1086 / 293750
- HANEY, Kathleen, 2000, "Edith Stein: Woman and Essence", em **Feminist Phenomenology**, Linda Fisher e Lester Embree (eds.), (Contributions to Phenomenology 40), Dordrecht: Kluwer, 213–235. doi: 10.1007 / 978-94-015-9488-2_12
- HAGENGROBER, Ruth, 2006, "Sozialphilosophie als, strenge Wissenschaft ': Überlegungen zu Edith Stein und Edmund Husserl", em **Beckmann-Zöller e Gerl-Falkowitz 2006**: 59–72.
- HELM, Bennett W., 2001, **Emotional Reason: Deliberation, Motivation, and the Nature of Value**, Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017 / CBO9780511520044
- HERING, Jean, 1921, "Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee", em **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung**, 4: 495–543.
- HUSSERL, Edmund, 1928, "Die Vorlesungen über das innere Zeitbewusstsein aus dem Jahre 1905", **M. Heidegger** (ed.), Em Jahrbuch für Philosophie und

- phänomenologische Forschung 9: 368-498. (Nova edição: Husserliana X, 1966). Traduzido como *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*, J. Brough (trad.), Dordrecht: Kluwer 1991.
- HUSSERL, Edmund, 1952, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie**. Buch II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana IV), Den Haag: Nijhoff. Traduzido como *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution* R. Rojcewicz e A. Schuwer (trad.). Dordrecht: Kluwer 1989.
- HUSSERL, Edmund, 1973, **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität**. Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905–1920 (Husserliana XIII), Den Haag: Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund, 1994, **Briefwechsel X**, Karl Schuhmann (ed.) em colaboração com Elizabeth Schuhmann, (Husserliana Dokumente 10), Dordrecht: Kluwer.
- JACOB, Pierre, 2011, "The Direct-Perception Model of Empathy: A Critique", **Review of Philosophy and Psychology**, 2 (3): 519-540. doi: 10.1007 / s13164-011-0065-0
- JARDINE, James, 2015, "Stein and Honneth on Empathy and Emotional Recognition", **Human Studies**, 38 (4): 567-589. doi: 10.1007 / s10746-015-9361-5.
- JARDINE, James e Thomas Szanto, 2017, "Empathy in the Phenomenological Tradition", em **The Routledge Handbook of Philosophy of Empathy**, Heidi Maibom (ed.), Nova York: Routledge, 86-97. doi: 10.4324 / 9781315282015
- JANKOVIC, Marija e Kirk Ludwig (eds.), 2017, **The Routledge Handbook of Collective Intentionality**, Nova York: Routledge. doi: 10.4324 / 9781315768571
- KRUEGER, Joel, 2012, "Seeing Mind in Action", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 11 (2): 149-173. doi: 10.1007 / s11097-011-9226-y
- KRUEGER, Joel, 2016, "The Affective 'We': Self-Regulation and Shared Emotions", em **Szanto e Moran** 2016: 263–77.
- KRUEGER, Joel e Søren Overgaard, 2012, "Seeing Subjectivity: Defending a Perceptual Account of Other Minds", **ProtoSociology**, 47: 239-262.
- KREBS, Angelika, 2020, "Love", em **Szanto and Landweer** 2020, 575–588.
- LEBECH, Mette, 2004, "Study Guide to Edith Stein's Philosophy of Psychology and the Humanities", **Yearbook of the Irish Philosophical Society** 2004, 40-76.
- LEBECH, Mette, 2015, **The Philosophy of Edith Stein: From Phenomenology to Metaphysics**, Frankfurt aM: Lang.
- LE BON, Gustave, 1895, **The Crowd: A Study of the Popular Mind**. Nova York: Viking 1960.

- LEMBECK, Karl-Heinz, 1993, "Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marburger Neukantianismus", em **Fetz, Rath e Schulz** 1993: 170–196.
- LESLIE, Alan M., Ori Friedman e Tim P. German, 2004, "Core Mechanisms in 'Theory of Mind'", **Trends in Cognitive Sciences**, 8 (12): 528–533. doi: 10.1016 / j.tics.2004.10.001
- LIPPS, Theodor, 1883, **Grundtatsachen des Seelenlebens**. Bonn: Max Cohen.
- LIPPS, Theodor, 1903, **Grundlegung der Ästhetik**, Hamburgo, Leipzig: Voss.
- LIPPS, Theodor, 1907, "Das Wissen von fremden Ichen", em T. Lipps (ed.), **Psychologische Untersuchungen**, Vol. 1, Leipzig: Engelmann, 694–722. Traduzido como "The Knowledge of Other Egos", Marco Cavallaro (trad.), Em Parker e Quepons 2018: 261–282.
- LIPPS, Theodor, 1909, **Leitfaden der Psychologie**, 3ª edição, Leipzig: Engelmann.
- LITT, Theodor, 1919, **Individuum und Gemeinschaft**. Grundfragen der sozialen Theorie und Ethik, Leipzig, Berlin: Teubner.
- LOTZE, Hermann, 1843, "Leben. Lebenskraft", em H. Lotze: **Kleine Schriften**, Vol. 1, Leipzig, Hirzel, 1885, 139–220.
- LUFT, Sebastian e Ruth Hagengruber (eds.), 2018, **Women Phenomenologists on Social Ontology: We-Experiences, Communal Life, and Joint Action**, (Women in the History of Philosophy and Sciences 1), Cham: Springer International Publishing. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1
- MACINTYRE, Alasdair, 2000, **Edith Stein**. A Philosophical Prologue 1913–1922, London: Continuum.
- MANGANARO, Patrizia, 2017, "The Roots of Intersubjectivity: Empathy and Phenomenology Segundo Edith Stein", em **Empathy: Epistemic Problems and Cultural-Historical Perspectives of a Cross-Disciplinary Concept**, Vanessa Lux e Sigrid Weigel (eds.), Londres: Palgrave Macmillan UK, 271–286. doi: 10.1057 / 978-1-137-51299-4_11
- MAGRÌ, Elisa, 2018, "Stein and the 'Rainbow of Emotions': Empathy and Emotional Experience", em **Parker e Quepons** 2018: 198–212.
- MAGRÌ, Elisa e Dermot Moran (eds.), 2017, **Empathy, Sociality, and Personhood: Essays on Edith Stein's Phenomenological Investigations**, (Contributions To Phenomenology 94), Cham: Springer International Publishing. doi: 10.1007 / 978-3-319-71096-9
- MCALISTER, Linda Lopez, 1993, "Edith Stein: Essential Differences", **Philosophy Today**, 37 (1): 70–77. doi: 10.5840 / philtoday199337134

- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1945, **Phénoménologie de la perception**, Paris: Gallimard. Traduzido como *Phenomenology of Perception*, Donald Landes (trad.), London: Routledge, 2012.
- MORAN, Dermot, 2004, "The Problem of Empathy: Lipps, Scheler, Husserl and Stein", em **Amor amicitiae: On the Love that is Friendship. Essays in Medieval Thought and Beyond in Honor of the Rev. Professor James McEvoy**, Thomas A. Kelly e Phillip W. Roseman (eds.), Bélgica: Peeters.
- MÜHL, Julia, 2018, "Meaning of Individuals Within Communities: Gerda Walther and Edith Stein on the Constitution of Social Communities", em **Luft e Hagengruber** 2018: 19–29. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1_2
- MÜLLER, janeiro de 2020, "Feeling Solidarity", em **Szanto e Landweer** 2020, 532–542.
- MULLIGAN, Kevin, 2010a, "Emotions and Values", em **The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion**, Peter Goldie (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- MULLIGAN, Kevin, 2010b, "Husserls Herz", em **Husserl und die Philosophie des Geistes**, Manfred Frank e Niels Weidtmann (eds.), Berlin: Suhrkamp.
- MULLIGAN, Kevin, 2017, "Thrills, Orgasms, Sadness, and Hysteria", em **Thinking about the Emotions: A Philosophical History**, Alix Cohen e Robert Stern (eds.), Oxford: Oxford University Press, 223–252.
- NICHOLS, Shaun e Stephen P. Stich, 2003, **Mindreading: An Integrated Account of Pretense, Self-Awareness, and Understanding Other Minds**, Oxford: Oxford University Press.
- PAINTER, Corinne M., 2007, "Appropriating the Philosophies of Edmund Husserl e Edith Stein: Animal Psyche, Empathy, and Moral Subjectivity", em **Phenomenology and the Non-Human Animal**, Corinne Painter e Christian Lotz (eds.), (Contribuições a Phenomenology 56), Dordrecht: Springer Netherlands, 97-115. doi: 10.1007 / 978-1-4020-6307-7_8
- PARKER, Rodney KB e Ignacio Quepons (eds.), 2018, **The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 16: Phenomenology of Emotions, Systematical and Historical Perspectives**, New York: Routledge. doi: 10.4324 / 9780429470141
- PETTIT, Philip, 1993, **The Common Mind: An Essay on Psychology, Society, and Politics**, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0195106458.001.0001
- PFÄNDER, Alexander, 1913, "Zur Psychologie der Gesinnungen (I)", em E. Husserl (ed.), **Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung**, Vol. 1, Halle: Max Niemeyer, 325–404.

- PUGMIRE, David, 2005, **Sound Sentiments**: Integrity in the Emotions, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / 0199276897.001.0001
- RATCLIFFE, Matthew, 2020, "Existential Feelings", em **Szanto and Landweer** 2020, 250–261.
- REINACH, Adolf, 1913, "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts." **Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung**, Bd. 1, 685-847. Traduzido como *The apriori Foundations of the Civil Law*, John. F. Crosby (trad.), Frankfurt: Ontos 2012.
- SAWICKI, Marianne, 1997, **Body, Text, and Science**: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein, (*Phaenomenologica* 144), Dordrecht: Kluwer. doi: 10.1007 / 978-94-011-3979-3
- SCHELER, Max, 1913/1926, **Wesen und Formen der Sympathie**, Gesammelte Werke, Vol. 7, Bonn: Bouvier 2005. Traduzido como *The Nature of Sympathy*, P. Heath (trad.), London: Routledge & Kegan Paul, 1954.
- SCHELER, Max, 1916/1926, **Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik**. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern: Francke 1980. Traduzido como *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Manfred S. Frings e Roger L. Funk (trad.), Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973.
- SCHMID, Hans Bernhard, 2009, **Plural Action**: Essays in Philosophy and Social Science, (*Contributions to Phenomenology* 58), Dordrecht: Springer Holanda. doi: 10.1007 / 978-90-481-2437-4
- SCHMID, Hans Bernhard, 2014, "The Feeling of Being a Group: Corporate Emotions and Collective Consciousness", em **Collective Emotions**: Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology, Christian von Scheve e Mikko Salmela (eds.), Oxford: Oxford University Press, 3-16. doi: 10.1093 / acprof:oso / 9780199659180.003.0001
- SCHMITT, Carl, 1932, **Der Begriff des Politischen**, Berlin: Duncker & Humblot 2015.
- SCHUHMANN, Karl, 1993, "Edith Stein und Adolf Reinach", em **Fetz, Rath e Schulz** 1993: 53–88.
- SCHWEIKARD, David P. e Hans Bernhard Schmid, 2013, "Collective Intentionality", em **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (verão de 2013), Edward N. Zalta (ed.). URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/collective-intentionality/>>

- SHUM, Peter, 2012, "Edith Stein and the Problem of Empathy: Locating Ascription and a Structural Relation to Picture Consciousness", **Journal of the British Society for Phenomenology**, 43 (2): 178–194. doi: 10.1080 / 00071773.2012.11006766
- SIMMEL, Georg, 1908, **Soziologie**. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Georg Simmel-Gesamtausgabe, Band 11. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992. Traduzido como *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms*, AJ Blasi, AK Jacobs e M. Kanjirathinkal (trad.), Leiden: Brill.
- SMITH, Joel, 2010, "Seeing Other People", **Philosophy and Phenomenological Research**, 81 (3): 731–748. doi: 10.1111 / j.1933-1592.2010.00392.x
- SPAULDING, Shannon, 2015, "On Direct Social Perception", **Consciousness and Cognition**, 36: 472–482. doi: 10.1016 / j.concog.2015.01.003
- STUEBER, Karsten, 2006, **Rediscovering Empathy**: Agency, Folk Psychology, and the Human Sciences, Cambridge, MA: MIT Press.
- SVENAEUS, Fredrik, 2016, "The Phenomenology of Empathy: A Steinian Emotional Account", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 15 (2): 227–245. doi: 10.1007 / s11097-014-9411-x
- SVENAEUS, Fredrik, 2018, "Edith Stein's Phenomenology of Sensual and Emotional Empathy", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 17 (4): 741–760. doi: 10.1007 / s11097-017-9544-9
- SZANTO, Thomas, 2015, "Collective Emotions, Normativity, and Empathy: A Steinian Account", **Human Studies**, 38 (4): 503–527. doi: 10.1007 / s10746-015-9350-8
- SZANTO, Thomas, 2016, "Collectivizing Persons and Personifying Collectives: Reassessing Scheler on Group Personhood", em **Szanto e Moran** 2016: 296–312.
- SZANTO, Thomas, 2017, "Collective Imagination: A Normative Account", em **Imagination and Social Perspectives**: Approaches from Phenomenology and Psychopathology, Michela Summa, Thomas Fuchs, & Luca Vanzago (eds.), Londres, Nova York: Routledge, 223– 245.
- SZANTO, Thomas, a ser publicado, "Phenomenology and Social Theory", em **The Cambridge Handbook of Social Theory**, Peter Kivisto (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- SZANTO, Thomas e Hilge Landweer (eds.), 2020, **The Routledge Handbook of Phenomenology of Emotion**, (Routledge Handbooks in Philosophy), Nova York: Routledge.

- SZANTO, Thomas e Dermot Moran (eds.), 2015, **Empathy and Collective Intentionality**. The Social Philosophy of Edith Stein, Edição Especial: Estudos Humanos, 38 (4).
- SZANTO, Thomas e Dermot Moran (eds.), 2016, **Phenomenology of Sociality**: Discovering the 'We', New York: Routledge. doi: 10.4324 / 9781315688268
- TAIPALE, Joonas, 2015, "Empathy and the Melodic Unity of the Other", **Human Studies**, 38 (4): 463–479. doi: 10.1007 / s10746-015-9365-1
- TAIPALE, Joonas, 2016, "From Types to Tokens. Empathy and Typification", em **Szanto e Moran** 2016: 143–158.
- TAUBENSCHLAG, Alfredo Carlos, 2014, "The Notion of Soul according to Edith Stein in 'The Structure of the Human Person'", **Teología**, 50 (115): 69–89.
- THONHAUSER, Gerhard, 2018, "Shared Emotions: A Steinian Proposal", **Phenomenology and the Cognitive Sciences**, 17 (5): 997–1015. doi: 10.1007 / s11097-018-9561-3.
- TOGNI, Alice, 2018, "Starting from Husserl: Communal Life According to Edith Stein", em **Luft e Hagengruber** 2018: 61–74. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1_5.
- TÖNNIES, Ferdinand, 1887/1935, **Gemeinschaft und Gesellschaft**. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1991. Traduzido como Community and Civil Society, Jose Harris (ed.), Margaret Hollis (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- TULLIUS, William, 2018, "Edith Stein on Social Ontology and the Constitution of Individual Moral Identity", em **Luft e Hagengruber** 2018: 31–44. doi: 10.1007 / 978-3-319-97861-1_3
- UEMURA, Genki e Alessandro Salice, 2018, "Motives in Experience: Pfänder, Geiger, and Stein", em **Phenomenology and Experience**: New Perspectives, Antonio Cimino e Cees Leijenhorst (eds.), (Studies in Contemporary Phenomenology 18), Leiden: Brill, 129–149. doi: 10.1163 / 9789004391031_010.
- VARGA, Somogy, 2020, "Toward a Perceptual Account of Mindreading", **Philosophy and Phenomenological Research**, 100 (2): 330–401. doi: 10.1111 / phpr.12556.
- VENDRELL FERRAN, Ingrid, 2008, **Die Emotionen**. Gefühle in der realistischen Phänomenologie, Berlin: Akademie.
- VENDRELL FERRAN, Ingrid, 2015a, "Empathy, Emotional Sharing and Feelings in Stein's Early Work", **Human Studies**, 38 (4): 481–502. doi: 10.1007 / s10746-015-9346-4.
- VENDRELL FERRAN, Ingrid, 2015b, "The Emotions in Early Phenomenology", **Studia Phaenomenologica**, 15: 349–374. doi: 10.5840 / studphaen20151518.

- VENDRELL FERRAN, Íngrid, 2017, "Intentionality, Value Disclosure, and Constitution: Stein's Model", em **Magri e Moran** 2017: 65–85. doi: 10.1007 / 978-3-319-71096-9_4.
- ZAHAVI, Dan, 2010, "Empathy, Embodiment and Interpersonal Understanding: From Lipps to Schutz", **Inquiry**, 53 (3): 285–306. doi: 10.1080 / 00201741003784663.
- ZAHAVI, Dan, 2011, "Empathy and Direct Social Perception: A Phenomenological Proposal", **Review of Philosophy and Psychology**, 2 (3): 541–558. doi: 10.1007 / s13164-011-0070-3.
- ZAHAVI, Dan, 2014, **Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame**, Oxford: Oxford University Press. doi: 10.1093 / acprof: oso / 9780199590681.001.0001.
- ZAHAVI, Dan, 2015, "You, Me, and We: The Sharing of Emotional Experiences", **Journal of Consciousness Studies**, 22 (1–2): 84–101.

(III) Hannah Arendt*

Autor: Maurizio Passerin d'Entreves

Tradução: Lúcio Álvaro Marques

Revisão: Águida Assunção e Sá

Hannah Arendt (1906-1975) foi uma das mais importantes filósofas políticas do século XX. Nasceu numa família judia alemã e foi forçada a abandonar a Alemanha em 1933, quando passou a morar em Paris ficando aí por oito anos e trabalhando em diversas organizações de refugiados judeus. Em 1941 emigrou para os Estados Unidos da América e rapidamente integrou-se no círculo de intelectuais de Nova York. Até sua morte em 1975, desempenhou diversos cargos em várias universidades norte-americanas. Tornou-se muito conhecida por duas obras de grande impacto dentro e fora da comunidade académica. A primeira publicada em 1951 – *Origens*

*D'ENTREVES, Maurizio Passerin. Hannah Arendt. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition 2019. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

de Maurizio Passerin d'Entreves pela Stanford Encyclopedia of Philosophy (Edição do outono de 2019), editada pelo Prof. Dr. Edward N. Zalta e publicado com sua autorização.

The following is the translation of the entry on Hannah Arendt by Maurizio Passerin d'Entreves, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arendt/>.

This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/entries/arendt/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

do *totalitarismo* – estuda os regimes nazista e stalinista e gerou um amplo debate sobre a natureza e os antecedentes históricos do fenômeno totalitário. A segunda publicada em 1958 – *A condição humana* – destaca-se pela originalidade da análise filosófica das categorias fundamentais da *vita activa* (o labor, o trabalho e a ação). Elas dessas obras, Arendt publicou ensaios notórios sobre a natureza da revolução, a liberdade, a autoridade, a tradição e a era moderna. Em 1975, quando morreu, ela já havia concluído dois volumes iniciais de sua grande obra da maturidade – *A vida do espírito* – em que analisava as faculdades fundamentais da *vita contemplativa* (o pensar, o querer e o julgar).

1. Esboço biográfico

Hannah Arendt, uma das principais pensadoras políticas do século XX, nasceu em 1906 em Hanover e morreu em Nova York em 1975. Em 1924, depois de concluir seus estudos superiores, foi para a Universidade de Marburg estudar com Martin Heidegger. O encontro com Heidegger, com quem ela teve um breve, mas intenso caso de amor, teve uma influência decisiva em seu pensamento. Após um ano de estudos em Marburg, transferiu-se para a Universidade de Freiburg onde assistiu as conferências de Edmund Husserl durante um semestre. Na primavera de 1926, ela foi para a Universidade de Heidelberg para estudar com Karl Jaspers, filósofo com o qual estabeleceu uma duradoura amizade intelectual e pessoal. Ela doutorou-se com uma tese intitulada *O conceito de amor em Agostinho* (*Der Liebesbegriff bei Augustin* doravante LA²) sob a orientação de Jaspers. Com a ascensão de Hitler ao poder, ela foi forçada a fugir da Alemanha em 1933 e após breve estadia em Praga e Genebra, ela chegou a Paris onde ficou por seis anos (1933-1939), onde trabalhou em diversas organizações para refugiados Judeus. Em 1936, separou-se de seu primeiro marido, Günther Stern, e foi viver com Heinrich Blücher, com quem se casou em 1940. Durante a estadia em Paris, ela continuou a trabalhar na biografia de *Rahel Varnhagen*, que foi publicada apenas em 1957 (doravante RV). Em 1941, forçada a deixar a França, mudou-se para Nova York

² NT: As siglas foram mantidas como indicação das edições alemã e inglesa para facilitar a localização das citações, embora no corpo do texto é justo remeter aos títulos das obras traduzidas para o português.

com seu marido e sua mãe. Em Nova York, rapidamente integrou-se ao influente grupo de escritores e intelectuais reunidos em torno da revista *Partisan Review*. No período pós-guerra, ela lecionou em várias universidades norte-americanas, incluindo Princeton, Berkeley e Chicago, embora estivesse mais estreitamente ligada à New School of Social Research, onde ela lecionou filosofia política até sua morte em 1975. Em 1951, ela publicou *Origens do totalitarismo* (doravante OT), o mais completo estudo sobre os regimes nazista e stalinista que se tornou um clássico, seguido d'*A condição humana* de 1958 (doravante HC), sua mais importante obra filosófica. Em 1961, acompanhou o julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém na condição de repórter para a revista *The New Yorker* e, dois anos depois, publicou *Eichmann em Jerusalém* (doravante EJ), que causou uma profunda polêmica nos círculos judaicos. No mesmo ano, publicou *Da revolução* (doravante OR), uma análise comparada das revoluções norte-americana e francesa. Um número considerável de ensaios foi publicado durante os anos de 1960 até o começo de 1970: uma coleção intitulada *Entre o passado e o futuro* (doravante BPF), uma segunda *Homens em tempos sombrios* (doravante MDT) e uma terceira, *Crises da república* (doravante CR). Até a sua morte em 1975, ela concluiu os dois volumes iniciais sobre *Pensar* e *Querer* de sua maior obra filosófica – *A vida do espírito* – que foi publicada postumamente em 1978 (doravante LM). O terceiro volume, o *Julgar*, permaneceu inacabado, mas alguns apontamentos e notas de leituras foram publicados em 1982 sob o título *Lições sobre a filosofia política de Kant* (doravante LKPP).

2. Introdução

Hannah Arendt foi uma pensadora política seminal do século XX. A força e a originalidade de seu pensamento eram evidentes em suas obras *Origens do totalitarismo*, *A condição humana*, *Da revolução* e *A vida do espírito*. Nessas obras e em numerosos ensaios, ela lutou com os eventos políticos mais decisivos de seu tempo e mostrou como eles afetaram nossas categorias de julgamento moral e político. Segundo ela, necessário se fazia uma nova estrutura que permitisse chegar a um termo frente aos horrores gêmeos do século XX: o nazismo e o stalinismo. Ela elaborou essa estrutura em seu livro sobre o totalitarismo e formou um novo conjunto de categorias filosóficas capazes de elucidar uma nova perspectiva sobre a natureza da vida política.

Embora algumas de suas obras pertençam aos clássicos da tradição do pensamento filosófico ocidental, ela permanece difícil de classificar. Sua filosofia política não se enquadra nas categorias tradicionais do conservadorismo, do liberalismo e do socialismo. Nem é assimilável à recente retomada do pensamento político comunitário, que se nota, por exemplo, nos escritos de A. MacIntyre, M. Sandel, C. Taylor e M. Walzer. Seu nome é invocado por um número de críticos da tradição liberal, visto que ela apresentou uma visão política oposta a alguns princípios do pensamento liberal. Há diversas vertentes do pensamento de Arendt que justificariam essa afirmação, particularmente, sua crítica à democracia representativa, sua insistência no engajamento civil e na deliberação política, a separação entre moralidade política, e o elogio à tradição revolucionária. Entretanto, seria um erro ver Arendt como uma pensadora antiliberal. De fato, ela era uma radical defensora do constitucionalismo e do papel da lei, uma advogada dos direitos humanos fundamentais (entre os quais ela inclui não apenas o direito à vida, à liberdade e à liberdade de expressão, mas também o direito à ação e à opinião), e uma crítica de todas as formas de comunidade política baseada nos vínculos e costumes tradicionais, além daqueles baseados em identidades religiosas, étnica ou racial.

Nesse sentido, o pensamento político arendtiano não pode ser identificado quer com a tradição liberal quer com as alegações apresentadas pelos seus críticos. Arendt não compreendia a política como meio para satisfação das preferências individuais, nem como uma forma de integração dos indivíduos em torno de uma mesma concepção do bem. Sua concepção de política é baseada em uma concepção de cidadania ativa, isto é, no valor e importância do engajamento civil e na deliberação coletiva acerca de todos os assuntos que afetam a comunidade política. Se há uma tradição teórica com a qual Arendt pode ser identificado, essa é a tradição clássica do republicanismo cívico originado em Aristóteles e incorporado nos escritos de Maquiavel, Montesquieu, Jefferson e Tocqueville. De acordo com essa tradição, a expressão política autêntica encontra sua expressão na reunião dos cidadãos que se reúnem no espaço público para deliberar e decidir sobre as matérias de interesse coletivo. A atividade política é valiosa não porque levaria um acordo ou uma concepção comum do bem, mas porque permite aos cidadãos exercerem seu poder de agência³, desenvolver as capacidades de julgamento e alcançar,

³ Nota do tradutor: o termo *agency* deve ser entendido em sua polissemia inglesa: a agência ou o ofício, o agente e a ação, por isso o *poder de agência* traz em si o sentido de o *poder do agente efetivar a ação*. Tanto nesta quanto nas demais ocorrências, o leitor atente-se aos sentidos de ofício, agente e ação.

através da ação conjunta, alguma eficácia política.

Na sequência, reconstruiremos a filosofia política arendtiana por meio de quatro temas principais: (1) sua concepção de modernidade, (2) sua teoria da ação, (3) sua teoria da ação e (4) sua concepção de cidadania.

3. Concepção arendtiana de modernidade

Em sua maior obra filosófica, *A condição humana*, e na coletânea de ensaios *Entre o passado e o futuro*, Arendt articulou uma concepção bastante negativa de modernidade. Nesses escritos, ela está primeiramente preocupada com as perdas decorrentes do eclipse da tradição, religião e autoridade, mas ela oferece um número satisfatório de sugestões valiosas a respeito dos recursos que a modernidade pode aportar para considerar questões do significado, a identidade e os valores.

Para Arendt, a modernidade é caracterizada pela *perda do mundo*, a qual ela pensa como restrição ou eliminação da esfera pública da ação, do discurso a favor do mundo privado da introspecção e da busca privada dos interesses econômicos. A modernidade é o tempo da sociedade de massa e da vitória do *animal laborans* (o animal trabalhador) sobre o *homo faber* (o humano que cria) e a clássica concepção do humano como *zoon politikon* (o animal político ou aquele que vive politicamente). A modernidade é a era da administração burocrática e do labor anônimo, da dominação da elite e da manipulação da opinião pública, ao invés de política e ação. É o tempo em que as formas de governo totalitário, tais como o nazismo e o stalinismo, emergiram como um resultado da institucionalização do terror e da violência. É o tempo em que a história como um “processo natural” substituiu a história como fábrica de ações e eventos, em que a homogeneidade e a conformidade substituíram a pluralidade e a liberdade, e em que o isolamento e a solidão corroeram a solidariedade humana e todas as formas espontâneas de vida coletiva. Modernidade é o tempo em que o passado não traz mais nenhuma certeza de avaliação, em que os indivíduos, perderam seus padrões e valores tradicionais, e que se deve buscar novos fundamentos para a comunidade humana como tal.

Essa noção da modernidade de Arendt, à primeira vista, soa bastante rígida e sem salvação. No entanto, é importante ressaltar que visão negativa da modernidade de Arendt resulta de sua experiência do totalitarismo no século XX, e seu trabalho fornece uma série de *insights* muito pertinentes que ajudam abordar muitas questões problemáticas da era moderna. Em seus escritos políticos, e especialmente em

Origens do totalitarismo, Arendt afirma que o fenômeno totalitário quebrou a continuidade da história ocidental e tornou obsoletas muitas de nossas categorias morais e políticas. A quebra de nossa tradição tornou-se irrevogável após os trágicos eventos do século XX e o triunfo dos movimentos totalitários do Oriente e do Ocidente. Na forma do stalinismo e do nazismo, o totalitarismo explodiu as categorias estabelecidas do pensamento político e as concepções padrão de julgamento moral e, desse modo, quebrou a continuidade de nossa história. Em face dos trágicos acontecimentos do Holocausto e do Gulag, não se pode mais voltar aos conceitos e valores tradicionais para explicar o atual através dos meios precedentes, ou para compreender a monstruosidade como algo familiar. O fardo do nosso tempo precisa ser enfrentado sem recurso à tradição ou, segundo a expressão de Arendt (*The Recovery of the Public World*, 336, doravante RPW), “sem um corrimão”. Nossos conceitos e critérios de julgamento herdados foram aniquilados pelo impacto dos acontecimentos da política moderna e a tarefa agora é reestabelecer o significado do passado sem nenhuma estrutura tradicional, visto que todas perderam seu valor original. Portanto, é o passado e não a tradição que Arendt quer preservar da ruptura de consciência da era moderna. Somente pela reapropriação do passado à luz do “impacto mortal dos novos pensamentos” (MDT, 201) é poderemos restaurar o significado do presente e projetar alguma luz sobre a situação contemporânea.

A estratégica hermenêutica que Arendt emprega para reestabelecer uma conexão com o passado deve-se tanto a Walter Benjamin quanto a Martin Heidegger. De Benjamin, ela herdou a ideia de historiografia fragmentária, em que se busca identificar os momentos de ruptura, mudança e deslocamento na história. Essa historiografia fragmentária permite recuperar as forças perdidas do passado na esperança de que elas se atualizem no presente. De Heidegger, ela herdou a ideia de leitura desconstrutiva da tradição filosófica ocidental, que busca reencontrar o significado original de nossas categorias e libertá-las das sedimentações tradicionais que as distorceram. Essa hermenêutica desconstrutiva visa reencontrar as experiências primordiais (*Urphaenomene*) ocultas ou esquecidas pela tradição filosófica e, com isso, reencontrar as origens perdidas dos conceitos e categorias filosóficas.

Pautando-se nessas duas estratégias hermenêuticas, Arendt espera reter o “tesouro esquecido” ou perdido do passado, a saber, aqueles fragmentos do passado que podem ser significados para nós. Em sua visão, é impossível salvar o passado como um todo após o colapso da tradição; por isso, a tarefa é retirar do esquecimento aqueles elementos do passado que podem iluminar nossa situação. Reestabelecer uma conexão com o passado não é um exercício antiquário; ao

contrário, sem uma reapropriação crítica do passado nosso horizonte temporal permanece fraturado, nossa experiência, precária, e nossa identidade mais frágil. Na visão de Arendt, necessita-se resgatar do passado aqueles momentos dignos de serem preservados, em vistas de conservar os fragmentos de tesouro do passado que são significativos para nós. Somente assim reapropriaremos criticamente daquilo que é novo no passado, dotando-se de relevância e significado para o presente, e que pode servir de fonte de inspiração para o futuro.

Essa reapropriação crítica é facilitada, em parte, pelo fato de, após a ruptura moderna da consciência temporal, o passado pode “o passado por ser reaberto com um frescor inesperado e comunicar-nos coisas que ainda não tínhamos ouvidos para ouvir” (BPF, 94). De fato, a quebra da tradição pode propiciar uma grande oportunidade de olhar para o passado “com olhos não distorcidos por qualquer tradição, com uma assertividade que desapareceu da leitura e audição ocidentais desde que a civilização romana foi submetida à autoridade do pensamento grego” (BPF, 28-9).

Nesse sentido, o retorno à experiência original da *pólis* (cidade-estado) grega, para Arendt, representa uma possibilidade de quebrar os grilhões de uma tradição esgotada e redescobrir um passado libertado do peso da tradição. Arendt opõe o critério do genuíno contra a tradição, e o esquecido, o oculto e deslocado para as margens da história contra aquilo que tem autoridade. Apenas operando contra a corrente do tradicionalismo e os clamores da historiografia convencional é que o passado pode fazer-se novamente significativo, provendo fontes de iluminação para o presente e doando seus tesouros a quem procura “novos pensamento” e salvando atos da memória.

Arendt articula sua concepção de modernidade em torno de algumas de características centrais: a saber, a *alienação do mundo*, a *alienação da terra*, a ascensão do *social* e a vitória do *animal laborans*. A alienação do mundo significa a perda de uma intersubjetividade constituída pelo mundo da experiência e da ação através dos quais formamos nossa identidade própria e nosso senso de realidade. A alienação da terra refere-se à tentativa de escapar dos confins da terra, estimulados pela ciência e tecnologia modernas, buscamos meios de escapar de nossa condição terrestre através da exploração do espaço, e da tentativa de recriar a vida e estender seu tempo por meio de dispositivos laboratoriais. A ascensão do social refere-se à expansão do mercado econômico desde o início do período moderno e a sempre crescente acumulação de capital e riqueza social. Com a ascensão do social tudo se tornou objeto de produção e consumo, de aquisição e troca; além disso, essa expansão constante do social produziu a indistinção entre o privado e o público. A

vitória do *animal laborans* indica o triunfo do valor do trabalho sobre o *homo faber* e o humano como *zoon politikon*. Todos os valores característicos do mundo da produção – permanência, estabilidade e durabilidade – bem como as características do mundo da ação e do discurso – liberdade, pluralidade e solidariedade – são sacrificados em favor dos valores da vida, da produtividade e da abundância.

Arendt identifica duas fases principais na emergência da modernidade: a primeira, do século XVI ao XIX, corresponde ao mundo da alienação e à ascensão do social, e a segunda, a partir do início do século XX, corresponde à alienação da terra e a vitória do *animal laborans*. Ela identifica também um número de causas: a descoberta da América e o correspondente encolhimento da terra, as ondas de expropriação iniciadas durante a Reforma, a invenção do telescópio desafiando a suficiência dos sentidos, a ascensão da ciência moderna e da filosofia e, consequentemente, da concepção do humano como parte do processo da Natureza e História, e a expansão do reino da economia, da produção e acumulação da riqueza social.

A interpretação arendtiana da modernidade pode ser criticada por um número de motivos. Nós focamos a atenção aqui em duas categorias empregadas por Arendt, aquela da *natureza* e a de *social*. Com respeito à categoria de natureza, Arendt oscila entre dois relatos contrastantes. De acordo com o primeiro, a era moderna, elevando o labor, a mais natural das atividades humanas, à posição mais elevada com a *vita activa*, aproximou-nos muito da natureza. Em vez de construir e preservar o artifício humano e criar espaços públicos para ação e deliberação, somos conduzidos a engajar na atividade pela pura sobrevivência e na produção de bens que são por definição perecíveis. De acordo o segundo, entretanto, a era moderna é caracterizada por uma crescente artificialidade, pela rejeição de tudo que não seja feito pelo humano. Arendt cita o fato desse processo natural, incluindo nisso a própria vida, ter que ser recriada artificialmente através de experimentos científicos, e que nosso ambiente natural ter que ser extensivamente transformado e, em diversas instâncias, ser inteiramente refeito pela tecnologia, e que temos procurado meios para superar nossa condição de criaturas terrestres partindo para a exploração do espaço e imaginando a possibilidade de habitar outros planetas. Tudo isso leva a uma situação em que nada ao nosso redor possa ser considerado acontecimento, processo ou objeto natural, mas será o produto de nossos instrumentos e do desejo de remodelar o mundo à nossa imagem.

Esses dois relatos são difíceis de reconciliar, pois, de um lado, temos a natureza invadindo e até destruindo o artifício humano e, de outro, temos a técnica

(*techne*) expandindo e substituindo tudo o que é natural ou meramente dado. O resultado é dotar a natureza de um estatuto ambíguo, pois, no primeiro caso, a vitória do *animal laborans* indica nossa sujeição aos processos naturais, enquanto, no outro caso, a expansão do conhecimento científico e tecnológico indica a superação de todos os limites naturais. O mundo moderno pode aparecer tanto como natural quanto como artificial, tanto muito dominado pelo labor e processo vital das espécies quanto muito dominado pela *techne*.

Com respeito à segunda categoria – o social –, Arendt foi incapaz de se dar conta de alguns importantes feitos do mundo moderno. Ela identificou o social com todas essas atividades formalmente restritas à esfera privada doméstica e tidas como necessárias à vida. Sua alegação é que, com a tremenda expansão da economia desde o fim do século XVIII, todas essas atividades foram retiradas do domínio público e transportadas para a esfera da satisfação de nossas necessidades materiais. A sociedade invadiu e conquistou o domínio público transformando-o em função daquilo que, previamente, era necessidade e preocupação privada e, com isso, destruiu a fronteira que separava o público e o privado. Arendt alega também que com a expansão do domínio social a tríplice divisão das atividades humanas tornou-se indeterminada ao ponto perder o significado. Em sua visão, à medida que o domínio social estabeleceu seu monopólio, a distinção entre labor, trabalho e ação se perdeu, uma vez que todos os esforços são agora despendidos para a reprodução de nossa condição material de existência. Obcecados com a vida, a produtividade e o consumo, nos tornamos uma sociedade de trabalhadores e detentores de emprego que não apreciam mais os valores associados ao trabalho nem à ação.

Com essa breve apresentação fica claro quanto o conceito arendtiano de social desempenha uma função crucial em sua avaliação da modernidade. No entanto, eu diria que isso veta muitas e importantes questões em uma série de julgamentos questionáveis. Em primeiro lugar, a caracterização arendtiana do social é excessivamente restritiva. Ela alega que o social é o domínio do labor, do biológico e da necessidade material, da reprodução de nossa condição de existência. Ela alega também que a ascensão do social coincide com a expansão da economia desde o fim do século XVIII. Contudo, tendo identificado o social com o crescimento da economia há dois séculos, Arendt não pode caracterizar isso em termos de uma subsistência do modelo de simples reprodução (BENHABIB, 2003, cap. 6; BERNSTEIN, 1986, cap. 9; HANSEN, 1993, cap. 3; PAREKH, 1981, cap. 8). Em segundo lugar, a identificação arendtiana do social com as atividades doméstica é responsável por uma maior deficiência em sua análise da economia. De fato, ela é incapaz de

reconhecer que a economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder com a distribuição altamente assimétrica de custos e recompensas. Baseando-se em uma falsa analogia do doméstico, ela afirma que todas as questões da economia são pré-políticas e, com isso, ignora a questão crucial do poder econômico e da exploração (BERNSTEIN, 1986, cap. 9; HANSEN, 1993, cap. 3; PAREKH, 1981, cap. 8; PITKIN, 1998; PITKIN, 1994, cap. 10, HINCHMAN; HINCHMAN; WOLIN, 1994, cap. 11, HINCHMAN, HINCHMAN). Finalmente, pela insistência em uma estrita separação entre o privado e o público, e entre o social e o político, ela foi incapaz de explicar a conexão umbilical entre essas esferas e a lutas para redesenhar suas fronteiras. Hoje, muitas das ditas questões privadas tornaram-se públicas, e a luta por justiça e igualdade de direitos foram estendidas para muitas esferas. Ao isolar a esfera política das preocupações sociais e mantendo a distinção estrita entre o público e o privado, Arendt é incapaz de se atentar às mais importantes conquistas da modernidade: a extensão da justiça e da igualdade dos direitos, e o redesenho das fronteiras entre o público e o privado (BENHABIB, 2003, cap. 6; BERNSTEIN, 1986, cap. 9; DIETZ, 2002, cap. 5; PITKIN, 1998; PITKIN, 1995, cap. 3, HONIG; ZARETSKY, 1997, cap. 8, CALHOUN; MCGOWAN).

4. Teoria arendtiana da ação

A teoria arendtiana da ação e sua retomada da antiga noção de *praxis* representa uma das mais originais contribuições do pensamento político do século XX. Pela distinção entre ação (*praxis*) e fabricação (*poiesis*), conectando-a à liberdade e pluralidade e mostrando sua ligação ao discurso e à memória, Arendt é capaz de articular uma concepção de política em que questões de significado e identidade podem ser endereçadas de uma nova e original maneira. Além disso, assumindo a ação como um modo de relação humana, Arendt é capaz de desenvolver uma concepção de democracia participativa que contrasta diretamente com a burocratização e o elitismo políticos tão característicos da época moderna.

No que se segue, nós focamos só alguns dos principais componentes arendtianos da teoria da ação, a saber a liberdade, a pluralidade e a revelação. Por isso, nós examinamos a relação entre ação e narrativa, a importância da memória e aquilo que pode ser chamada “comunidades de memória”. Nós, então mostramos a conexão entre ação, poder e o espaço de aparência. Finalmente, nós veremos os remédios para imprevisibilidade e irreversibilidade da ação, nomeadamente, o poder da promessa e o poder do perdão.

4.1. Ação, liberdade e pluralidade

A ação, a única atividade que ocorre diretamente entre os seres humanos sem o intermédio de coisas ou matéria, corresponde à condição humana da pluralidade... essa pluralidade é, especificamente, a condição – não exatamente a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política (HC, 7).

Para Arendt, a ação é uma das categorias fundamentais da condição humana e constitui a altíssima realização da *vita activa*. Arendt analisa a *vita activa* através de três categorias que correspondem às três atividades fundamentais de nosso ser-no-mundo: labor, trabalho e ação. Labor é a atividade ligada à condição da vida humana; trabalho, a atividade ligada à condição mundana; e a ação, a atividade ligada à condição de pluralidade. Para Arendt, cada atividade é autônoma, no sentido de ter seus próprios princípios distintivos e de ser julgada por diferentes critérios. O labor é julgado pela habilidade de sustentar a vida humana, de saciar as necessidades biológicas de consumo e reprodução, e a ação é julgada pela habilidade de divulgar a identidade do agente, de afirmar a realidade do mundo e de atualizar nossa capacidade de ser livre.

Embora Arendt considere as três atividades do labor, trabalho e ação igualmente necessárias para a plenitude da vida humana, no sentido de que cada uma contribui de modo distinto para a realização de nossas capacidades humanas, fica claro em seus escritos que ela toma a ação como *diferença específica* do ser humano, aquilo que o distingue de todos os animais viventes (aqueles que são semelhantes a nós por terem que trabalhar para se sustentar e reproduzir) e da vida dos deuses (aqueles com os quais compartilhamos, de forma intermitente, a atividade da contemplação). Com respeito às categorias do labor e do trabalho, embora significativas em si mesmas, devem ser vistas como um contraponto à categoria da ação, ajudando a diferenciar e destacar o lugar da ação dentro da ordem da *vita activa*.

São os dois recursos centrais da ação, a liberdade e a pluralidade. Por liberdade, Arendt não pensa a habilidade de escolha entre um conjunto de alternativas possíveis (a liberdade de escolha tão cara à tradição liberal) nem a faculdade do *liberum arbitrium* que, de acordo com a doutrina cristã, foi-nos dada por Deus. Em vez disso, Arendt pensa a liberdade como capacidade de iniciar, de começar algo novo, de fazer algo inesperado, capacidade com a qual todos os seres humanos

são dotados em virtude do nascimento. Ação, como a realização da liberdade está enraizada, portanto, na *natalidade*, no fato de que cada nascimento representa um novo começo e a introdução de uma novidade no mundo.

Certamente, Arendt reconhece que todas as atividades são, de algum modo, relacionadas ao fenômeno da natalidade, uma vez que ambos, labor e trabalho são necessários para criar e preservar um mundo em que novos seres humanos estão constantemente nascendo. Contudo, das três atividades, a ação é a única mais estritamente conectada com a natalidade, porque pelas ações individuais reencenam o milagre do recomeço inerente a cada nascimento. Para Arendt, o começo de cada um de nós representado pela virtude do ser nascido é atualizado continuamente em nossos atos, isto é, continuamente nós começamos algo novo. Ela assim afirma: “o novo começo inerente a cada nascimento pode se fazer sentir no mundo apenas porque o recém-nascido possui a capacidade de começar algo novo, isto é, de agir” (HC, 9).

Arendt também enfatiza o fato de que a ação, enquanto enraizada na natalidade, é a atualização da liberdade, o que traz em si a capacidade de realizar o milagre, isto é, de introduzir algo que é totalmente inesperado. Ela afirma (HC, 177-8): “é da natureza do começo que algo novo seja iniciado e que não seja comparável a nada que tenha já acontecido antes. Esse caráter surpreendente do começado é inerente a todo começo... O fato do humano ser capaz de ação significa que o inesperado pode ser esperado dele, aquilo que ele é capaz de realizar e que é infinitamente improvável. E esse novo é possível apenas porque cada ser humano é único, com isso, em cada nascimento algo estritamente novo começa no mundo”.

O nascimento de cada indivíduo é assim a promessa de um novo começo: agir significa a capacidade de se revelar e de realizar o imprevisto; e é inteiramente de acordo com essa concepção que a maioria dos exemplos concretos de ação da época moderna que Arendt discute são casos de revolução e levantes populares. Ela alega que essas “revoluções são os únicos acontecimentos políticos que nos confrontam direta e inevitavelmente como problema do começo” (OR, 21), desde que elas representam a tentativa de fundar um novo espaço político, um espaço onde a liberdade possa aparecer como uma realidade mundial. O exemplo favorito de Arendt é a Revolução Americana, porque nela o ato de fundação tomou a forma de uma constituição da liberdade. Seus outros exemplos são os grupos revolucionários da Revolução Francesa, a Comuna de Paris de 1871, a criação dos Soviéticos durante a Revolução russa, a Resistência Francesa a Hitler na Segunda Guerra Mundial, a Revolta Húngara de 1956. Em todos esses casos, homens e mulheres

individualmente tiveram a coragem de interromper suas atividades rotineiras para darem um passo além de suas vidas privadas em vistas de criar um espaço público onde a liberdade pudesse aparecer, e agir de forma que a memória de seus feitos se transforme em uma fonte de inspiração para o futuro. Ao fazer isso, de acordo com Arendt, eles redescobriram o verdadeiro conhecimento dos antigos gregos sobre a ação como o bem supremo da vida humana, que confere significado às vidas individuais.

No livro *Da Revolução*, Arendt devota muita atenção à redescoberta dessa verdade por aqueles que participaram na Revolução Americana. Para ela, os Pais Fundadores, embora possam ter fingido em razão da vida privada e se engajado só por senso de dever, deixam claro em suas cartas e coleções que haviam descoberto prazeres inesperados na ação e o gosto pela liberdade pública e pela distinção alcançada entre seus pares.

A **pluralidade**, para a qual nos voltamos agora, é outro aspecto central da ação. Pois se agir significa tomar a iniciativa, para introduzir o *novum* e o inesperado no mundo, também significa que não é algo passível de ser realizado isoladamente, isto é, independentemente da presença de uma pluralidade dos atores que, de suas diferentes perspectivas, podem julgar a qualidade do que está sendo realizado. Nesse sentido, a ação requer a pluralidade do mesmo modo que a realização artística necessita de uma plateia; sem a presença e o reconhecimento dos outros, a ação deixaria de ser uma atividade significativa. A ação, na medida em que requer a divulgação pública, torna-se conhecida por palavras e feitos, e pressupõe o consentimento dos outros, podendo existir somente em um contexto definido pela pluralidade.

Arendt estabelece a conexão entre ação e pluralidade com base em um argumento antropológico. Em sua correta visão, a *vida* é a condição que corresponde à atividade do labor e a *mundaneidade*, a condição que corresponde à atividade do trabalho, enquanto a *pluralidade* é a condição que corresponde à ação. Ela define a pluralidade como “o fato que os seres humanos, não apenas o homem, vivem na terra e habitam o mundo”, e diz que é a condição humana da ação “porque nós somos todos iguais, isto é, humanos, de tal modo que ninguém é o mesmo que qualquer outra pessoa que viveu ou viverá” (HC, 7-8). A pluralidade se refere tanto à *igualdade* quanto à *distinção*, pelo fato de todos seres humanos pertencerem à mesma espécie e serem suficientemente parecidos a ponto de se entenderem, mas essas duas características não são intercambiáveis, já que cada indivíduo é dotado de uma biografia e uma perspectiva de mundo únicas.

É em virtude da pluralidade que cada de nós é capaz de agir e relacionar com os outros de modo único e distinto e, ao fazê-lo, contribuir para uma rede de ação e relacionamentos que são infinitamente complexos e imprevisíveis. Essa rede de ações é que forma o domínio dos assuntos humanos, esse espaço onde os indivíduos se relacionam diretamente sem o intermédio de coisas ou matérias, ou seja, através da linguagem. Deixe-nos examinar brevemente a conexão entre ação e linguagem.

N'A *condição humana*, Arendt enfatiza reiteradamente que a ação é primeiramente de caráter simbólico e que a rede de relacionamentos humanos é sustentada pela interação comunicativa (HC, 178-9, 184-6, 199-200). Desta maneira podemos expressá-lo – *a ação envolve o discurso* – por meio da linguagem, nós somos capazes de articular o significado de nossas ações e coordenar as ações de uma pluralidade de agentes. Diferentemente – *o discurso envolve a ação* – não apenas no sentido que o próprio discurso é uma forma de ação ou que muitos atos são realizados na forma do discurso, mas no sentido de que a ação é, frequentemente, o meio pelo qual nós avaliamos a sinceridade do falante. Assim, tal como uma ação sem o discurso corre o risco de ser sem significado e tornar-se impossível de ser coordenada com a ação de outros, assim também, o discurso sem a ação careceria de um meio pelo qual possamos aferir a veracidade do falante. Como veremos, essa conexão entre a ação e o discurso é central para Arendt na caracterização do poder, naquele potencial que surge entre as pessoas quando agem coordenadamente (“in concert”), onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são usadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades” (HC, 200).

4.2. Ação e discurso como revelação

Deixe-nos retomar um exame do poder revelador da ação e do discurso. Na abertura da seção do capítulo sobre a ação n'A *condição humana*, Arendt discute uma de suas funções centrais, nomeadamente, a revelação da identidade do agente. Na ação e no discurso, ela afirma, que os indivíduos se revelam como indivíduos únicos que são, revelam ao mundo suas distintas personalidades. Em termos de distinção, segundo Arendt, eles revelam “quem” são enquanto distintos de “o que”

são – este referindo-se às habilidades e talentos individuais, bem como às deficiências e falhas, que são características compartilhadas por todos os seres humanos. No labor, a individualidade de cada pessoa é submergida por estar ligada a uma cadeia de necessidades naturais, que decorrem das restrições impostas pela sobrevivência biológica. Quando nos engajamos no labor, nós apenas mostramos nossa mesmidade (*sameness*), o fato de que todos nós pertencemos à espécie humana e devemos atender às necessidades dos nossos corpos. Nessa esfera, de fato, nós nos “comportamos”, “desempenhamos papéis” e “cumprimos funções”, desde que obedeçamos aos mesmos imperativos. No trabalho, há mais espaço para a individualidade; nele, cada trabalho de arte ou produção traz a marca de seu produtor. Entretanto, o produto final revela pouco acerca do produtor, apenas o fato de que ele ou ela foi capaz de produzi-lo. Portanto, é apenas na ação e no discurso, na interação com outras pessoas através do discurso e da ação, que os indivíduos revelam quem eles são pessoalmente e podem afirmar suas identidades únicas. Nesse sentido, ação e discurso são intimamente relacionados, porque ambos contêm a resposta à questão feita a cada recém-chegado: “quem é você?” Essa revelação do “quem” torna-se possível por atos e palavras, mas dos dois, o discurso é o que tem mais afinidade com a revelação. Sem a confirmação do discurso, a ação perderia sua qualidade reveladora e não mais poderia ser identificada com um agente. Com isso, faltariam as condições de atribuição de agência.

4.3. Ação, narrativa e memória

Vimos, com isso, como através da ação e do discurso individual é possível a revelação de identidades, para revelar sua unicidade específica – eles *quem* – enquanto distintos de suas habilidades e talentos pessoais – deles *o que*. Contudo, enquanto se engaja no discurso e ação, os indivíduos não têm certeza de que tipo de eu revelarão. Só retrospectivamente, isto é, apenas através das histórias que surgirão a partir de seus atos e realizações, é que sua identidade se torna completamente manifesta. A função do historiador é, portanto, crucial, não apenas por preservar os atos e discursos dos atores, mas também para a completa revelação de sua identidade de ator. Arendt afirma que a narrativa de um historiador “diz-nos muito mais acerca dos sujeitos, o ‘herói’ no centro de cada história, do que qualquer produto das mãos humanas pode nos comunicar sobre o mestre que o produziu” (HC, 184). Sem um Platão nos dizer quem era Sócrates, o que eram suas conversas

com os outros cidadãos atenienses, sem um Tucídides para anotar os discursos fúnebres de Péricles e remodelá-lo em seu poderoso e dramático estilo, nós não teríamos conhecido o que fez de Sócrates e Péricles personagens tão notáveis, nem a razão de sua singularidade teria sido completamente manifesta. Realmente, esta é uma das mais importantes alegações de Arendt acerca do significado da própria ação dependente da articulação retrospectiva dada por ela acerca dos historiadores e narradores.

A narrativa, ou a teia de uma narrativa através da ação e pronunciamento dos indivíduos, é parte constitutiva de seu significado, porque permite a articulação retrospectiva de seu significado e relevância, tanto para atores quanto espectadores. Sendo absorvidos imediatamente por seus objetivos e preocupações, mesmo não estando cientes de todas as implicações de suas ações, os atores, geralmente, não estão na posição de avaliar o verdadeiro significado de suas ações ou de serem plenamente cientes de suas motivações e intenções. Apenas depois da ação perfazer um determinado curso e seus desdobramentos ligar-se a outras ações é que seu significado pode ser plenamente manifesto e incorporado em uma narrativa, quer por poetas ou historiadores. O fato dessa narrativa ser temporalmente deferida, a certa distância dos eventos descritos, é uma das razões porquê pode fornecer mais intuições sobre os motivos e objetivos dos atores.

As narrativas podem, portanto, fornecer uma medida de veracidade e um alto grau de significado às ações dos indivíduos. Mas elas também preservam a memória dos feitos através do tempo e, assim fazendo, elas permitem que os feitos se tornem fontes de inspiração para o futuro, ou seja, modelos a ser imitados e, se possível, superados. Uma das principais desvantagens da ação, segundo Arendt, é ser extremamente frágeis, estando sujeito à erosão do tempo e ao esquecimento; ao contrário dos produtos da atividade do trabalho, que adquire uma medida de permanência em virtude de sua pura facticidade, enquanto feitos e discursos não sobrevivem à sua atuação se não forem rememorados. A memória sozinha, a recontagem dos fatos *como* histórias, pode salvar do esquecimento e da futilidade as vidas e os fatos dos atores. E é precisamente por essa razão, aponta Arendt, que os Gregos valorizam tanto a poesia e a história, porque eles resgatam os feitos gloriosos (além do menos gloriosos também) do passado para o benefício das futuras gerações (HC, 195s; BPF, 63-75). Essa era a função política do poeta e do historiador para preservar a memória das ações do passado e para servir de uma fonte de instrução para o futuro. Homero era conhecido como o “educador da Grécia”, desde que imortalizou para a posteridade todos os eventos da guerra de Tróia;

Tucídides, em sua *História da guerra do Peloponeso*, contou uma história da ambição e da loucura humana, da coragem e ganância desenfreada, da luta implacável e da inevitável derrota. Em seu trabalho, o passado tornou-se um repositório de instrução, de ações a ser imitadas bem como de feitos a serem evitados. Através de suas narrativas, a fragilidade e perecibilidade da ação humana eram superadas e feitas para durar mais que a vida de seus executores e o tempo limitado da vida de seus contemporâneos.

Contudo, para ser preservadas, tais narrativas necessitam, por sua vez, de uma audiência, ou seja, a comunidade dos ouvintes que passaram a ser os transmissores dos feitos que foram imortalizados. Como Sheldon Wolin diz apropriadamente, “a audiência é a metáfora da comunidade política, cuja natureza é ser uma comunidade de memória” (Wolin 1977, 97). Em outras palavras, atrás do ator está o contador de histórias, mas atrás do historiador está a *comunidade de memória*.

Essa era uma das primeiras funções da *polis* para ser precisamente uma tal comunidade, para preservar as palavras e os feitos desses cidadãos do esquecimento e das devastações do tempo e, desse modo, para deixar um testamento para as futuras gerações. A *polis* grega, além de tornar possível o compartilhamento de discursos e feitos e multiplicar as ocasiões para ganhar fama imortal, foi feita para sanar a fragilidade dos assuntos humanos. Ela fez isso estabelecendo uma estrutura em que a ação e o discurso poderia ser recordada e transformada em histórias, em que todo cidadão poderia ser uma testemunha e assim um potencial narrador. O que a *polis* estabeleceu, então, foi um espaço onde a *memória organizada* poderia acontecer e, onde, como um resultado, a imortalidade dos atores e a fragilidade dos atos humanos poderia ser parcialmente superada.

4.4. Ação, poder e o espaço da aparência

A metáfora da *polis* recorre constantemente nos escritos de Arendt. Na verdade, isso é uma “metáfora” porque ao empregar esse termo Arendt não está simplesmente referindo-se à instituição política da cidade-estado grega, limitada como ela era ao seu tempo e circunstância, mas a todas essas instâncias na história onde o domínio público da ação e do discurso se efetivou em uma comunidade de cidadãos livres e iguais. “A *polis*, propriamente falando, não é a cidade-estado em sua localização física; ela é a organização do povo como surge da ação e do discurso juntos, e seu verdadeiro espaço encontra-se entre as pessoas que vivem juntas

para esse propósito, independentemente de onde estejam” (HC, 198). Daí o famoso lema – “onde quer que você vá, você será uma *polis*” – que expressa a convicção entre os colonos gregos de que o tipo de associação política que eles originalmente criaram poderia ser reproduzido em seu novo estabelecimento, que o espaço criado pela “partilha de palavras e feitos” poderia encontrar sua localização adequada em qualquer lugar.

Para Arendt, portanto, a *polis* representa o **espaço de aparência**, aquele espaço “onde eu apareço ao outro como o outro aparece a mim, onde os seres humanos existem não apenas como outras coisas meramente vivas ou inanimadas, mas para fazer sua aparição explicitamente”. Tal espaço público da aparência pode ser sempre recriado de novo onde quer que indivíduos se reúnam politicamente, isto é, “onde quer que os seres humanos estejam juntos no modo de discurso e ação” (HC, 198-9). Contudo, uma vez que é uma criação da ação, esse espaço de aparência é altamente frágil e existe apenas quando atualizado através da realização de ações ou da expressão de palavras. Particularmente, como diz Arendt (HC, 195), esse é “diferente dos espaços que são obras de nossas mãos, que não sobrevive à atualidade do movimento que o trouxe à existência, mas desaparece não apenas pela dispersão dos seres humanos – como no caso de uma grande catástrofe quando o corpo político de um povo é destruído – mas com o desaparecimento ou prisão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, isso é potencialmente em qualquer lugar, mas apenas potencialmente, não necessariamente nem para sempre”.

O espaço da aparência pode ser continuamente recriado pela ação; sua existência se efetiva sempre que os atores se reúnem para discutir e deliberar conjuntamente acerca de matérias públicas concernentes e esse espaço desaparece, no momento em que cessam essas atividades. Esse é sempre um espaço potencial que se efetiva nas ações e discursos dos indivíduos que se reuniram para realizar um projeto comum juntos. No caso das revoluções, ele pode surgir repentinamente, ou desenvolver-se lentamente a partir dos esforços para mudar um ponto específico da legislação ou política. Historicamente, ele (o espaço de aparência) foi recriado sempre que os espaços de ação e deliberação emergiram quer em reuniões municipais ou conselhos de trabalhadores quer em manifestações e protestos por justiça e igualdade de direitos.

Essa capacidade para agir conjuntamente para um propósito público-político é que Arendt denomina **poder**. O poder precisa ser distinguido de virilidade, força e violência (CR, 143-55). Diferentemente da virilidade, que não é uma

propriedade de um indivíduo, mas da pluralidade dos atores que se unem para um propósito político comum. Diferentemente da força, que não é um fenômeno natural, mas uma criação humana, que resulta do engajamento coletivo. E diferentemente da violência, (o poder) não se baseia na coerção, mas no consentimento e na persuasão racional.

Para Arendt, o poder é um fenômeno *sui generis*, visto que resulta da ação e surge inteiramente da persuasão. Ele é produto da ação, porque surge das atividades articuladas de uma pluralidade de agentes, e produto da persuasão, porque consiste na habilidade de assegurar o consenso dos envolvidos através da habilidade da discussão e do debate irrestritos. Sua única limitação é a existência de outros povos, mas essa limitação, segundo a autora (HC, 201), “não é acidental, porque o poder humano corresponde à condição de pluralidade do começar com”. Ela é atualizada em todos os casos em que a ação é empreendida com vistas aos fins comunicativos (em vez de fins estratégicos ou instrumentais) e onde o discurso é empregado para revelar nossas intenções e para articular nossos motivos a outros.

Arendt defende a legitimidade desse poder que é derivada da reunião inicial das pessoas, ou seja, do pacto original de associação que estabelece uma comunidade política, e é reafirmada sempre que os indivíduos agem conjuntamente através do discurso e da persuasão. Para ela, “o poder não precisa de justificativa, por ser inerente à verdadeira existência de comunidades políticas; o que ele precisa é de legitimidade... O poder surge sempre do povo reunido e da ação conjunta, mas sua legitimidade deriva da reunião inicial e não de qualquer ação que possa vir a acontecer” (CR, 151).

Além de demandar o passado, o poder também requer os compromissos racionais vinculantes para sua contínua legitimidade que nasce de um processo livre e coerente (não distorcido) de comunicação. Por causa disso, o poder é altamente independente de fatores materiais: ele não se funda em bases econômica, burocrática ou militar, mas do poder das convicções comum que resultam de um processo de justa e irrestrita deliberação.

O poder é ainda algo que não se pode confiar o tempo todo ou acumular e guardar para uso futuro. Ao contrário, ele existe apenas como uma potência que se atualiza quando os atores se reúnem para um ato político e uma deliberação pública. Ele está intimamente ligado ao espaço da aparência, aquele espaço público em que surgem as ações e discursos dos indivíduos. De fato, para Arendt, “o poder é o que mantém a esfera pública, o espaço potencial de aparência entre o agir e o discursar humanos na existência”. Enquanto espaço da aparência, o poder é sempre

“o poder potencial e não uma entidade imutável, mensurável e confiável como força ou virilidade... [ele] surge entre os seres humanos que agem juntos e desaparece quanto eles se dispersam” (HC, 200).

Por isso, o poder está na base de toda comunidade política e é a expressão de um potencial que está sempre disponível para os atores (agentes). Ele é também a fonte de legitimidade política e governamental de instituições, o meio pelo qual são transformadas e adaptadas às novas circunstâncias e feitas para responder às opiniões e necessidades dos cidadãos. “Ele é o suporte popular que fortalece as instituições de um país, e esse suporte é apenas a continuação do consentimento de onde se originaram as leis... Todas as instituições políticas são manifestações e materialização do poder; elas se petrificam e decaem assim que o poder popular deixa de sustenta-las” (CR, 140).

A legitimidade das instituições políticas depende do poder, isto é, do efetivo consentimento do povo; e, na medida em que os governantes podem ser vistos como tentativas de preservar o poder para futuras gerações mediante sua institucionalização, elas requerem para sua vitalidade o contínuo apoio e o efetivo envolvimento de todos os cidadãos.

4.5. Ação, imprevisibilidade e irreversibilidade

A discussão arendtiana da teoria da ação enfatizou até o momento uma série de características, sendo a principal delas a capacidade da ação para revelar a identidade do agente, a permissão para que a liberdade apareça e se atualize como uma realidade mundana, para que crie e sustente um espaço público de aparência e para que torne possível a geração do poder. Nós temos também enfatizado a importância da narrativa e da memória, da articulação retrospectiva do significado da ação por meio da narrativa e de sua preservação por meio de uma comunidade de memória. Para concluir, examinemos duas outras características da ação, a saber, a imprevisibilidade e a irreversibilidade, e seus respectivos remédios, o poder da promessa e a força do perdão.

A ação é imprevisível porque é uma manifestação da liberdade, da capacidade de inovar e de alterar as situações engajando-se nelas; mas também e primeiramente, porque se efetiva dentro da rede de relações humanas, dentro de um contexto definido pela pluralidade, de modo que nenhum ator pode controlá-la até o fim. Cada ator desencadeia processos e entra na inextrincável rede de ações e

acontecimentos em que todos os outros atores também contribuem, com a certeza de que nenhum resultado pode ser previsto a partir das intenções particulares de qualquer ator. A natureza aberta e imprevisível da ação é uma consequência da liberdade e da pluralidade humana: agindo nós somos livres para iniciar processos e produzir novos acontecimentos, mas nenhum ator tem o poder de controlar as consequências de seus atos.

Outra e relacionada razão da imprevisibilidade ação é que as consequências são ilimitadas: todo ato põe em movimento um número ilimitado de ação e reações que literalmente não têm fim. Segundo a expressão de Arendt (HC, 233): “a razão pela qual nós nunca somos capazes de prever assertivamente o resultado e o fim de nenhuma ação é simplesmente porque a ação não tem fim”. Isso ocorre porque a ação “pode não acontecer em lugar nenhum, digo, os atos estão em um meio onde cada ação gera uma reação em cadeia e onde todo processo é a causa de um novo processo... o menor ato nas circunstâncias mais limitadas carrega as sementes de uma imensidão, porque um ato e, às vezes, uma palavra são suficientes para mudar todas as constelações” (HC, 190).

Intimamente ligada à imensidão e à imprevisibilidade da ação está a irreversibilidade. Toda ação desencadeia processos que não podem ser desfeitos ou reavidos de nenhum modo, digo, somos incapazes de desfazer um produto de nossas mãos. Se alguém construir um artefato e não ficar satisfeito com ele, sempre poderá destruir e recriá-lo de novo. Isso é impossível se referido à ação, porque a ação sempre ocorre dentro de uma rede de relacionamentos humanos já existentes, onde cada ação gera uma reação, cada ato é fonte de futuras ações, e nenhuma delas pode ser interrompida e refeita subsequentemente. As consequências de cada ato são não apenas imprevisíveis, mas também irreversíveis; os processos iniciados por uma ação não podem ser controlados nem revertidos.

O remédio que a tradição do pensamento ocidental propôs para a imprevisibilidade e irreversibilidade da ação consiste na abstinência total da ação, no afastamento da esfera de interação com os outros, na esperança de que a liberdade e a integridade pudessem ser preservadas. O platonismo, o estoicismo e o cristianismo elevaram a esfera da contemplação acima da esfera da ação, precisamente porque, na primeira, a pessoa pode ser livre das tramas e frustrações da ação. Contrariamente, Arendt não propõe virar as costas para a esfera dos assuntos humanos, mas contar em duas faculdades inerentes à própria ação, a faculdade de **perdoar** e a faculdade de **prometer**. Estas duas faculdades estão intimamente ligadas, a primeira mitigando a irreversibilidade da ação pelo perdão

do ator cujas ações são não intencionais; a segunda, moderando a incerteza dos resultados ligando os atores a certos cursos de ação e, com isso, instituindo alguma baliza à imprevisibilidade do futuro. As duas faculdades são, nesse sentido, ligadas à *temporalidade*: aos olhos do presente, perdoar é olhar para aquilo que aconteceu antes e absolver o ator daquilo que foi feito involuntariamente, enquanto prometer é olhar adiante para estabelecer ilhas de segurança frente à incerteza e imprevisibilidade futuras.

O perdão possibilita-nos chegar a um acordo com o passado e liberta-nos até certo ponto do fardo da irreversibilidade. A promessa permite-nos enfrentarmos o futuro e criar algumas balizas para a imprevisibilidade. Ou, na formulação de Arendt (HC, 237): “sem ser perdoado, liberto das consequências dos nossos atos, nossa capacidade de ação estaria, por assim dizer, condenada a apenas um ato do qual jamais nos livraríamos; nós seríamos eternamente vítimas das consequências”. Por outro lado, “sem estarmos vinculados ao cumprimento de promessas, nós não conseguiríamos manter nossas identidades; nós estaríamos condenados a vagar impotentes e sem direção nas trevas do coração solitário de cada um” (HC, 237). Nesse sentido, as duas faculdades dependem da *pluralidade*, da presença e da ação dos outros, pois ninguém pode perdoar-se a si mesmo nem pode sentir-se obrigado por uma promessa que fez apenas a si mesmo. Ao mesmo tempo, as duas faculdades são uma expressão da *liberdade* humana, pois sem a faculdade de desfazer o que fizemos no passado nem a capacidade de controlar minimamente os processos que iniciamos, nós seríamos vítimas “de uma necessidade automática com todas as marcas de consequências inexoráveis de leis” (HC, 246).

5. Teoria arendtiana de julgamento

Uma das contribuições mais duradouras do pensamento político de Arendt pode ser encontrada em suas reflexões sobre o julgamento que ocuparam os últimos anos de sua vida. Junto à teoria da ação, sua inacabada teoria do julgamento representa seu principal legado para o pensamento político do século XX. Agora nós exploraremos alguns aspectos-chave de sua teoria do julgamento, e examinaremos seu lugar na arquitetura da teoria política de Arendt.

5.1 Julgamento: dois modelos

A teoria do julgamento de Arendt nunca foi desenvolvida de forma tão sistemática e extensiva quanto sua teoria da teoria. Ela pretendia concluir seu estudo da vida do espírito devotando o terceiro volume à faculdade do julgamento, mas não o fez por causa de seu falecimento prematuro em 1975. O que ela deixou foi uma série de reflexões dispersas nos dois primeiros volumes sobre o *Pensar* e o *Querer* (LM, vol. I e II), uma série de leituras sobre a filosofia política de Kant proferidas na New School for Social Research no outono de 1970 (LKPP), um ensaio intitulado “Thinking and Moral Considerations” redigindo no tempo em que ela compunha *A vida do espírito* (TMC, 417-46), e dois artigos incluídos em *Entre o passado e o futuro* onde o julgamento e a opinião foram tratados em relação ao cultura e ao gosto (*A crise na cultura*, BPF, 197-226) e com respeito à questão da verdade (*Verdade e política*, BPF, 227-64). Contudo, esses escritos não apresentam uma teoria unificada do julgamento, mas, antes, dois modelos distintos, um baseado na perspectiva do ator e outro, na perspectiva do espectador, que estão um pouco em desacordo um com o outro. Os escritos de Arendt sobre o tema do julgamento podem ser vistos, mais ou menos, sob duas fases distintas: a primeira em que o julgamento é a faculdade dos atores políticos agirem na esfera pública, e a segunda que é o privilégio de espectadores não-participantes, principalmente poetas e historiadores, que procuram compreender o significado do passado e reconciliar-nos com o que aconteceu. Nesta formulação posterior, Arendt não mais se preocupa com o julgamento enquanto uma característica da vida política como tal, com a faculdade que é exercida pelos atores a fim de decidir como agir na esfera pública, mas com o julgamento enquanto um componente da vida do espírito, a faculdade através da qual os espectadores privilegiados podem recuperar o significado do passado e, assim, reconciliar-se com o tempo e com a tragédia, retrospectivamente.

Além de nos apresentar dois modelos de julgamento que estão em tensão entre si, Arendt não especifica o estatuto do julgamento com respeito às suas duas inspirações filosóficas, Aristóteles e Kant. As duas concepções parecem seguir em direções opostas, a aristotélica em direção a uma preocupação com o particular, a kantiana em direção a uma preocupação com a universalidade e a imparcialidade.

Parece, no entanto, que a teoria do julgamento de Arendt não só incorporada dois modelos, o ator – julgando para agir – e o espectador – julgando a fim de extrair o significado do passado – mas que as fontes filosóficas em que se inspira estão em conflito um com o outro.

5.2 Julgamento e a *vita contemplativa*

A preocupação de Arendt em relação ao julgamento como faculdade retrospectiva de avaliação permite que o significado seja resgatado do passado em que se originou em sua busca de alcançar um acordo com as tragédias políticas do século XX, nazismo e stalinismo. Frente ao horror dos campos de extermínio e do que hora se chama Gulag, Arendt se esforçou para compreender esse fenômeno em seus próprios termos, sem deduzi-los de precedentes nem os colocar dentro de um esquema de necessidade histórica. Essa necessidade de chegar a um acordo com os acontecimentos traumáticos do século XX e para compreendê-los sem a necessidade de explica-los, mas disposta a encará-los em toda a sua dureza e sem precedentes, é algo a que Arendt volta reiteradamente. Nossa estrutura herdada para julgamento falha “quando a tentamos aplica-la honestamente às principais experiências políticas do nosso tempo” (UP, 379). Ademais, nosso julgamento ordinário de bom-senso mostra-se ineficaz desde que “estamos vivendo em um mundo de cabeça para baixo, um mundo onde não encontramos nosso caminho seguindo as regras que eram aquelas tidas como bom-senso” (UP, 383).

A crise na compreensão é, portanto, contemporânea à crise no julgamento, à medida como compreendemos está, para Arendt (UP, 383) “tão intimamente relacionada e interligada com o julgamento que se pode descrever ambos como uma subsunção de algo particular em uma regra universal”. Uma vez que essas regras perderam sua validade nós somos incapazes de compreender e de julgar os particulares, isto é, somos incapazes de incluí-los em categorias aceitáveis do nosso pensamento moral e político. Contudo, Arendt não acredita que a perda dessas categorias tenha posto fim em nossa capacidade de julgar; ao contrário, desde que os seres humanos se distinguem pela sua capacidade de começar de novo, eles são hábeis para modelar novas categorias e formular novos padrões de julgamento para os acontecimentos que sucederam no passado e para aquele que talvez emergam no futuro.

Para Arendt, portanto, a grandeza e o caráter sem precedentes do totalitarismo não destruíram, estritamente falando, nossa capacidade de julgar; antes, ele destruiu nossos padrões aceitáveis de julgamento e nossas categorias convencionais de interpretação e avaliação, sejam elas morais ou políticas. E, nessa situação, o único recurso é apelar à *imaginação*, que nos permite ver as coisas em suas próprias

perspectivas e julgá-las sem o benefício de uma regra prévia ou universal. Para Arendt, a imaginação possibilita-nos criar a distância que é necessária a um julgamento imparcial que, ao mesmo tempo, permite a proximidade que torna a compreensão possível. E assim, tornar possível nossa reconciliação com a realidade, não obstante a realidade trágica do século XX.

A participação de Arendt no julgamento de Eichmann no início da década de 60 fê-la mais uma vez ciente da necessidade de chegar a um acordo com a realidade que inicialmente desafiava a compreensão humana. Como pode um indivíduo comum, cumpridor das leis e, como indivíduo, completamente humano, ter cometido tantas atrocidades? O impacto do julgamento forçou também a formulação de outro problema concernente ao julgamento, nomeadamente, se temos o direito de pressupor “uma faculdade humana independente, desprovida da lei e da opinião pública, que seja capaz de julgar de novo e com plena espontaneidade todos os atos e intenções sempre surge a ocasião” (PRD, 187).

5.3 Julgamento e o sopro do pensamento

Arendt retorna à questão n’*A vida do espírito*, um trabalho que abrangeria as três faculdades do pensar, querer e julgar. Na introdução ao primeiro volume, ela declara que o impulso imediato de escrever veio a partir do acompanhamento do julgamento de Eichmann em Jerusalém e, outro motivo, igualmente importante, foi produzir um relato de nossas atividades mentais que não existia em seus trabalhos anteriores sobre a *vita activa*. Foi a ausência de reflexão de Eichmann, sua “falta de pensamento” (*thoughtlessness*), que a chocou, porque era responsável, em seu ponto de vista, por sua incapacidade de julgar naquelas circunstâncias em que o julgamento era tão necessário. Ela escreveu (LM, vol. I, 4-5): “foi sua falta de pensamento que despertou meu interesse. É possível fazer o mal... não só em virtude da falta de ‘motivos básicos’... mas (pela falta) de qualquer motivo... O problema do bem e do mal, nossa faculdade de discernimento entre o certo e o errado, poderia estar ligado à nossa faculdade de pensar?”

Arendt buscou uma resposta conectando a atividade do pensar à do julgar de duas maneiras. A primeira, pensar – o diálogo silencioso de si consigo mesmo – dissolve nossos hábitos fixos de pensamento e as regras de conduta aceitas e, assim, prepara o caminho para a atividade de julgar particulares sem o auxílio de universais pré-estabelecidos. Não que o pensamento forneça o julgamento sob

novas regras submetendo o particular ao universal. Em vez disso, flexibiliza o controle do universal sobre o particular, liberando assim o julgamento de categorias petrificadas de pensamento e de padrões convencionais de avaliação. É em tempo de crise histórica que o pensamento deixa de ser um assunto marginal, porque minando todo critério e valor estabelecido, prepara o indivíduo para o julgar por si mesmo em lugar de ser conduzido pelas ações e opiniões da maioria.

A segunda maneira pela qual Arendt conecta a atividade de pensar com a de julgar é demonstrando esse pensamento, atualizando o diálogo de si consigo mesmo que se dá na consciência, produz a *consciência* como um subproduto. Essa consciência, diferente da voz de Deus ou daquilo que os antigos pensadores chamavam a *luz natural*, não gera prescrições positivas; apenas nos diz o que *não* fazer, o que evitar em nossas ações e negociações com os outros, bem como do que se arrepender. Arendt nota neste contexto que o dito de Sócrates “é melhor sofrer o mal do que fazê-lo”, e esta sua proposição “seria melhor para mim que minha lira ou um coro que eu orientasse estivesse desafinado e em sonora discordância, e essa multidão de pessoas discordasse de mim, em vez de, *sendo apenas um*, eu estivesse em desarmonia comigo mesmo e me contradissesse”, daí deriva sua validade da ideia de que existe um parceiro silencioso dentro nós a quem prestamos contas de nossas ações (TMC, 29-30; 35). O que mais tememos é a antecipação da presença desse parceiro (isto é, nossa consciência) que nos espera ao final do dia.

Arendt também destaca esse pensamento, como a atualização da diferença dada na consciência, “não é uma prerrogativa de poucos, mas algo sempre presente em todos os corpos; pela mesma razão, a inabilidade de pensar não é uma falha de muitos que não têm capacidade cerebral, mas algo sempre presente como possibilidade em todos os corpos” (LM, vol. I, 191). No entanto, para aqueles que se dedicam ao pensamento, a consciência emerge como um subproduto inevitável. Como efeito colateral do pensamento, a consciência tem essa contraparte no julgamento como um subproduto da atividade libertadora do pensamento. Se a consciência representa a verificação interna pela qual nós avaliamos nossas ações, o julgamento representa a manifestação externa de nossa capacidade de pensar criticamente. As duas faculdades se relacionam com a questão do certo e do errado, mas enquanto a consciência volta a atenção para o eu, o julgamento volta a atenção para o mundo. Nesse sentido, o julgamento produz o que Arendt chama “a manifestação do sopro do pensamento” na esfera da aparência.

5.4 Julgamento e a estética de Kant

A seção anterior explorou a maneira pela qual Arendt tentou ligar a atividade do pensar à nossa capacidade de julgar. Para ter certeza, essa conexão do pensamento e julgamento operaria apenas em emergências, nesses momentos excepcionais em que os indivíduos, confrontado com o colapso dos padrões tradicionais, precisam propor novos e julgar de acordo com esses valores autônomos. No entanto, há uma segunda visão mais elaborada do julgamento que se restringe aos momentos de crise, mas que se identifica com a capacidade de pensar representativamente, isto é, a partir do ponto de vista de todos os outros. Arendt chama essa capacidade de pensar representativamente de “mentalidade alargada”, adotando os mesmos termos que Kant empregou em sua *Terceira Crítica* para caracterizar o julgamento estético. É para esse trabalho que nós voltamos nossa atenção, já que Arendt baseou sua teoria do julgamento político na estética de Kant e não em sua filosofia moral.

À primeira vista essa poderia ser uma escolha intrigante, uma vez que o próprio Kant baseou sua moral e filosofia política na razão prática e não em nossas faculdades estéticas. Contudo, Arendt afirmou que a *Crítica da faculdade do juízo* de Kant continha uma filosofia política não escrita, e que a primeira parte dessa – a *Crítica do juízo estético* – era a base mais frutífera sobre a qual se construiria uma teoria do julgamento político, visto que lidava com o mundo das aparências a partir do ponto de vista do espectador juiz e partindo da faculdade do gosto, entendida como uma faculdade de sujeitos concretos e corporificados (BPF, 219-20).

Para Arendt, a capacidade de julgar é uma habilidade especificamente política na medida em que permite que os indivíduos se orientem na esfera pública e para julgar os fenômenos que se revelam dentro dela de um ponto de vista que é relativamente destacado e imparcial. Ela credita a Kant o ter desalojado o preconceito de que os juízos de gosto estão totalmente fora da esfera política, uma vez que concerniriam apenas aos objetos estéticos, supostamente. De fato, ela acredita que ligando o gosto àquela maneira de pensar que Kant chama de “mentalidade alargada”, seria um modo de abertura para uma reavaliação do julgamento enquanto uma habilidade política específica, a saber, como a habilidade de pensar no lugar de todos os outros. É só na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant que encontramos uma concepção de julgamento com a habilidade para lidar com os particulares em suas particularidades, isto é, sem submetê-los a um pré-juízo universal, mas buscando ativamente o universal fora do particular. Kant formulou

essa distinção como aquela entre juízo *determinante* e *reflexionante*. Para ele, o julgamento em geral é a faculdade de pensar o particular contido no universal. Se o universal (a regra, o princípio ou a lei) está dado, então o julgamento que inclui o particular sob ele é determinante. Contudo, se apenas o particular é dado e o universal tem que ser fundado para isso, então o julgamento é reflexionante. Para Kant, juízos determinantes eram cognitivos, enquanto juízos reflexionantes, não eram. Juízo reflexionante é visto como a capacidade de passar do particular ao universal sem a mediação de conceitos determinantes anteriormente dados; é raciocinar sobre os particulares em sua relação com o universal, ao invés de raciocinar sobre os universais em sua relação com o particular. No caso do julgamento estético isso significa que se pode compreender e aplicar o predicado universal do belo apenas por meio da experiência de um objeto particular que o exemplifique. Assim, ao encontrar uma flor, uma paisagem única ou uma pintura singular, pode-se dizer que é um exemplo de beleza, que possui “validade exemplar”.

Para Arendt, essa noção de validade exemplar não se restringe a objetos estéticos ou a indivíduos que exemplificam certas virtudes. Ao contrário, ela quer estender essa noção aos acontecimentos do passado que carregam um significado para além de sua pura representação, isto é, os acontecimentos que poderiam ser vistos como exemplares para aqueles que vieram depois deles. É aqui que o julgamento estético se junta ao julgamento retrospectivo do historiador. As Revoluções Americana e Francesa, a Comuna de Paris, os soviéticos russos, os conselhos revolucionários alemães de 1918-9, a revolta Húngara de 1956, todos esses acontecimentos possuem o caráter de validade exemplar que os torna de significado universal, embora ainda retenha sua própria especificidade e singularidade. Portanto, participando desses acontecimentos em sua particularidade, o historiador ou juiz espectador é capaz de destacar sua importância universal e, assim, preservá-los como “exemplos” para a posteridade.

Para Arendt, é o espectador que tem o privilégio de julgar imparcialmente e desinteressadamente e, ao fazê-lo, exercem duas faculdades cruciais, a *imaginação* e o *bom-senso*. A imaginação é a faculdade de representar na mente aquilo que já apareceu aos sentidos. Pela imaginação pode-se representar esses objetos que não mais estão presentes e estabelecer a distância necessária para um julgamento imparcial. Uma vez que esse distanciamento aconteceu, um (indivíduo) está em condições de refletir sobre essas representações a partir de um número de diferentes perspectivas, e assim chegar a um julgamento acerca do valor específico de um objeto.

A outra faculdade que o espectador tem para acionar é senso comum ou *sensus communis*, visto que, sem eles, não compartilharia seus julgamentos nem superaria suas idiossincrasias individuais. Kant acredita que para nossos julgamentos terem validade, precisamos transcender nossas condições privadas ou subjetivas em favor de condições públicas e intersubjetivas, e podemos fazer isso apelando ao nosso senso de comunidade, nosso *sensus communis*.

O critério para julgamento é, então, a *comunicabilidade*, e o padrão para decidir se nossos julgamentos são de fato comunicáveis é ver se eles poderiam se encaixar com o *sensus communis* de outros. Arendt destaca que a ênfase na comunicabilidade dos juízos de gosto e a correlativa noção de um alargamento de mentalidade liga-se facilmente à ideia kantiana de uma humanidade unida vivendo em paz perpétua. Ela argumenta que “é em virtude dessa de ideia de humanidade, presente em cada ser humano particular, que tais seres são humanos, e eles podem ser chamados civilizados ou humanos à medida em que essa ideia se torna o princípio não apenas de seus julgamentos, mas também de suas ações. É neste ponto que o ator e espectador unem-se; a máxima do ator e a máxima, o ‘padrão’, segundo o qual o espectador julga o mundo, tornam-se um só” (LKPP, 75).

Em suas reflexões sobre a *Terceira Crítica* de Kant, Arendt reconhece as conexões entre o ponto de vista do ator e esse do espectador. Agora, vamos examinar o modo em que o julgamento opera a partir do ponto de vista do ator.

5.5 Julgamento e a *vita activa*

Arendt apresenta um modelo de julgamento nos ensaios *A crise na cultura e Verdade e política* que poderia ser caracterizado muito mais como “político” do que foi apresentado até agora. De fato, nesses ensaios, ela trata o julgamento como uma faculdade que permite os atores políticos decidir quais cursos de ação realizar na esfera pública, que tipo de objetivos são mais apropriados ou merecerem ser perseguidos, assim como quem elogiar ou culpar por ações passadas ou pelas consequências de decisões passadas. Nesse modelo, o julgamento é visto como uma habilidade *política* especificamente, a saber, como “a habilidade de ver as coisas não apenas de seu próprio ponto de vista, mas da perspectiva de todas aquelas que por acaso estão presentes”, e como sendo “uma das habilidades fundamentais do ser humano como ser político na medida em que lhe permite orientar-se na esfera pública, no mundo comum” (BPF, 221). Arendt diz que “os

Gregos chamavam essa habilidade [para julgar] *phronesis*, ou *insight*, e eles a consideravam a principal virtude ou excelência do estadista em relação à sabedoria do filósofo. A diferença entre essa visão do julgamento *insight* e o pensamento especulativo reside no fato de que o primeiro tem suas raízes no que costumamos chamar de senso comum, que transcende o último constantemente. O senso comum... revela-nos a natureza do mundo na medida em que é um mundo comum; devemos a isso o fato de que nossos cinco sentidos estritamente privados e 'subjetivos' e seus dados sensoriais podem se ajustar a um mundo não subjetivo e 'objetivo' que temos em comum e compartilhamos com os outros. Julgar é uma, senão a mais importante das atividades em que esse compartilhar-o-mundo-com-os-outros acontece" (BPF, 221).

Além disso, discutindo o caráter não-coercitivo de julgamento, o fato de que só pode apelar, mas nunca forçar o acordo com os outros, ela afirma que "esse 'cortear' ou persuadir corresponde intimamente ao que os Gregos chamam *peithein*, o discurso convincente e persuasivo que eles consideravam a forma tipicamente política das pessoas conversarem entre si" (BPF, 222). Há comentadores que alegam uma contradição no emprego da noção aristotélica de *phronesis* ao lado da ideia kantiana de "mentalidade alargada", uma vez que elas seguiriam supostamente em direções opostas, o primeiro em direção a uma preocupação com o particular, o segundo em direção à universalidade e à imparcialidade. Contudo, essa contradição é mais aparente que real, uma vez que a teoria do juízo estético de Kant é uma teoria do juízo *reflexionante*, isto é, daqueles julgamentos em que o universal não é dado, mas deve ser pesquisado fora do particular. A respeito da teoria do juízo estético a que Arendt apela tem estreitas afinidades com a noção aristotélica de *phronesis*: ambos estão preocupados com o julgamento de particulares *qua* particulares, não com sua subsunção sob regras universais. Se uma distinção deve ser feita, ela tem a ver mais com o modo de *validade assertiva*: em Aristóteles, a *phronesis* é o privilégio de alguns indivíduos experientes (os *phronimoi*) que, ao longo do tempo, se mostraram sábio em questões práticas; o único critério de validade é essa experiência e seu histórico de ações judiciosas. No caso de juízos de gosto, por um lado, os indivíduos têm que apelar ao julgamento e às opiniões dos outros e, portanto, a validade de seus julgamentos repousa no consentimento que eles podem obter de uma comunidade de sujeitos situados de forma diferente.

Para Arendt, a validade do julgamento político depende de nossa habilidade de pensar "representativamente", isto é, do ponto de vista de todos os outros, para que possamos olhar o mundo a partir de várias perspectivas diferentes. E essa

habilidade, por sua vez, só pode ser adquirida e testada em um fórum público em que os indivíduos tenham a oportunidade de trocar opiniões sobre assuntos específicos e ver se eles estão de acordo com as opiniões de outros. A esse respeito, o processo de formação de opinião não é uma atividade solitária; antes, requer um genuíno encontro com as diferentes opiniões para que uma questão particular possa ser examinada a partir de todos os pontos de vista possíveis até que, como ela aponta, “seja inundada e tornada transparente pela plena luz da compreensão humana” (BPF, 242). Debate, discussão e a capacidade para alargar as perspectivas são realmente cruciais para a formação de opiniões que reivindiquem mais que validade subjetiva; os indivíduos podem ter opiniões pessoais sobre muitos assuntos, mas eles podem formar opiniões *representativas* apenas pelo alargamento de seus padrões para incorporar os de outros. Como Arendt afirma:

O pensamento político é representativo. Eu formo uma opinião considerando uma determinada questão de diferentes pontos de vista, fazendo presente ao meu espírito os pontos de vista daqueles que estão ausentes; isto é, eu os represento... Quanto mais pontos de vista eu tenho presente em meu espírito quanto estou ponderando acerca de uma dada questão, e quanto mais eu posso imaginar como me sentiria e pensaria se eu estivesse em seu lugar, maior será minha capacidade de pensamento representativo e maior será a validade de minha conclusão final, minha opinião (BPF, 241).

De fato, opiniões não são evidentes por si. Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, “nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para o outro, de uma parte do mundo a outra, através de todos os tipos de visões conflitantes, até que finalmente ascenda dessas particularidades a alguma generalidade imparcial” (BPF, 242). Nesse sentido, nunca se está sozinho ao formar uma opinião; como Arendt destaca (BPF, 242): “mesmo se eu evitar toda companhia ou estiver completamente isolado ao formar uma opinião, eu não estou simplesmente junto comigo mesmo na solidão do pensamento filosófico; eu permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde eu posso me fazer o representante de todos os outros”.

5.6. Julgamento e validade

O carácter representativo do julgamento e da opinião tem importantes implicações para a questão da validade. Arendt sempre enfatizou que a formação de opinião válida requer um espaço público em que os indivíduos podem testar e purificar suas visões através de um processo de mútuo debate e esclarecimento. No entanto, ela opôs bastante à ideia de que opiniões poderiam ser mensuradas pelo padrão de verdade, ou que o debate poderia ser conduzido de acordo com padrões científicos estritos de validade. Em sua visão, a verdade pertence à esfera do conhecimento, à esfera do lógico, matemático e da ciência estrita, e carrega sempre um fator de coerção, uma vez que impede o debate e deve ser aceita por todos os indivíduos em posse de suas faculdades racionais. Contra a pluralidade de opiniões, a verdade tem um carácter despótico: ele compele ao assentimento universal, deixa a mente com pouca liberdade de movimento, elimina a diversidade de visões e reduz a riqueza do discurso humano. Nesse sentido, a verdade é anti-política, pois eliminando o debate e a diversidade, elimina os verdadeiros princípios da vida política. Como Arendt escreve (BPF, 241): “o problema é que a verdade factual, como todas as outras verdades, peremptoriamente afirma ser reconhecido e impede o debate, e o debate constitui o mais essencial da vida política. Os modos de pensamento e discurso que lidam com a verdade, se vistos da perspectiva política, são necessariamente dominadores; eles não levam em consideração as opiniões de outras pessoas, e levá-la em consideração é, justamente, a marca registrada de todo pensamento político”.

A defesa da opinião, por Arendt, é motivada não exatamente por sua crença de que a verdade não deixa espaço para o debate e a dissidência, ou pelo reconhecimento da diferença, mas também por sua convicção de que nossas faculdades de raciocínio podem florescer apenas no espaço dialógico. Ela cita a observação de Kant: “o poder externo que priva o ser humano da liberdade de comunicar seus pensamentos publicamente priva-o, ao mesmo tempo, de sua liberdade de pensar”, e sublinha o fato de que, para Kant, a única garantia da coerência do nosso pensamento é que “nós pensamos, por assim dizer, em comunidade com outros a quem comunicamos nossos pensamentos como eles comunicam os seus a nós” (BPF, 234-5). Ela também cita a declaração de Madison: “a razão do humano, enquanto próprio ser humano, é tímido e cauteloso quando deixado sozinho, e adquire firmeza e confiança à medida que está associado a um número maior de indivíduos” (BPF, 234).

O apelo a Kant e Madison destina-se a reivindicar o poder e a dignidade da opinião contra aqueles pensadores, de Platão a Hobbes, que viu isso como mera ilusão, como uma confusa ou inadequada compreensão da verdade. Para Arendt, a opinião não é uma forma defectiva de conhecimento que deve ser ultrapassada ou menosprezada assim que estiver em posse da verdade. Antes, ela é uma forma distinta de conhecimento que surge da deliberação coletiva dos cidadãos, e que requer o uso da imaginação e a capacidade de pensar “representativamente”. Pela deliberação em comum e o engajamento no “pensar representativo”, os cidadãos são, de fato, capazes de formar opiniões que tenham pretensão de validade intersubjetiva. É importante enfatizar que Arendt não quer destacar a tentativa dos filósofos de encontrar padrões universais e absolutos de conhecimento e cognição, mas controlar seu desejo de impor esses padrões à esfera dos assuntos humanos, uma vez eliminariam sua pluralidade e relatividade essenciais. A imposição de um padrão único ou absoluto ao domínio da *práxis* acabaria com a necessidade de persuadir os outros dos méritos relativos de uma opinião, para obter seu consentimento para uma proposta específica ou para obter seu acordo com relação a uma política particular. Na verdade, para Arendt, a imposição de tal padrão significaria que os indivíduos não teriam mais a obrigação de exercer seu julgamento, desenvolver sua imaginação ou cultivar uma “mentalidade alargada”, uma vez que não teriam mais a necessidade de deliberar em comum. A demonstração estrita, em lugar da argumentação persuasiva, se tornaria a única forma legítima de discurso.

Agora, devemos ter o cuidado de não imputar a Arendt a visão de que a verdade não tem um papel legítimo no jogo político ou na esfera dos assuntos humanos. Ela realmente afirma que “todas as verdades – não apenas os vários tipos de verdade, mas também a verdade factual – são opostas à opinião em seu modo de validade assertiva” (BPF, 239), desde que todas elas carregam um tipo de compulsão. Contudo, ela está preocupada apenas com as consequências negativas da verdade racional quando aplicadas à esfera da política e da deliberação coletiva, enquanto o que ela defende é a importância da verdade factual para preservação de um relato preciso do passado e da verdadeira existência de comunidades políticas. A verdade factual, ela escreve (BPF, 238), “é sempre relacionada a outros povos: diz respeito a acontecimentos e circunstâncias em que muitos estão envolvidos; é estabelecida por testemunhos e depende de depoimentos... É política por natureza”. Segue-se disso: “fatos e opiniões, embora devam ser mantidos separados, não são antagônicos entre si; eles pertencem à mesma esfera. Fatos informam opiniões, e opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões,

podem diferir amplamente e ainda assim serem legítimos, desde que respeitem a verdade factual. A liberdade de opinião é uma farsa, exceto se as informações factuais estiverem garantidas e os próprios fatos não forem contestados. Em outras palavras, a verdade factual informa o pensamento político assim como a verdade racional informa a especulação filosófica”.

O relacionamento entre fatos e opiniões é um vínculo mútuo, portanto: se opiniões não forem baseadas em informações corretas e o livre acesso a todos os fatos relevantes, dificilmente poderiam reivindicar qualquer validade. E se eles eram baseados em fantasia, autoengano ou falsidade deliberada, então nenhuma possibilidade de argumentação e debate genuínos poderia ser sustentada. Ambos, a verdade factual e o hábito geral de dizer a verdade são, portanto, básicos para a formação de opiniões sólidas e para o florescimento do debate político. Além disso, se o registro do passado fosse destruído pela mentira organizada, ou destruído por uma tentativa de reescrever a história, a vida política seria destituída de um dos seus elementos essenciais e estabilizadores. Em suma, ambos, a verdade factual e a prática de dizer a verdade são essenciais à vida política. Para Arendt, o antagonismo está entre a verdade *racional* e a opinião bem-fundamentada, uma vez que primeira não permite o debate, e a segunda, prospera graças ao debate. A defesa arendtiana da opinião deve ser compreendida, portanto, como uma defesa da deliberação política e do papel que a persuasão e a dissuasão desempenham em todas as matérias que afetam a comunidade política. Contra Platão e Hobbes, que degradaram o papel da opinião em matéria política, Arendt reafirma o valor e a importância do discurso político, da deliberação e persuasão e, portanto, de uma política que reconhece a diferença e a pluralidade de opiniões.

6. A concepção arendtiana de cidadania

Nesta última seção, reconstruiremos a concepção de cidadania de Arendt em torno de dois temas: (1) a esfera pública, e (2) a agência política e a identidade coletiva, para destacar a contribuição de Arendt na concepção de uma teoria da cidadania democrática.

6.1 Cidadania e a esfera pública

Para Arendt, a esfera pública compreende duas distintas, porém inter-relacionadas dimensões. A primeira é o *espaço de aparência*, um espaço de liberdade e igualdade política que surge sempre que os cidadãos agem em conjunto por meio do discurso e da persuasão. A segunda é o *mundo comum*, um mundo compartilhado e público de artefatos humanos, instituições e ambientes que nos separam da natureza e que provê um contexto relativamente permanente e durável para nossas atividades. As duas dimensões são essenciais ao exercício da cidadania, a primeira fornece o espaço onde se pode florescer, a segunda fornece o pano de fundo estável a partir do qual os espaços públicos da ação e da deliberação podem surgir. Para Arendt, a reativação da cidadania no mundo moderno depende tanto da redescoberta de um mundo comum e compartilhado quanto da criação de diversos espaços de aparência em que os indivíduos possam revelar suas identidades e estabelecer relações de reciprocidade e solidariedade.

Existem três características da esfera pública e da esfera política em geral que são centrais para a concepção de cidadania de Arendt. Estas são, em primeiro lugar, a qualidade *artificial* ou *construída*; segundo, a qualidade *espacial*; e, terceiro, a distinção entre os interesses *público* e *privado*.

Com relação à primeira característica, Arendt sempre enfatiza a artificialidade da vida pública e das atividades políticas em geral, o fato de que elas são construídas pelo ser humano e não coisas dadas ou naturais. Ela considerou essa artificialidade como algo a ser celebrado e não, deplorado. Para ela, a política não era o resultado de algumas predisposições naturais ou a realização de traços inerentes da natureza humana. Em vez disso, foi uma conquista cultural de primeira ordem, permitindo que os indivíduos transcendessem as necessidades da vida e modelassem um mundo dentro do qual a ação política e o discurso livres pudessem florescer.

A ênfase na artificialidade da política tem várias consequências importantes. Por exemplo, Arendt enfatiza que o princípio da igualdade política não resulta da teoria dos direitos naturais nem de qualquer condição natural que preceda a constituição do domínio público. Ao contrário, é um atributo da cidadania que os indivíduos adquirem ao entrar na esfera pública e que só pode ser assegurado por instituições políticas democráticas.

Outra consequência que Arendt enfatiza na artificialidade da vida política é evidente na sua rejeição aos apelos neorromânticos ao povo (*volk*) e à identidade étnica como a base para comunidade política. Ela sustentou que essa identidade

étnica, religiosa ou racial era irrelevante para sua identidade como cidadã, e que nunca deve servir de base de adesão a uma comunidade política.

A ênfase de Arendt na qualidade formal da cidadania tornou sua posição bastante diversa dos defensores da participação na década de 1960, que viu nisso uma forma de recapturar o senso de intimidade, cordialidade e autenticidade. Para Arendt, a participação política era importante porque permitia o estabelecimento de relações de civilidade e solidariedade entre cidadãos. Ela afirmou que os laços de intimidade e cordialidade nunca podem se tornar políticos, uma vez que representam substitutos psicológicos para a perda do mundo comum. Os únicos laços verdadeiramente políticos são os de amizade cívica e solidariedade, pois fazem demandas políticas e preservam referência para o mundo. Para Arendt, portanto, o perigo de tentar recapturar o sentido intimidade e cordialidade, de autenticidade e sentimentos comunitários é que põe a perder os valores públicos de imparcialidade, amizade cívica e solidariedade.

A segunda característica enfatizada por Arendt tem a ver com qualidade *espacial* da vida pública, com o fato dessas atividades políticas serem alocadas no espaço público em que os cidadãos podem se encontrar uns com os outros, trocar suas opiniões e debater suas diferenças, e buscar alguma solução coletiva para seus problemas. Para Arendt, a política é uma questão de as pessoas compartilharem um mundo comum e um espaço comum de aparências para que as preocupações públicas possam emergir e se articular em diferentes perspectivas. Em sua visão, não basta ter um número de indivíduos privados votando separada e anonimamente de acordo com suas próprias opiniões. Em vez disso, esses indivíduos devem ser capazes de ver e falar uns com os outros em público, reunir em um espaço político público, de modo que suas diferenças bem como suas semelhanças possam emergir e se tornar o assunto do debate democrático.

Essa noção de um espaço público comum nos ajuda a entender como as opiniões políticas podem ser formadas sem serem reduzidas ao privado, às preferências idiossincráticas, por um lado, nem a uma opinião pública unânime, por outro. A própria Arendt desconfiava do termo “opinião pública”, uma vez que sugeria a unanimidade estúpida de uma sociedade de massa. Em sua visão, opiniões representativas poderiam surgir apenas quando os cidadãos realmente se confrontassem em um espaço público, para que eles pudessem examinar um problema a partir de várias perspectivas diferentes, modificar suas visões e alargar seus padrões para incorporar as opiniões de outros. Ela insiste que as opiniões políticas não podem ser formadas no privado; ao contrário, elas são formadas,

testadas e alargadas apenas dentro de um contexto público de argumentação e debate.

Outra implicação da ênfase de Arendt na qualidade espacial da política tem a ver com a questão de como um conjunto de diferentes indivíduos podem ser unidos para formar uma comunidade política. Para Arendt, a unidade que pode ser alcançada na comunidade política não resulta de afinidade religiosa ou étnica, nem da expressão de algum sistema comum de valores. Em vez disso, a unidade em questão pode ser atingida compartilhando um espaço público e um conjunto de instituições políticas, e engajando nas práticas e atividades que são características desse espaço e dessas instituições.

Uma outra implicação da concepção arendtiana de qualidade espacial da política é que, uma vez que a política é uma atividade pública, não se pode fazer parte dela sem estar presente em um espaço público, de algum modo. Estar engajado na política significa participar ativamente em vários fóruns públicos onde as decisões que afetam a comunidade são tomadas. Arendt insiste na importância da participação direta na política baseada na ideia que, já que a política é algo que precisa de uma localização mundana e só pode acontecer em um espaço público, logo, se alguém não está presente nesse espaço, simplesmente não está engajado na política.

Essa concepção pública ou centrada no mundo da política também está na base da terceira ênfase destacada por Arendt, a distinção entre interesse *público* e *privado*. De acordo com Arendt, a atividade política não é um meio para um fim, mas um fim em si mesmo; ninguém se engaja na ação política para promover o seu bem-estar, mas para realizar os princípios intrínsecos da vida política, tais como liberdade, igualdade, justiça e solidariedade. Em um ensaio tardio intitulado *Direitos públicos e interesses privados* (PRPI), Arendt discute a diferença entre a vida como um indivíduo e a vida como um cidadão, entre a vida vivida por conta própria e a vida vivida em comum com os outros. Ela argumenta que nosso interesse público como cidadãos é bastante distinto do nosso interesse privado como indivíduos. O interesse público não é a soma dos interesses privados, nem seu último denominador comum, nem mesmo o conjunto dos interesses próprios esclarecidos. De fato, tem pouco a ver com nossos interesses privados, uma vez que se refere ao mundo que está além de si mesmo, que existia antes de nosso nascimento e existirá depois de nossa morte, um mundo que se incorpora em atividades e instituições com seus próprios interesses intrínsecos, que muitas vezes pode estar em conflito com nossos interesses privados a curto prazo. O interesse público refere-se, portanto, aos interesses de um mundo público que compartilhamos como cidadãos e que só podemos perseguir e desfrutar indo além de nosso interesse pessoal.

6.2 Cidadania, agência e identidade coletiva

A concepção participativa arendtiana de cidadania fornece o melhor ponto de partida para abordar a questão da constituição de *identidade coletiva* e como essa diz respeito às condições de exercício efetivo da *agência política*.

Com relação à primeira reivindicação, é importante anotar que uma das questões cruciais no jogo do discurso político é a criação de uma identidade política, um “nós” ao qual podemos apelar ao nos depararmos com o problema de decidir entre cursos alternativos de ação. Já que no discurso político sempre há divergências sobre as possíveis formas de ação, a identidade do “nós” que será criada por meio de uma forma específica de ação torna-se uma questão central. Pelo engajamento ou pelo curso da ação, de fato, nós estamos entrando na reivindicação do nome “nós”, isto é, nós estamos criando uma forma específica de identidade coletiva. A ação política e o discurso são, nesse sentido, essenciais para a constituição de identidades coletivas.

Esse processo de construção de identidade, no entanto, nunca é dado de uma vez nem como um todo e nem é desprovido de problemas. Ao contrário, é um processo constante de renegociação e luta, um processo em que atores articulam e defendem concepções concorrentes de identidade cultural e política. A concepção participativa arendtiana de cidadania é particularmente relevante nesse contexto, uma vez que articula as condições para o estabelecimento de identidades coletivas. Uma vez que a cidadania é vista como o processo de deliberação ativa sobre identidades concorrentes, seu valor reside na possibilidade de estabelecer formas de identidade coletiva que pode ser reconhecida, testada e transformada no modelo discursivo e democrático.

Com respeito à segunda reivindicação, concernente à questão da agência política, é importante enfatizar a conexão que Arendt estabelece entre ação política, entendida como o engajamento ativo do cidadão na esfera pública e o exercício da agência pública efetiva. Essa conexão entre ação e agência é uma das contribuições centrais de Arendt na concepção participativa de cidadania. De acordo com Arendt, o engajamento ativo da cidadania na determinação dos assuntos dessa comunidade fornece-lhes não apenas a experiência da liberdade e felicidade pública, mas também com um senso de agência e eficácia política, o sentido de ser, nas palavras de Thomas Jefferson, “participantes do governo”. Em sua visão, apenas o compartilhamento

do poder que vem do engajamento cívico da deliberação comum pode prover cada cidadão com um senso de agência política efetiva. As restrições de Arendt contra a representação política devem ser compreendidas nessa luz. Ela viu a representação como um substituto do envolvimento direto dos cidadãos, e como um meio pelo qual a distinção entre governantes e governados poderia se reafirmar. Como uma alternativa ao sistema de representação baseado nos partidos burocráticos e nas estruturas estatais, Arendt propôs um sistema federativo de conselhos por meio do qual os cidadãos poderiam efetivamente determinar seus próprios assuntos políticos. Para Arendt, é somente por meio da participação política direta, isto é, pelo engajamento na ação comum e na deliberação coletiva que a cidadania pode ser reafirmada e a agência política exercida efetivamente.

Referências

Obras de Arendt

- [LA] **Der Liebesbegriff bei Augustin**. Berlin: Julius Springer Verlag, 1929. Translation as *Love and Saint Augustine*, with an interpretive essay by Joanna V. Scott and Judith C. Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- [RV] **Rahel Varnhagen**: *The Life of a Jewish Woman*. Revised edition translated into English by Richard and Clara Winston. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1974. Critical edition edited by Liliane Weissberg. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- [OT] **The Origins of Totalitarianism**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1951. Third edition with new prefaces, 1973.
- [HC] **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- [EJ] **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**. New York: Viking Press, 1963. Revised and enlarged edition, 1965.
- [OR] **On Revolution**. New York: Viking Press, 1963. Revised second edition, 1965.
- [BPF] **Between Past and Future**. New York: Viking Press, 1961. Revised edition, 1968.
- [MDT] **Men in Dark Times**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968.
- [OV] **On Violence**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- [CR] **Crises of the Republic**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972.
- [JP] **The Jew as Pariah**. Edited and with an introduction by Ron H. Feldman. New York: Grove Press, 1978.

- [JW] **The Jewish Writings**. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.
- [LM] **The Life of the Mind**. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.
- [LKPP] **Lectures on Kant's Political Philosophy**. Edited and with an interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- [EU] **Essays in Understanding: 1930–1954**. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Harcourt Brace & Company, 1994.
- [RJ] **Responsibility and Judgment**. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2003.
- [PP] **The Promise of Politics**. Edited and with an introduction by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- [RPW] **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**. Edited by Melvyn A. Hill. New York: St. Martin's Press, 1979.
- [UP] Understanding and Politics. **Partisan Review**, vol. 20, no. 4 (July–August 1953): 377–92. Reprinted in *Essays in Understanding: 1930–1954*.
- [PRD] Personal Responsibility under Dictatorship. **The Listener**, (6 August 1964): 185–205. Reprinted in *Responsibility and Judgment*.
- [TMC] Thinking and Moral Considerations: **A Lecture**. *Social Research*, 38(3) (Autumn 1971): 417–46. Reprinted in *Social Research*, 51(1) (Spring 1984): 7–37, and in *Responsibility and Judgment*.
- [PRPI] Public Rights and Private Interests. In M. Mooney and F. Stuber, eds., **Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy**. New York: Columbia University Press, 1977.

Literatura secundária

- ASCHHEIM, S. (ed.), 2001, **Hannah Arendt in Jerusalem**, Berkeley: University of California Press.
- BAEHR, P., 2010, **Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences**, Stanford: Stanford University Press.
- BALUCH, F., 2014, "Arendt's Machiavellian Moment", **European Journal of Political Theory**, 13 (2): 154–177.
- BARNOUW, D., 1990, **Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience**, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- BENHABIB, S., 1996, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, London: Sage Publications.

- BENHABIB, S., 2003, **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**. New Edition with a New Preface and an Appendix, New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- BENHABIB, S. (ed.), 2010, **Politics in Dark Times**: Encounters with Hannah Arendt, Cambridge: Cambridge University Press.
- BERKOWITZ, R., Keenan, T. and Katz, J. (eds.), 2009, **Thinking in Dark Times**: Hannah Arendt on Ethics and Politics, New York: Fordham University Press.
- BERNAUER, J. (ed.), 1987, **Amor Mundi**: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt, Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- BERNSTEIN, R., 1986, **Philosophical Profiles**, Cambridge: Polity Press.
- BERNSTEIN, R., 1996, **Hannah Arendt and the Jewish Question**, Cambridge: Polity Press.
- BERNSTEIN, R., 2018, **Why Read Hannah Arendt Now?**, Cambridge: Polity Press.
- BIRMINGHAM, P., 2006, **Hannah Arendt and Human Rights**: The Predicament of Common Responsibility, Bloomington: Indiana University Press.
- BOWEN-MOORE, P., 1989, **Hannah Arendt's Philosophy of Natality**, London: Macmillan.
- BRADSHAW, L., 1989, **Acting and Thinking**: The Political Thought of Hannah Arendt, Toronto: University of Toronto Press.
- CALHOUN, C. and McGowan, J. (eds.), 1997, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CANOVAN, M., 1974, **The Political Thought of Hannah Arendt**, London: J. M. Dent.
- CANOVAN, M., 1992, **Hannah Arendt**: A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press.
- DIETZ, M., 2002, **Turning Operations**: Feminism, Arendt, and Politics, New York and London: Routledge.
- DISCH, L., 1994, **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**, Ithaca: Cornell University Press.
- DOSSA, S., 1988, **The Public Realm and The Public Self**: The Political Theory of Hannah Arendt, Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press.
- ETTINGER, E., 1995, **Hannah Arendt/Martin Heidegger**, New Haven, CT: Yale University Press.
- GOTTSEGEN, M., 1993, **The Political Thought of Hannah Arendt**, Albany, NY: State University of New York Press.
- HANSEN, P., 1993, **Hannah Arendt**: Politics, History and Citizenship, Cambridge: Polity Press.

- HILL, M. (ed.), 1979, **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**, New York: St. Martin's Press.
- HINCHMAN, L. and Hinchman, S. (eds.), 1994, **Hannah Arendt: Critical Essays**, Albany, NY: State University of New York Press.
- HONIG, B. (ed.), 1995, **Feminist Interpretations of Hannah Arendt**, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- ISAAC, J., 1992, **Arendt, Camus, and Modern Rebellion**, New Haven, CT: Yale University Press.
- KAPLAN, G. and Kessler, C. (eds.), 1989, **Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom**, Sydney: Allen & Unwin.
- KATEB, G., 1984, **Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil**, Oxford: Martin Robertson.
- KIELMANSEGG, P., Mewes, H. and Glaser-Schmidt, E. (eds.), 1995, **Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigrés and American Political Thought after World War II**, Cambridge: Cambridge University Press.
- KOHN, J. and May, L. (eds.), 1996, **Hannah Arendt: Twenty Years Later**, Cambridge, MA: MIT Press.
- KRISTEVA, J., 2001, **Hannah Arendt**, New York: Columbia University Press.
- LEDERMAN, S., 2016, "Philosophy, Politics and Participatory Democracy in Hannah Arendt's Political Thought", **History of Political Thought**, 37 (3): 480–508.
- MAY, D., 1986, **Hannah Arendt**, Harmondsworth: Penguin Books.
- MCGOWAN, J., 1998, **Hannah Arendt: An Introduction**, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- NEDELSKY, J., and Beiner, R. (eds.), 2001, **Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt**, New York: Rowman and Littlefield Publishers.
- PAREKH, B., 1981, **Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy**, London: Macmillan.
- PASSERIN D'ENTRÈVES, M., 1994, **The Political Philosophy of Hannah Arendt**, New York and London: Routledge.
- PITKIN, H., 1998, **The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social**, Chicago: University of Chicago Press.
- RING, J., 1997, **The Political Consequences of Thinking**, Albany, NY: State University of New York Press.
- TAMINIAUX, J., 1997, **The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger**, Albany, NY: State University of New York Press.
- VILLA, D., 1996, **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**, Princeton: Princeton University Press.

- VILLA, D., 1999, **Politics, Philosophy, Terror**: Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton: Princeton University Press.
- VILLA, D. (ed.), 2000, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge: Cambridge University Press.
- WATSON, D., 1992, **Hannah Arendt**, London: Fontana Press.
- WHITFIELD, S., 1980, **Into the Dark**: Hannah Arendt and Totalitarianism, Philadelphia: Temple University Press.
- WOLIN, S., 1977, "Hannah Arendt and the Ordinance of Time," **Social Research**, 44(1): 91–105.
- YOUNG-BRUEHL, E., 1982, **Hannah Arendt**: For Love of the World, New Haven: Yale University Press. Second edition, 2004.
- YOUNG-BRUEHL, E., 2006, **Why Arendt Matters**, New Haven, CT: Yale University Press.

(IV) Simone de Beauvoir*

Autor: Debra Bergoffen

Tradução: Ludolf Waldman Júnior

Revisão: Danúzia Fernandes Brandão

Há pensadores que são identificados desde o começo, sem sombra de dúvidas, como filósofos (por exemplo, Platão). Há outros que têm o seu espaço no campo sempre contestado (como Nietzsche) e há aqueles que gradualmente ganharam o seu direito de pertencer ao panteão filosófico. Simone de Beauvoir é uma dessas filósofas tardiamente reconhecidas. Identificando-se como uma autora ao invés de filósofa e se autodenominando parteira da ética existencial de Sartre em vez de uma pensadora em seus próprios méritos, o lugar de Beauvoir na filosofia precisou ser conquistado contra sua própria palavra. E este espaço, hoje, é incontestável. A conferência internacional que celebrou seu nascimento, organizada por Julia Kristeva, é um dos sinais mais evidentes de sua crescente influência e

*BERGOFFEN, Debra. Simone de Beauvoir. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition 2020. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/beauvoir/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

The following is the translation of the entry on Simone Beauvoir by Debra Bergoffen, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020 Edition). The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/beauvoir/>.

This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/beauvoir/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and publish this entry.

status. Suas duradouras contribuições para o campo da ética, política, existencialismo, fenomenologia e teoria feminista, bem como a sua relevância enquanto ativista e intelectual pública são fatos já estabelecidos. Diferentemente de seu *status* como filósofa, a posição de Simone de Beauvoir enquanto uma teórica feminista nunca esteve em questão. Controversa desde o início, a crítica ao patriarcado de *O Segundo Sexo* continua a desafiar categorias sociais, políticas e religiosas usadas para justificar um *status* inferior das mulheres. Embora os leitores das versões baseadas na tradução inglesa original dessa obra nunca tiveram dificuldades em entender o seu significado feminista para a análise do patriarcado, eles e elas podem ser perdoados por perderem o seu valor filosófico ao se basearem numa versão arbitrariamente recortada de *O Segundo Sexo* traduzida de forma questionável por um zoólogo incapaz de compreender os seus significados filosóficos e nuances dos termos em francês de Beauvoir. A tradução de 2010 buscou corrigir esse fato. Além de apresentar o texto completo, esta tradução é sensível ao valor filosófico da escrita de Beauvoir, o que torna possível aos seus leitores entender os fundamentos fenomenológicos existenciais de sua análise feminista das forças que subordinam as mulheres aos homens e que as designam como o Outro.

1. Reconhecendo Beauvoir

Alguns consideram que a exclusão de Beauvoir do campo da filosofia é um assunto de tomar ela por suas próprias palavras. Atribuem uma visão exclusivamente sistemática da filosofia que, cega à metodologia filosófica do romance metafísico, ignoraram os modos como Beauvoir incorporou os argumentos fenomenológicos-existenciais em seus trabalhos literários. Entre aqueles que não questionaram o autorretrato feito por ele, que não aceitam o seu entendimento da relação entre literatura e filosofia, e aqueles não compreendem seu estilo único em seus ensaios filosóficos, a filósofa Beauvoir permaneceu como uma dama de companhia.

Outros apontam que a demorada admissão de Beauvoir nos quadros de filósofos é uma questão de sexismo, explicada por duas razões. A primeira é o fato de que ela era uma mulher. Seus escritos filosóficos eram lidos como ecos de Sartre em vez de serem explorados por suas próprias contribuições, uma vez que era “natural” pensar em uma mulher como uma discípula de seu companheiro. A segunda razão aponta para o fato de que ela escreveu sobre mulheres. *O Segundo Sexo*, reconhecida como uma das cem mais importantes obras do século XX, não poderia

ser considerada filosofia porque lidou com o sexo e gênero, dificilmente um assunto filosófico importante (ao menos como se dizia então). Este verbete mostra como as coisas mudaram. Muito tardiamente, o reconhecimento de Beauvoir como filósofa está agora garantido.

2. Situando Beauvoir

Simone de Beauvoir nasceu em 9 de janeiro de 1908 e faleceu setenta e oito anos depois, em 14 de abril de 1986. Na época de sua morte, ela era lembrada como uma figura crucial na luta pelos direitos das mulheres e como uma escritora eminente, tendo vencido o *Prix Goncourt*, o prestigioso prêmio francês de literatura, com o romance *Os Mandarins* (1954). Ela também era famosa por ser a companheira de longa data de Jean-Paul Sartre. Ativa na cena intelectual francesa durante toda a sua vida, foi uma figura central nos debates filosóficos tanto como autora de ensaios filosóficos, romances, peças, memórias, diários de viagem e artigos jornalísticos, bem como editora do *Les Temps Modernes*, contudo, Beauvoir não era considerada uma filósofa por seus próprios méritos na época de sua morte.

Ela certamente apreciaria o fato de que seu atual *status* filosófico reflete a mudança em nosso entendimento do campo da filosofia e da situação da mulher, uma vez que isso confirma a ideia dela de liberdade situada – que a nossa capacidade de agência e de criação de significados, ou que sejamos ou não identificados como agentes e criadores de significados, seja limitado, mas não determinado, pela nossa situação. Ela também teria apreciado o fato de que embora suas obras tenham sido fundamentais para efetuar essas mudanças, seu efeito duradouro é um tributo às maneiras como outras pessoas adotaram seus legados filosóficos e feministas, uma vez que uma de suas contribuições cruciais para nossos vocabulários éticos e políticos é o conceito de apelo (*appeal*) – que o sucesso de nossos projetos depende de até que ponto eles são adotados por outros.

Beauvoir detalhou sua crítica fenomenológica e existencial do *status quo* filosófico nos seus ensaios *Literatura e Metafísica* de 1946, *Que Peut la Littérature?* de 1965, e *Mon Expérience d'écrivain* de 1966. Essa crítica, influenciada por Husserl e Heidegger, se focou no significado da experiência vivida e nos modos em que os significados do mundo são revelados na linguagem. Heidegger se voltou à linguagem da poesia para esta revelação. Beauvoir, Camus e Sartre a buscaram na linguagem do romance e do teatro. Recorreram a Husserl para teorizar sua virada para estes

discursos ao insistir em fundamentar suas análises teóricas nos particulares concretos da experiência vivida. Em Heidegger, buscaram desafiar a posição privilegiada dos discursos abstratos. Para Beauvoir, contudo, a virada para a literatura trazia implicações éticas, políticas e mesmo filosóficas. Permitiu explorar os limites do apelo (a atividade de convocar outros para assumir seus projetos políticos), retratar as tentações de violência, decretar sua ética existencial da liberdade, responsabilidade, alegria e generosidade, bem como examinar as intimidades e complexidades de nossas relações com outros.

O desafio de Beauvoir à tradição filosófica era parte de seu projeto fenomenológico-existencial. Seu desafio ao *status quo* patriarcal era mais dramático. Era um evento. Não num primeiro momento, uma vez que na época de sua publicação, *O Segundo Sexo* era considerado mais uma afronta à decência sexual do que uma acusação política do patriarcado ou uma descrição fenomenológica do que significava “mulher”. As mulheres que acabariam conhecidas como a segunda onda feminista entenderam o que os primeiros leitores de Beauvoir não perceberam. Não era a decência sexual que estava sob ataque, mas sim a indecência patriarcal que estava sob julgamento. *O Segundo Sexo* permanece um livro controverso. Não é considerado mais escandaloso do ponto de vista sexual, mas sua análise do patriarcado e os antídotos propostos para a dominação das mulheres ainda são debatidos. O que não é discutido, no entanto, é o fato de que o feminismo como conhecemos hoje continua em dívida com ele.

Conforme *O Segundo Sexo* tornou-se o catalisador para desafiar as condições das mulheres, o lugar político e intelectual de Beauvoir também foi redefinido. Em relação ao feminismo, ela foi largamente responsável por esta mudança. Após repetidamente se recusar a se alinhar ao movimento feminista, ela se declarou feminista em uma entrevista ao *Le Nouvel observateur* em 1972 e se juntou a outras feministas marxistas para fundar a revista *Questions féministes*. No que se refere ao campo filosófico foi necessário que outros se esforçassem para lhe dar um lugar à mesa, pois se ela tardiamente se identificou como feminista, ela nunca se considerou uma filósofa. Sua voz filosófica, insistia, era meramente uma elaboração daquela de Sartre. Essa negação era combinada com o fato de que sua duradoura e íntima relação com ele a posicionou ao público e ao olhar filosófico como seu alter ego. Separar Beauvoir de Sartre foi a primeira prioridade daqueles interessados em estabelecer suas credenciais filosóficas independentes. Às vezes, a questão se concentra na originalidade de Sartre: eram as ideias de sua obra *O Ser e o Nada* (1943) roubadas da *A Convidada* (1943) de Beauvoir? Por vezes

estavam preocupados com a questão da influência: o que acontecia nas discussões e críticas que faziam ao trabalho de um e de outro? Eventualmente estes argumentos foram derrubados e os estudiosos passaram a dar atenção exclusiva para a questão da influência de Sartre e da questão mais frutífera da influência em um senso mais amplo. Começaram a traçar os modos como ela, assim como seus contemporâneos fenomenológicos-existencialistas, assumiram e reconfiguraram a sua tradição filosófica para refletir sua metodologia compartilhada e introspecções únicas. Nós agora entendemos que, para apreciarmos plenamente a rica complexidade do pensamento de Beauvoir, precisamos antes nos atentar para o fato de que sua tese de pós-graduação foi sobre Leibniz, que sua leitura de Hegel foi influenciada pelas interpretações de Kojève, que ela foi introduzida a Husserl e Heidegger por seu professor Baruzi, que Marx e Descartes eram figuras familiares no seu vocabulário filosófico e que Bergson foi uma das primeiras influências em seu pensamento.

3. *A convidada*: liberdade e violência

Embora o primeiro ensaio filosófico de Beauvoir seja *Pyrrhus et Cinéas* (1944), muitos de seus intérpretes identificam *A Convidada* (1943) como sua primeira incursão filosófica. É um claro exemplo do que ela chama de romance metafísico. Suas cartas para Sartre e os seus diários desse período (publicados na década de 1980) mostram que ambos estavam preocupados com a questão do outro, da má-fé e das dinâmicas do desejo. Eles também estavam examinando a relação e tensões entre nosso *status* existencial singular e as condições sociais nas quais nossa singularidade é vivida. *A Convidada* é carregada de reflexões filosóficas – reflexões de nossa relação com o tempo, de um para o outro e para nós mesmos. Estas reflexões nunca são, contudo, apresentadas em argumentos sistemáticos ou em conclusões finais. São vividas no concreto, nas vidas ambigualmente triangulares de Pierre, Xavière e Françoise. Começando com uma citação de Hegel, “cada consciência busca a morte do outro”, e terminando com o assassinato de Xavière por Françoise, o qual Beauvoir narra como um ato no qual a última confronta sua solidão e anuncia sua liberdade, o romance não confirma necessariamente a reivindicação de Hegel, já que o ponto do assassinato não era eliminar o outro *per se*, mas para destruir um outro particular, Xavière, que ameaçava deixar Françoise sem aquele que ela amava, Pierre. A ambiguidade existencial supera a clareza hegeliana. As questões levantadas nesse primeiro romance, como a ambiguidade

em relação às responsabilidades e os limites da liberdade, a legitimidade da violência, a tensão entre nossa experiência de nós mesmos como simultaneamente solitária e entrelaçada com outros, as tentações da má-fé e o exame da relação existencialmente fiel ao tempo permearão as reflexões subsequentes de Beauvoir.

4. *Pyrrhus et Cinéas*: Liberdade Radical e o Outro

Pyrrhus et Cinéas (1944), publicado apenas um ano após *A Convidada*, é o primeiro ensaio filosófico de Beauvoir. Aborda questões éticas e políticas fundamentais como: quais são os critérios para a ação ética? Como podemos distinguir os projetos políticos éticos e antiéticos? Quais são os princípios das relações éticas? Pode a violência ser justificada? Sua obra examina estas questões a partir de uma perspectiva fenomenológica-existencial. Tomando como ponto de partida a situação do indivíduo concreto existente, proporciona uma análise dos modos como assuntos particulares são necessariamente integrados no mundo e inescapavelmente ligados aos outros. Ainda que não seja feminista num sentido óbvio, *Pyrrhus et Cinéas* levanta questões feministas relevantes como: sob quais condições, se existem, eu posso falar pelo ou em nome de outro?

Abrindo a obra com o relato de Plutarco sobre a conversa entre Pirro e Cineas na qual a justificativa da ação é questionada, Beauvoir, buscando a recomendação do inconsistente passivo nas realidades da natureza humana e desejo, faz três perguntas: Qual é a medida de uma pessoa? Quais objetivos alguém pode dar a si mesmo? Quais esperanças são permitidas para nós? Ela então divide o texto em duas partes. A primeira se move da verdade ontológica – que eu sou uma liberdade finita cujos fins são sempre necessariamente novos começos – para as seguintes questões existenciais: Como eu posso desejar ser o que sou? Como posso viver a minha finitude com paixão? Essas questões existenciais levam à outras morais e políticas: Quais ações expressam a verdade e paixão de nossa condição? Como posso agir de determinada maneira a criar as condições que sustentam e que dão apoio para a humanidade dos seres humanos? A primeira parte conclui com a seguinte observação: “Um homem sozinho no mundo seria paralisado pela (...) vaidade de todos os seus objetivos. Mas o homem não está sozinho no mundo” (PhilW 115, cf. P&C 42). Beauvoir abre sua segunda parte com uma questão propriamente ética: Qual é a minha relação com o outro? Aqui a análise é dominada pelo problema criado pela sua insistência na natureza radical da

liberdade. Segundo ela, o outro, como livre, é imune ao meu poder. Qualquer coisa que eu faça – se, como mestre, explore escravos, ou como carrasco, enforco os assassinos – eu não posso violar a liberdade subjetiva interior deles. Substituindo a diferença interior-exterior pela distinção cartesiana de mente-corpo, Beauvoir argumenta que nós nunca podemos tocar diretamente a liberdade dos outros. Nossas relações são superficiais, engajadas apenas com a superfície exterior da existência dos outros, ou mediadas através de nossos compromissos comuns por um objetivo ou valor partilhado. Como livre, sou salvo dos perigos da intimidade e da ameaça da desumanização.

Essa linha do argumento pode ser vista como levando o outro às benignas conclusões estoicas da indiferença mútua, ou para descobrir que tiranos e terroristas não apresentam qualquer ameaça para a liberdade individual. Não obstante, Beauvoir não toma esta direção. Ao contrário, ela usa a distinção interior-exterior e a noção de que eu preciso que outros assumam meus projetos para estes terem futuro, com o objetivo de introduzir as ideias do apelo e risco. Ela desenvolve o conceito de liberdade como transcendência (o movimento direto ao futuro aberto e as possibilidades indeterminadas) para argumentar que nós não podemos ser determinados pelo presente. A essência da liberdade como transcendência alinha liberdade com a incerteza e o risco. Ser livre é ser radicalmente contingente. Ainda que eu me encontre em um mundo de valores e significados, estes, foram trazidos ao mundo por outras pessoas. Eu sou livre para rejeitar, alterar ou endossá-los, uma vez que o significado do mundo é determinado pelas escolhas humanas. Qualquer escolha que eu faça, contudo, não poderei ampará-la sem a ajuda de outros. Meus valores encontrarão um espaço no mundo apenas se outros os abraçarem, isto é, apenas se eu persuadir os outros a tomarem meus valores como os seus.

Como radicalmente livre eu preciso do outro. Eu necessito ser capaz de convencer os outros a se unirem a mim em meus projetos. O nó do problema ético está aí: Como posso, sendo radicalmente livre, ser aquele que está existencialmente apartado de todas as outras liberdades humanas, transcender os isolamentos desta e criar uma comunidade de aliados? Considerando a necessidade de apelar para a liberdade do outro, em quais condições esse apelo é possível?

Ao responder estas questões, Beauvoir tira vantagem da distinção interior-exterior para desenvolver seu conceito de liberdade situada. Embora eu não possa agir por outro nem influenciar diretamente sua liberdade, eu devo, de acordo com ela, aceitar a responsabilidade do fato de que minhas ações produzem as condições dentro das quais os outros agem. Por mais irrelevante que a minha conduta seja

para a liberdade interior do outro, ela diz respeito a minha. “Eu sou”, escreve Beauvoir, “a face” da miséria do outro... eu sou a facticidade de sua situação (PhilW 126, cf. P&C 58). Ao perseguir esta diferença entre o meu poder de afetar a liberdade do outro e minha responsabilidade por sua situação, bem como explorar as condições nas quais o meu apelo ao outro poderá ou será ouvido, Beauvoir estabelece que estas são as duas condições para este recurso. Primeiro, eu devo ter condições de chamar o outro e lutar contra aqueles que tentam me silenciar. Segundo, deve haver outros que possam responder ao meu chamado. A primeira condição pode ser puramente política. A segunda é política e material. Apenas os iguais, Beauvoir argumenta, podem ouvir ou responder ao meu chamado. Apenas aqueles que não são consumidos pela luta da sobrevivência são aqueles que existem nas condições materiais da liberdade, saúde, lazer e segurança que podem se tornar meus aliados no enfrentamento da injustiça. A primeira regra da justiça, portanto, é trabalhar por um mundo onde as condições políticas e materiais do apelo estejam asseguradas.

A violência não é descartada. Considerando que Beauvoir apontou que nós nunca podemos atingir o outro nas profundezas de sua liberdade, ela não a chama de um mal. Isso não significa, contudo, que ela a endosse. Nem consegue visualizar um futuro sem conflito. O fato de que nós estamos situados diferentemente e engajados no trabalho da transcendência de posições históricas, econômicas, sexuada e racialmente distintas garante que alguns de nós sempre serão um obstáculo para a liberdade de outro. “Nós somos”, escreve Beauvoir, “condenados à violência” (PhilW 138, cf. P&C 77). Não sendo errada ou evitável, a violência é “a marca do fracasso que nada pode compensar” (PhilW 138, cf. P&C 77). Esta é a tragédia da condição humana.

O argumento de *Pyrrhus et Cinéas* termina numa nota inquietante. Como éticos, somos obrigados a trabalhar pelas condições da igualdade política e material. Ao chamar os outros para contribuírem com nossos projetos e garantir a estes um futuro, estamos impelidos a forçar os outros de se tornarem nossos aliados. Somos intimados a apelar à sua liberdade. No entanto, quando a persuasão fracassa, é-nos permitido o recurso à violência. A ambiguidade de nosso ser como sujeitos por nós mesmos e objetos para os outros no mundo é vivida neste dilema de violência e justiça. Ao se tornar lúcido ao significado da liberdade, aprendemos a vivê-la ao aceitar sua finitude e contingência, seus riscos e fracassos.

5. *Por uma moral da ambiguidade: a má-fé, o apelo e o artista*

É impossível saber como seria o pensamento de Simone de Beauvoir se ela tivesse sido poupada do frio, da fome e do medo de viver na Paris sob ocupação nazista. O que sabemos é que encarando de cara com as forças da injustiça além de seu controle, as questões da maldade e do outro tomaram uma nova urgência. Beauvoir fala sobre a guerra como se estivesse criando uma ruptura existencial no tempo. Ela fala de si mesma como tendo passado por uma conversão. Não pode mais se dar ao luxo de se focar apenas em sua própria felicidade e prazer. A questão da maldade se torna uma preocupação urgente, da qual não se pode recusar a tomar posição: você é um colaborador ou não. Ao escrever *Por uma moral da ambiguidade*, Beauvoir toma a sua posição. Ela se identifica como uma existencialista e aponta o existencialismo como a filosofia de nossos (ou de seu) tempo porque é a única que toma a questão da maldade seriamente. É a única filosofia capaz de contrariar o argumento de Dostoiévski de que sem Deus tudo é permissível. De que estamos sozinhos no mundo e que existimos sem garantias, embora sem afirmar que estas sejam as únicas verdades da condição humana. De que já também a verdade de nossa liberdade e que esta, como detalhado em *Por uma moral da ambiguidade*, envolve uma lógica de reciprocidade e responsabilidade que contesta os terrores de um mundo governado unicamente pela autoridade do poder.

Por uma moral da ambiguidade, publicada em 1947, reconsidera a ideia tratada em *Pyrrhus et Cinéas* sobre a liberdade invulnerável. Deixando de lado a distinção entre os campos do interior e exterior da liberdade e invocando um entendimento único da consciência como uma atividade intencional, Beauvoir agora aponta que eu posso ser alienado de minha liberdade. Da mesma maneira como *A Convidada* traz a marca do relato de Hegel sobre a luta até a morte que prepara o cenário para a dialética mestre-escravo, bem como da forma pela qual *Pyrrhus et Cinéas* trabalha através das implicações cartesianas de nossa situação existencial, *Por uma moral da ambiguidade* resgata e repensa os conceitos de cânones filosóficos. Aqui, ela toma as fenomenologias de Husserl e Hegel para fornecer uma análise da intersubjetividade que aceita a singularidade do indivíduo existente sem que esta mesma justifique um solipsismo epistemológico, um isolamento existencial ou um egoísmo ético. O Hegel mobilizado aqui é aquele que resolve as desigualdades da relação mestre-escravo através da justiça do mútuo reconhecimento. O Husserl reivindicado é aquele que introduziu Beauvoir para a tese da intencionalidade.

A obra se inicia com um relato da intencionalidade que designa as atividades reveladoras, criadoras e desejantes de significados da consciência como tanto insistentes e ambíguas – insistentes porque são espontâneas e incontrolláveis; ambíguas porque impedem qualquer possibilidade de auto unificação ou conclusão. Beauvoir descreve a intencionalidade da consciência como operante em duas vias. A primeira é a atividade de desejo de revelar o significado de ser. A segunda é a atividade de trazer significado ao mundo. No primeiro modo de atividade a consciência expressa sua liberdade para descobrir significado. Na segunda, usa sua liberdade para se tornar o autor do significado do mundo. Beauvoir identifica cada uma destas intencionalidades com um humor: no primeiro é com a alegria, no segundo com sentimentos duais de esperança e domínio. Se este segundo momento de intencionalidade se torna a base de projetos de libertação ou exploração, depende fundamentalmente de qual destes sentimentos de esperança ou domínio prevalece.

Descrevendo a consciência como ambígua, Beauvoir identifica nossa ambiguidade com a ideia do fracasso. Nós nunca podemos preencher nossas paixões por significado em qualquer de suas expressões intencionais; isto é, nunca podemos ter sucesso em revelar totalmente o significado do mundo ou se tornar Deus, o autor do significado do mundo. Essas verdades da intencionalidade determinam os critérios da ética de Beauvoir. Considerando que os sistemas éticos e absolutos, ao menos na forma como reivindicam em dar respostas finais para nossos dilemas éticos e justificativas autoritárias para nossas ações, oferecem consolações perigosas para nosso fracasso em ser a fonte absoluto dos significados do mundo ou ser, ela os rejeita em favor de projetos éticos que reconheçam nossos limites e o futuro como abertos. Dessa perspectiva, sua ética da ambiguidade pode ser caracterizada como uma de esperança existencial.

Por uma moral da ambiguidade é secular no sentido de rejeitar as ideias de Deus e humanidade. Suas diferenças aparentes escondem uma essência comum: ambas reivindicam ter identificado justificativas e uma fonte absoluta para nossas crenças e ações. Elas permitem que escapemos a responsabilidade de criar as condições de nossa existência e fugir das contradições da ambiguidade. Sejam chamadas de era do messias ou da sociedade sem classes, estes apelos para um destino utópico nos encorajam a pensar em termos de fins que justificam os meios. Nos convidam a sacrificar o presente em nome do futuro. São a matéria das inquisições, imperialismos, gulags e Auschwitz. Privilegiar o futuro sobre o presente perverte a nossa relação com o tempo, com os outros e com nós mesmos. Ao insistir que o futuro não está decidido e que a sua forma será moldada pelas nossas

decisões no presente, Beauvoir argumenta que apenas com a insistência na dignidade dos seres humanos de hoje será possível assegurar a dignidade daqueles do futuro.

Beauvoir também rejeita a acusação familiar contra o secularismo que se tornou famosa pelas palavras do Grande Inquisidor de Dostoiévski: “se Deus está morto, tudo é permitido”. Da forma como ela vê, sem Deus para perdoar nossos pecados, somos total e indesculpavelmente responsáveis por nossas ações. Dostoiévski estava errado. O problema da secularidade não é o da licença, mas sim a questão do “nós”. Indivíduos distintos podem ser ligados um aos outros? Podem forjar leis atrelando todos? *Por uma moral da ambiguidade* insiste que podem. E faz isso argumentando que o mal existe na negação da liberdade (minha e de outros), que nós somos responsáveis em assegurar a existência das condições da liberdade (materiais no sentido de padrões mínimos de vida e políticas no livre exercício de expressão e associação) e que eu não posso nem afirmar ou viver minha liberdade sem também afirmar aquela dos outros.

Beauvoir inicialmente constrói seu argumento da liberdade ética ao notar um fato fundamental da condição humana. Nós começamos nossas vidas como crianças que são dependentes de outros e estão inseridas num mundo já dotado de significado. Nasce dentro da condição que ela chama de “mundo sério”. Este é um ambiente de valores prontos e autoridades estabelecidas, no qual a obediência é exigida. Para as crianças, este mundo não é nem alienante e nem sufocante porque são muito jovens para assumir as responsabilidades da liberdade. Conforme elas criam seus mundos imaginários, estão na realidade aprendendo as lições de liberdade – de que somos criadores de significados e valores. Livres para brincar, as crianças desenvolvem suas capacidades criativas e suas habilidades para dar significado sem que, de outro lado, sejam responsabilizadas pelos mundos que criam. Considerando estas duas dimensões das vidas das crianças, sua liberdade imaginativa e da responsabilidade, Beauvoir determina que elas vivem uma existência metafísica privilegiada. As crianças, argumenta, experimentam as alegrias da liberdade, mas não suas ansiedades. Ela também as descreve como mistificadas, uma vez que acreditam que as fundações do mundo estão asseguradas e seu lugar nele é naturalmente dado e imutável. Beauvoir aponta que a adolescência marca o fim desta era idílica, quando já é o tempo para as decisões morais. Ao emergir no mundo dos adultos, nós somos obrigados a renunciar este mundo sério, rejeitar a mistificação da infância e tomar responsabilidade por nossas ações.

Todos nós passamos pela era da adolescência, mas nem todos nós assumimos suas demandas éticas. O fato de que nossa dependência inicial tem

implicações morais, já que nos predispõe para as tentações da má-fé, que são estratégias pelas quais nós negamos nossa liberdade existencial e nossa responsabilidade moral. Isso direciona nosso desejo no sentido da nostalgia pela calmaria dos dias do passado conhecido. Buscando voltar para a segurança de um tempo metafisicamente privilegiado, alguns de nós fogem das responsabilidades da liberdade ao escolherem permanecer crianças, isto é, ao se submeterem à autoridade de outros.

Beauvoir não se opõe à mistificação da infância. Ela reconhece que a autoridade paternal é necessária para a sobrevivência de uma criança. Tratar adultos como crianças, por outro lado, é imoral e maligno. Escolher permanecer como uma criança é um ato de má-fé. Por outro lado, se somos explorados, escravizados ou aterrorizados, nossa submissão à autoridade do outro não pode ser contado como um ato de má-fé. Na ausência destas condições, Beauvoir nos colocada como responsáveis pela experiência da liberdade. Nós não podemos usar as ansiedades da liberdade como uma desculpa para nossa participação ativa, ou nossa aceitação passiva, da exploração de outros. Se esconder atrás da autoridade de outros ou estabelecer nós mesmos como a autoridade sobre outros são ofensas culpáveis.

Beauvoir retrata a complexidade de maneiras nas quais podemos evitar ou aceitar as responsabilidades da liberdade em figuras imaginárias e (às vezes) históricas do sub-homem, o homem sério, o niilista, o aventureiro, o apaixonado, o pensador crítico e o artista-escritor. O objetivo em delinear estes tipos humanos tem várias razões. É uma maneira de distinguir dois tipos de posições antiéticas. Uma, exposta na retratação do sub-homem e do homem sério, é aquele que se recusa a reconhecer a experiência da liberdade. Outra, evidente nas figuras do niilista, do aventureiro e do homem maniacamente apaixonado, é a daquele que interpreta mal os significados da liberdade. A pessoa ética, como colocada por Beauvoir, é movida pela paixão. Mas, diferentemente da paixão maníaca e egoísta do tirano, a paixão ética do artista-escritor é definida por sua generosidade – especificamente aquele de reconhecer as singularidades do outro e protegê-lo em sua diferença de se tornar o objeto do desejo de outro.

Ao descrever as formas distintas nas quais a liberdade é evitada e mal utilizada, Beauvoir distingue a ontologia da liberdade ética. Ela mostra que reconhecer nossa liberdade é uma condição necessária, mas não suficiente, para a ação ética. Para atingir as condições da ética, a liberdade precisa ser utilizada adequadamente. Deve, de acordo com Beauvoir, abraçar os vínculos que me ligam aos outros, e tomar o apelo – o ato no qual eu conclamo aos outros, em sua liberdade, a unirem-

se a mim para trazer certos valores, projetos e condições para realidade. Artistas e escritores encarnam o ideal ético em vários aspectos. Seu trabalho expressa a paixão subjetiva que fundamenta a vida ética. Descrevem as maneiras pelas quais as complexidades materiais e políticas de nossas situações podem nos alienar ou nos abrir para nossa liberdade. Ao imaginar um futuro aberto e contingente, artistas e escritores desafiam as mistificações que validam o sacrifício do presente para o futuro. Estabelecem a relação essencial entre a minha liberdade com a dos outros.

Por uma moral da ambiguidade não evita tratar da questão da violência. Ao determinar que ela é às vezes necessária, Beauvoir usa o exemplo do jovem soldado nazista para argumentar que para libertar os oprimidos pode ser necessário destruir os opressores. Ela se distancia do argumento de *Pyrrhus et Cinéas*; agora ela identifica a violência como um ataque na liberdade de outro (por mais que esteja mal-usada) e que isso marca o nosso fracasso em respeitar o “nós” de nossa humanidade. Assim, *Por uma moral da ambiguidade* oferece uma análise para nossa situação ética-existencial que se junta a um obstinado realismo (a violência é um fato inevitável de nossa condição) com altas exigências. É único, porém, em alinhar este realismo e esses requisitos com a paixão da generosidade e um clima da alegria.

6. O Segundo sexo: a mulher como o outro

Em sua memória *A força das coisas* (1963), Beauvoir se recorda de *Por uma moral da ambiguidade* e a critica por ser muito abstrata. Ela não rejeita os argumentos de seu texto, mas acredita que errou ao definir a moralidade como independente do contexto social. *O Segundo sexo* pode ser lido como uma correção deste erro – uma reformulação que situa materialmente as análises de *Por uma moral da ambiguidade*. Caricaturas imaginárias serão substituídas por descrições fenomenológicas das situações das mulheres reais.

Se seus trabalhos anteriores de Beauvoir se situavam nas fronteiras que separam a filosofia e literatura, seus escritos mais tardios vão romper aquelas existentes entre o pessoal, o político e o filosófico. Agora, ela toma a si mesma, sua situação, sua corporalidade e aquelas de outras mulheres como sujeitos de suas reflexões filosóficas. Onde *Por uma moral da ambiguidade* conjurou imagens de figuras éticas e antiéticas para tornar seus argumentos tangíveis, as análises de *O Segundo sexo* são materializadas nas experiências de Beauvoir como uma mulher e nas realidades vividas por seu gênero. Onde *Por uma moral da aAmbiguidade*

fala sobre mistificação num sentido geral, *O Segundo sexo* fala sobre as formas específicas que as ciências naturais e sociais, bem como as tradições literárias, sociais, políticas e religiosas europeias criaram um mundo onde ideais impossíveis e conflitivos de feminilidade produzem uma ideologia da inferioridade “natural” das mulheres para justificar uma dominação patriarcal.

A autocrítica de Beauvoir sugere que seus trabalhos posteriores marcam um rompimento com suas obras anteriores. No entanto, nós devemos resistir à tentação de tomar essa noção de descontinuidade de maneira muito séria. Ao invés de pensar em termos de rompimentos, é muito mais frutífero ver *O Segundo Sexo* em termos de um compromisso mais radical com a visão fenomenológica que aponta que é como seres corporificados que nós nos engajamos com o mundo. Nosso acesso, consciência e possibilidades de engajamento com o mundo não podem ser considerados na ausência de uma consideração do corpo.

Antes de *O Segundo sexo*, o corpo sexuado/marcado pelo gênero não era um objeto de investigação fenomenológica. Beauvoir mudou isso. Seu argumento por igualdade de gênero toma duas direções. Primeiro, expõe os modos como a ideologia masculina explora as diferenças de sexo para criar sistemas de desigualdade. Segundo, identifica os modos pelos quais os argumentos por igualdade apagam as diferenças de sexo com o objetivo de estabelecer o sujeito masculino como o tipo humano absoluto. O alvo, aqui, é Platão. Ele, ao ter como premissa de que o sexo é uma qualidade accidental, conclui que as mulheres e homens são igualmente qualificados para se tornarem membros da classe guardiã. Contudo, o preço desta admissão à classe privilegiada é que elas devem se treinar e viver como homens. Desta maneira, a discriminação de gênero continua válida. Apenas homens ou aqueles que os emulam podem governar. O argumento de Beauvoir por igualdade não cai nesta armadilha. Ela insiste que as mulheres e homens se tratem como iguais e que tal tratamento exige que suas diferenças sejam validadas. Igualdade não é um sinônimo de mesmice.

O Segundo sexo se mostra contrário a determinar ou enquadrar a questão da mulher (seja que elas são iguais ou diferentes dos homens). Defende a igualdade de gênero ao mesmo tempo que insiste na realidade de suas distinções. Beauvoir considera o uso das diferenças de sexo como injusto e imoral como argumento para a subordinação das mulheres. Por outro lado, ela considera não-fenomenológico ignorar este aspecto. Como uma fenomenologista, ela se sente obrigada a examinar as experiências únicas dos corpos das mulheres e verificar como estas são co-determinadas pelo que a fenomenologia chama de atitude do dia a dia (as suposições

do senso comum que trazemos irrefletidamente em nossa existência). Como uma fenomenologista feminista avaliando os significados do corpo feminino vivido, Beauvoir explora as maneiras como suposições culturais enquadram a experiência das mulheres com seus corpos e como as alienam das possibilidades de seus corpos. Por exemplo, se assume que a mulher é o sexo frágil. Ela então nos questiona diretamente, qual é a base dessa suposição? Quais critérios de força que são usados? Força das partes superiores do corpo? Tamanho médio? Há alguma razão em não considerar a longevidade como sinal de força? Usando este critério, seriam as mulheres consideradas o sexo frágil? Um pouco de reflexão mostra os vieses e preconceitos desses critérios utilizados para apoiar o fato supostamente óbvio da fragilidade das mulheres e a transforma de uma realidade inexpugnável em uma suposição não confiável. Uma vez que começamos a questionar, não demora muito para que outros supostos fatos caiam no lado do “senso comum” no sentido fenomenológico.

O que é provavelmente a frase mais famosa de *O Segundo sexo*, “*On ne naît pas femme: on le devient*” (1949, 13), traduzido como “Não se nasce mulher, torna-se mulher”, é creditado por muitos como um alerta para a distinção sexo-gênero. Se Beauvoir entendeu ou não que estava inaugurando esta distinção, se ela seguiu ou não esta em suas conclusões lógicas/radicais, ou se estas são justificadas, são temas tratados no debate feminista contemporâneo. O que não é duvidoso é que *O Segundo sexo* nos deu o vocabulário para analisar as construções sociais da feminilidade e um método para criticá-las. Ao não aceitar o senso comum de que nascer com uma genitália de fêmea não significa nascer como mulher, a famosa frase do livro segue a primeira regra da fenomenologia: identifique suas suposições, trate-as como preconceitos e coloque-as de lado; não as traga de volta até que elas possam ser validadas pela experiência.

Tomado dentro do contexto do seu cenário contemporâneo filosófico, *O Segundo Sexo* era uma análise fenomenológica que estava esperando ser feita. Se precisava ou não de uma fenomenologista mulher para descobrir os efeitos do sexo/gênero na experiência do corpo vivido, não é possível dizer. Que foi uma mulher que nos ensinou a agrupar a suposição de que o sexo/gênero de um corpo foi acidental às suas relações, posições, compromissos e outros vividos é um uma questão de história. O que foi um avanço fenomenológico se tornou uma ferramenta libertadora em *O Segundo sexo*: ao se atentar para as formas como as estruturas patriarcais usam as diferenças sexuais para privar as mulheres do que podem fazer com seus corpos, Beauvoir defendeu que esta privação era opressiva. Tomada dentro do contexto do movimento feminista, esta declaração da opressão era um

evento. Abriu o caminho para uma tomada de consciência que caracterizou a segunda onda feminista e validou as experiências de injustiça das mulheres. O que era, de uma perspectiva fenomenológica-existencial, uma análise detalhada do corpo vivido e de uma denúncia ética e política dos modos como o patriarcado alienava as mulheres de suas capacidades corporais era, da perspectiva feminista, um chamado para as mulheres adotarem as políticas de libertação.

Vários conceitos são cruciais para o argumento de *O Segundo sexo*. O conceito do Outro é introduzido no início do texto e direciona toda a análise. Se tornou um conceito crítico em teorias que analisam a opressão dos colonizados, escravizados e outras pessoas exploradas. Beauvoir o usará também em seu último grande trabalho, *A velhice* (1970), para estruturar sua crítica às formas pelas quais os idosos são transformados em “outros” pela sociedade.

Beauvoir baseia a sua ideia sobre o Outro na definição de Hegel sobre a dialética de mestre-escravo. Ao invés de usar os termos “mestre” e “escravo”, ela usa os termos “Sujeito” e “Outro”. O Sujeito é absoluto. O Outro é não essencial. Diferentemente de Hegel, que universalizou essa dialética, Beauvoir distingue a dialética da exploração entre Sujeitos e Outros historicamente constituídos da subjugação que assegura que o Sujeito é o Homem e o Outro é a Mulher. No primeiro caso, aqueles marcados como o Outro experimentam sua opressão como uma realidade comunitária. Eles se veem como parte de um grupo oprimido. Aqui, os Outros podem recorrer aos recursos de uma história comum e da situação abusiva compartilhada para reafirmar sua subjetividade e exigir seu reconhecimento e reciprocidade.

A situação da mulher é comparável à condição do Outro hegeliano no fato de que os homens, assim como o Mestre hegeliano, identificam-se como o Sujeito, o tipo absoluto da humanidade e, medindo as mulheres por este padrão humano, identificam-nas como o inferior. As chamadas inadequações das mulheres são usadas e justificadas para serem vistas como o Outro e por tratá-las de acordo com esta condição. Mas diferentemente do Outro hegeliano, as mulheres são incapazes de identificar a origem de sua alteridade. Elas não podem recorrer aos vínculos de uma história compartilhada para reestabelecer seu *status* perdido como Sujeitos. Além disso, dispersas no mundo dos homens, elas acabam se identificado nos termos de suas diferenças com seus opressores (por exemplo, como mulher branca ou negra, como parte da classe operária ou média, como mulçumana, cristã, judia, budista ou hindu) ao invés de com elas mesmas. Elas carecem de solidariedade e dos recursos do Outro hegeliano para se organizarem num “nós” que exige reconhecimento. Por fim, seu conflito com os homens é ambíguo. De acordo com

Beauvoir, mulheres e homens existem num “*Mitsein* primordial” (SS: 2010, 9, cf. 1949, 22): há um laço único entre este Sujeito e o Outro. Ao contestar o seu *status* como não-essencial, as mulheres descobrem o seu “nós” e tomam em consideração o *Mitsein*. Beauvoir usa a categoria de Outro Não-Essencial para designar essa situação peculiar da mulher como o Outro ambíguo dos homens. Diferentemente do Outro na dialética mestre-escravo, a mulher não está posicionada para se rebelar. Como um Outro não-essencial, as rotas das mulheres para a subjetividade e reconhecimento não podem seguir o *script* hegeliano (SS: 2010, 6–9, cf. 1949, 18–22).

A atenção que Beauvoir, tomando de Heidegger, chama de “*Mitsein* primordial” pode ser a razão do porquê ela não repete seu argumento anterior de que a violência é às vezes necessária para obter justiça em *O Segundo Sexo*. Frequentemente criticada como uma marca do heterossexismo de Beauvoir, essa referência ao *Mitsein* não foi feita ignorando a sexualidade lésbica e não é uma rejeição das sexualidades não-heterossexuais. É um reconhecimento ao contexto presente onde a norma heterossexual prevalece. Se o patriarcado precisa ser derrubado, nós teremos que entender como a heterossexualidade normativa o serve. Nós teremos que desnaturalizá-la. Na forma como Beauvoir pensa, as alienações institucionais da heterossexualidade não devem ser confundidas com a questão erótica do desejo heterossexual. As realidades deste desejo e os vínculos que o “*Mitsein* primordial” forjam devem ser tomados em conta: não apenas são usados para fazer valer o isolamento da mulher e apoiar a sua incapacidade de identificar uma história comum, como também são responsáveis pelo valor e relação do que Beauvoir chama de “laço”, uma articulação de uma situação específica do apelo encontrado em *Por uma moral da ambiguidade*.

Uma curta, mas densa sentença que aparece no início de *O Segundo sexo* nos alerta para as formas como Beauvoir usou as categorias existenciais e marxistas para analisar as complexidades particulares da situação da mulher. Assim, escreve,

Portanto uma mulher não reivindica a si mesma como sujeito porque não dispõe de meios concretos, porque ela sente o vínculo necessário que a conecta com o homem sem postular sua reciprocidade e frequentemente obtém prazer em seu papel como o Outro. (SS: 2010, 10, cf. 1949, 24)

Esta declaração precisa ser lida no contexto da questão ético-política de Beauvoir, "como um ser humano na situação de uma mulher pode atingir a realização?".

Entre a afirmação e a pergunta, descobrimos que a questão ética-política da realização não diz respeito à felicidade da mulher. A felicidade pode ser escolhida ou aceita em troca das privações da liberdade. Ao lembrar o argumento de *Por uma moral da ambiguidade*, nós sabemos o porquê. Como Outros, as mulheres são devolvidas ao mundo metafisicamente privilegiado das crianças. Experimentam a felicidade proporcionada pela má-fé – uma felicidade de não serem responsáveis por si mesmas, nem por terem que fazer escolhas relevantes. Dessa perspectiva existencial, as mulheres podem ser vistas como cúmplices de sua subjugação. Mas essa não é toda a história. Se uma mulher é feliz como o outro, a razão disso pode ser que esta é a única via para a felicidade que está aberta a ela, dadas as realidades materiais e ideológicas de sua situação. A acusação existencial de má-fé feita por Beauvoir deve ser entendida dentro de sua análise marxista das estruturas sociais, econômicas e culturais que condicionam a vida das mulheres. Ainda que Beauvoir não argumente que estas estruturas privem as mulheres de sua liberdade, ela também não ignora estas situações que fazem o exercício da liberdade extremamente difícil. Não obstante, sua afirmação de que uma mulher sente o laço necessário com um homem independente de vínculos de reciprocidade foge das categorias existenciais e marxistas. Este ponto é crucial na sua análise da condição das mulheres e baseia-se na noção do apelo desenvolvido em *Por uma moral da ambiguidade*. Ao fazer um apelo para que outros se unam a mim em minha busca por justiça, eu valido a mim e meus valores. Considerando que meu apelo deve ser direcionado ao outro em sua liberdade, eu devo estar aberto ao fato de que o outro pode rejeitá-lo. Quando isso ocorrer, eu devo (assumindo que esta rejeição não seja uma ameaça ao valor fundamental da liberdade) reconhecer a liberdade do outro e afirmar os vínculos de humanidade que nos conectam. No caso das mulheres, Beauvoir nota que este aspecto do apelo (a afirmação dos vínculos entre nós) é dominante. Ela não aprova a forma como as mulheres permitem que isso ofusque a exigência de serem tratadas como sujeitos livres, mas nos alerta que o reconhecimento por si mesmo não é toda a história da relação ética. Exigir reconhecimento sem se preocupar com os vínculos de humanidade é antiético. É a posição do Sujeito como mestre.

Movendo-se entre a afirmação que as mulheres estão satisfeitas com seu *status* de alienação como o Outro e a questão "como podem as mulheres alcançarem a realização humana?", Beauvoir argumenta que a exploração das mulheres é histórica e, portanto, passível de mudanças. Entretanto, como uma situação

existencial, as mulheres são as responsáveis por modificá-la. Libertação deve ser um trabalho delas. Não é uma questão de apelar aos homens para que deem a liberdade para as mulheres, mas sim um assunto de mulheres descobrindo solidariedade, rejeitando as tentações da má-fé da felicidade e descobrindo os prazeres da liberdade. Além disso, apesar de suas advertências sobre as tensões e conflitos que este processo criará entre homens e mulheres, Beauvoir não prevê uma guerra permanente entre sexos. Aqui o seu otimismo hegeliano-marxista prevalece. Os homens (em última análise) reconhecerão as mulheres como sujeitos livres.

Os últimos capítulos de *O Segundo sexo*, “A Mulher Independente” e “Conclusão”, falam sobre o então (1947) *status* da situação das mulheres – o que mudou e o que ainda precisa ser feito. Sem ignorar a importância da conquista do direito de voto feminino e sem descartar a necessidade das mulheres em obter sua independência econômica, Beauvoir acredita que estas soluções liberal e marxista da situação das mulheres são insuficientes. Elas ignoram os efeitos da socialização das mulheres (o assunto do segundo volume de *O Segundo sexo*) e são desatentos aos modos de como a norma da masculinidade permanece como o padrão da humanidade. A mulher liberta deve ser livre de suas correntes: primeiro, da ideia de que para ser independente ela precisa ser igual ao homem e, segundo, da socialização na qual ela se torna feminilizada. A primeira aliena a sua sexualidade. A segunda a torna adversa a tomar riscos por suas ideias e ideais. Atenta ao contexto contemporâneo e à fenomenologia do corpo, Beauvoir coloca dois pré-requisitos para a libertação. Primeiro, as mulheres precisam ser socializadas para se envolver com o mundo. Segundo, elas devem ser permitidas a descobrir as formas únicas em que sua corporalidade se engaja com o mundo. Em suma, o mito da mulher precisa ser desmontado. Enquanto prevalecer, os avanços políticos e econômicos ficarão aquém do objetivo da libertação. Falando em referência às diferenças de sexo, Beauvoir nota que a desconstrução do mito da mulher não é uma receita para um futuro andrógono. Dadas as realidades da corporalidade, existirão diferenças sexuais. Mas diferentemente de hoje, estas diferenças não serão usadas para justificar a distinção entre o Sujeito e seu Outro não-essencial.

O objetivo da libertação, de acordo com Beauvoir, é o nosso mútuo reconhecimento de cada um como livre e como outro. Ela encontra uma situação em que este mútuo reconhecimento (às vezes) existe hoje, que é o encontro erótico heterossexual íntimo. Falando sobre esta intimidade, ela aponta que “a dimensão do outro permanece; mas o fato é que esta alteridade não tem mais caráter hostil” (SS: 2010, 415, cf. 1949, 189). A razão é porque os amantes experienciam a si mesmos

e ao outro ambigualmente, isto é, ambos são sujeitos e objetos do desejo erótico ao invés da forma delineada de acordo com as posições institucionalizadas de homem e mulher. Em suas palavras,

A experiência erótica é aquela que revela de maneira mais pungente aos seres humanos a sua condição ambígua; eles a experimentam enquanto carnal e espiritual, como o outro e como sujeito. (SS: 2010, 416, cf. 1949, 190)

O conceito de ambiguidade, desenvolvido de forma abstrata em *Por uma moral da ambiguidade*, é eroticamente corporalizado em *O Segundo sexo* e identificado como uma peça crucial da receita para transcender as opressões do patriarcado. Essa descrição das possibilidades de libertação do encontro erótico são também alguns dos pontos em que Beauvoir reexamina a fenomenologia da corporalidade de Merleau-Ponty. Ao basear-se nas descrições desse autor sobre as formas pelas quais estamos criando mundos e sujeitos-objetos corporalizados no mundo, ela revela as maneiras pelas quais como sujeitos-objetos “para o mundo”, “ao mundo” e “no mundo” nós somos passionalmente atraídos um pelo outro.

7. “Deve-se queimar Sade?” Liberdade e a Carne

Estamos bem distantes de *Pyrrhus et Cinéas*, no qual Beauvoir declarou que nossa liberdade é imune de ataques. Naquele trabalho, nossa liberdade nos isolou dos riscos da intimidade. Em *O Segundo Sexo*, evitar estes riscos permanece possível, mas agora essa posição é identificada como uma marca de nosso fracasso moral em viver a ambiguidade de nossa condição. O seu ensaio “*Deve-se queimar Sade?*” (1951-52), escrito a pedido para servir como uma introdução da obra *Justine de Sade*, detalha os efeitos da mudança da posição de Beauvoir sobre a relação entre liberdade e intimidade tem nas suas reflexões éticas. A questão ética central, “o problema da verdadeira relação entre homem e homem”, permanece inalterada (Bergoffen 2012a, 41, cf. 2012b, 95). O que de fato interessa Beauvoir sobre Sade é que “[ele] colocou o problema do outro nos termos mais extremos” (1965 [1963], 243, cf. 1963, 333). O que mudou foi o entendimento dela sobre o drama da intersubjetividade. Ao fazer esta mudança, este ensaio também marca um retorno

à questão da responsabilidade do artista que é levantada em *Por uma Moral da Ambiguidade*.

“*Deve-se queimar Sade?*” identifica a decisão do marquês em escrever sua obra como um projeto existencial, uma ética autêntica e uma política de rebelião. Beauvoir credita à Sade a descoberta dos segredos despóticos da máquina política patriarcal. Ela simpatiza com seu apelo utópico à liberdade. Acredita, contudo, que Sade perverteu o significado de liberdade. Assim, Beauvoir o considera como um grande moralista que endossou as éticas da insatisfação.

Beauvoir vê Sade como um Janus aliado de duas faces. Ela não refuta o argumento dele de que a crueldade estabelece uma relação entre o eu e o outro. Sade está correto. A crueldade nos revela as nossas próprias particularidades e ambiguidades de nossa consciência e existência carnal. O tirano e a vítima, conforme Beauvoir nos aponta, são um casal genuíno. São unidos pelos vínculos da carne e da liberdade.

Sade é a epítome da paixão maniaca dedicada ao projeto da crueldade. Como ele toma total responsabilidade por suas decisões, ele deve ser creditado por escolher a liberdade e aceitar como sendo autenticamente ético. Não obstante, isso não o torna uma figura ética ou moral, já que as suas escolhas destroem os vínculos intersubjetivos da humanidade. Embora seu relato sobre o poder da crueldade ofereça uma crítica convincente de nossas hipocrisias sociais, políticas e pessoais, ela não problematiza os modos pelos quais a crueldade é uma perversão da liberdade e uma exploração da vulnerabilidade da carne. Assim, suas descrições dos poderes da crueldade e do significado da tortura são incompletas e inadequadas. O caso do Marquês de Sade deixa claro que a autenticidade, assumindo responsabilidade por suas próprias escolhas, é uma condição necessária, mas não suficiente, para uma ética existencial da liberdade.

Ao fim, Beauvoir conclui que Sade foi enganado (o que não significa que ele era inocente). Confundiu poder com liberdade e não entendeu bem os significados do erótico. Em sua fascinação com o conflito entre a consciência e a carne, Sade expôs o fracasso do empreendimento sádico, pois ao tentar se perder nos prazeres da carne e, dessa forma, experimentar tanto a ambiguidade de seu ser como consciência feita carne (ou carne feita consciência) como a realidade de seu ser como e para outros, Sade substituiu o espetáculo pela experiência vivida e aceita acordos fantasiosos de domínio e assimilação/incorporação ao invés de relações genuínas de reciprocidade e generosidade gratuita. Ele nunca atinge o outro.

Centrando sua vida no erótico, Sade perde a verdade deste mesmo erótico. Esta verdade, como Beauvoir nos conta, pode apenas ser encontrada por aqueles

que se entrega aos riscos da intoxicação emocional. Ao viver nesta intoxicação nós descobrimos as formas pelas quais o corpo transformado em carne dissolve todos os argumentos contra o imediatismo de nossos vínculos uns com os outros e oferece bases para uma ética do apelo, risco e vulnerabilidade mútua.

Entre sua obra anterior *Pyrrhus et Cinéas* e “*Deve-se queimar Sade?*” podemos discernir o impacto do que pode ser chamado de uma virada fenomenológica do corpo em Beauvoir. Uma vez que ela abandona a ideia de que nossa liberdade, como absolutamente interna, é imune de ataques do outro e aceita a vulnerabilidade radical de nossa vivência corporificada, as questões da violência e do desejo não podem ser apartadas da questão de nossa humanidade compartilhada ou questões de ética e justiça. Ao condenar Sade por sua perversão do erótico, Beauvoir também o critica como um artista. Embora acuse-o de ser tecnicamente um escritor ruim, o centro de sua crítica é ética, não estética. Sade, de acordo com ela, violou suas obrigações enquanto autor. Ao invés de revelar o mundo para nós em suas promessas e possibilidades, ou apelando que trabalhemos pela justiça, ele se refugiou no imaginário e desenvolveu justificativas metafísicas para o sofrimento e crueldade. Ao final, Beauvoir acusa Sade de ser o homem sério descrito em *Por uma Moral da Ambiguidade*.

8. Djamila Boupacha: o apelo concreto

Em 1962, Beauvoir e Gisèle Halimi escreveram juntas a história de Djamila Boupacha, uma garota argelina acusada de ser uma terrorista que foi torturada pelos franceses durante a Guerra da Argélia. Este livro pode ser lido como uma extensão da sua crítica ao Marquês de Sade. Ao invés de fugir dos horrores do real para a segurança do imaginário, Beauvoir toma sua responsabilidade enquanto uma autora para expor e confrontar as realidades que o Estado preferia manter sob segredo. Seu propósito na escrita é concreto e político. O livro é ao mesmo tempo um protesto e um apelo. Contrariando Sade, Beauvoir e Halimi mostram que a verdade da tortura está na injustificável política do poder abusivo.

9. Todos os homens são mortais, Uma morte muito suave, A cerimônia de adeus: finitude, paixão e o corpo

As formas pelas quais a virada fenomenológica para o corpo se torna cada vez mais importante no trabalho de Beauvoir, assim como das maneiras em que esta guinada amplia a sua sensibilidade para a materialidade de nossa liberdade situada e do poder da categoria do Outro, podem ser traçadas na sua atenção para o tema da finitude humana. Essa questão é levantada cedo em seu ensaio de 1946, *Todos os homens são mortais*, na história de Fosca, um homem que escolhe enganar a morte. No entanto, seu desejo de imortalidade é impulsionado pelo seu desejo de realizar o ideal abstrato do humanismo. Fosca não abraça a imortalidade para escapar das ambiguidades da carne e da corporalidade. Sua decisão é motivada pelo seu desejo de salvar o mundo. Ele acredita que seu inimigo é o tempo uma vez que o seu próprio tempo é limitado. Acredita que com tempo suficiente, poderá levar para frente o seu projeto humanista, completá-lo e protegê-lo do fracasso.

Não obstante, Fosca aprende que ao contrário de sua crença inicial, o tempo se torna seu inimigo quando se estende indefinitivamente à sua frente. Não é uma questão de tempo que ele necessita para garantir sua visão, mas sim o comprometimento de outros. Nenhuma quantidade de tempo pode assegurar isso. Como imortal, Fosca confronta a inevitabilidade do fracasso que assombra a humanidade. Diferentemente de mortais que quando confrontados com os limites do tempo assumem seus fracassos com paixão, Fosca acaba imobilizado. A indiferença com a vida substitui a paixão por ela. Ao fim, ele descobre a verdade crucial da ação ética no seu descendente ao longo de muitas gerações, Armand. Compreendendo que o futuro pertence a outros que podem ou não assumir seus projetos, Armand se compromete com as possibilidades concretas do presente. Sua paixão é encarnada no apelo aos outros, não num objetivo abstrato que, por mais justo que pareça, negaria às futuras gerações o direito de determinar o seu próprio destino.

Em *Todos os homens são mortais*, o caráter da finitude e da morte diz respeito à nossa relação com o tempo. Dezoito anos depois, escrevendo sobre os moribundos e a morte de sua mãe em *Uma morte muito suave* (1964); seis anos depois, ao analisar a situação dos idosos em *A velhice* (1970) e, onze anos depois, narrando os últimos dias de Sartre em *A cerimônia de adeus* (1981), não é mais a nossa relação com o tempo que preocupa Beauvoir, mas sim a questão da nossa corporalidade. Em *Uma morte muito suave* e *A cerimônia de adeus*, Beauvoir assume

a posição da testemunha fenomenológica. Os corpos de sua mãe e de Sartre são descritos para nós em todos os seus declínios e deteriorações perturbadores. Alguns consideram esses trabalhos frios e insensíveis, talvez mesmo cruéis. Mas eles perdem o ponto de Beauvoir. Ela está nos mostrando quem nós somos. O “eu posso” do corpo é revelado por outros fenomenologistas como uma marca crucial da nossa corporalidade que é a condição limitada do corpo saudável maduro. É apenas uma fase da vida de nosso corpo. Em sua juventude, o corpo ainda está aprendendo os seus “eu posso”. Conforme envelhecemos, nosso corpo passa a perdê-los. Uma coisa é, como no caso do mito da mulher, alienar um “eu posso” de suas capacidades. Outra completamente distinta é recusar-se a lidar com toda a gama da vida corporificada e avaliar o valor dessa vida em termos de suas possibilidades.

10. *A velhice*: o outro novamente

Nós precisamos ler *Uma morte muito suave* e *A cerimônia de adeus* dentro do contexto das análises de *A velhice* para apreciar totalmente o papel de Beauvoir como testemunha. O projeto de *A velhice* é similar ao de *O Segundo sexo*. Assim como nesta primeira obra, ela se foca num grupo de pessoas designadas como o Outro, expõe o *status* mítico dos “fatos” sobre o envelhecimento e os idosos, bem como acusa a sociedade por desumanizar aqueles designados como o Outro. *A velhice* também emula *O Segundo sexo* em seu método e escopo. Coloca uma lente fenomenológica sobre os fatores biológicos, psicológicos e sociológicos para entender o fenômeno da alteridade marginalizada. Em muitos sentidos, contudo, esta obra tardia corrige o que Beauvoir vê como falhas de seu trabalho anterior.

Ao refletir sobre *O Segundo sexo*, Beauvoir diz que se ela fosse escrevê-lo novamente colocaria menos atenção na questão abstrata da consciência e mais nas condições materiais da escassez. Embora seja impossível dizer o que uma versão revisada de *O Segundo sexo* pareceria, *A velhice* nos oferece alguma ideia de como poderia ser. Não se fala aqui dos idosos. Lembrando-nos que a velhice é nosso destino universal, Beauvoir nos diz que seu significado vivido é específico para nossas situações históricas, culturais e de classe. Onde *O Segundo sexo* identifica os modos como o mito da mulher esconde a diversidade das mulheres e não parece ver que uma única categoria do Outro não-essencial pode não capturar os diversos significados das situações das mulheres, *A velhice* faz questão de apontar continuamente que se falamos em velhice como uma categoria universal,

nós perderemos as diferenças cruciais que existem entre os idosos e os mitos e imagens que o envelhecimento ocultam.

Comparando o *status* dos idosos com aquele da mulher enquanto mulher, Beauvoir nota que ambos ocupam a posição do Outro e que, como tal, são ambos sujeitos do poder das biologias míticas e exploradoras. Ainda que *A velhice* se atente cuidadosamente para a diversidade atrás dos mitos unificadores e trabalhe com uma concepção de alteridade um pouco diferente, se assemelha muito a *O Segundo sexo* na forma como traça as fontes desse *status* marginal dos idosos. Enquanto aquela obra acusava o patriarcado de privar as mulheres de seu *status* como sujeito ao impedi-las do projeto e desvalorizar a experiência carnal do erótico, *A velhice* argumenta que o *status* de não-sujeito dos idosos pode ser traçado no fato de que são impedidos de seus próprios projetos e possibilidades eróticas. “O homem velho”, escreve Beauvoir, “parece aos membros ativos da comunidade como uma ‘espécie diferente’ porque ele não está envolvido em um projeto” (1972[1970], 217, cf. 1970, 231).

Assim como *O Segundo Sexo*, que se atentava aos dados da biologia sem permiti-los a determinar o significado do assunto, *A velhice* também dá à biologia o que lhe é devido. A falta de envolvimento dos idosos, conforme Beauvoir nota, é em parte imposta de fora e em parte de dentro, já que quando envelhecemos o corpo é transformado de um instrumento para se engajar no mundo em um obstáculo que torna o nosso acesso a este mesmo mundo difícil. O ponto de *A velhice*, no entanto, é que é injusto usar estas dificuldades para justificar a redução dos idosos para o *status* do Outro. O testemunho de *A cerimônia de adeus* deixa isso muito claro. Por mais debilitado que o corpo de Sartre ficou, isso nunca o separou de seus projetos. Ele não poderia mais sustentar seu trabalho por si próprio, mas ele estava numa situação em que os outros se recusaram a marginalizá-lo. Eles não igualaram as suas capacidades corpóreas debilitadas com uma humanidade diminuída. *A velhice* argumenta que a situação de um privilegiado Sartre deveria ser o nosso destino comum.

Num mundo que reconheceu a verdade fenomenológica do corpo, a verdade existencial da liberdade, da verdade marxista da exploração e da verdade humana dos vínculos, a categoria depreciativa do Outro deveria ser erradicada. Nem os idosos, mulheres ou qualquer um por virtude de sua raça, classe, etnicidade ou religião deveriam ver a si mesmos como não-essenciais. Beauvoir sabe que é demais esperar por um mundo assim. Ela entende as tentações da dominação e da violência. No entanto, ao longo de sua carreira ela usou ferramentas filosóficas e literárias para revelar as possibilidades desse mundo e apelou para que trabalhássemos por ele.

Referências

Trabalhos de Beauvoir em Francês

- 1943, **L'Invitée**, Paris: Gallimard.
- 1944, **Pyrrhus et Cinéas**, Paris: Gallimard.
- 1945, "La Phénoménologie de la perception de Maurice Merleau-Ponty", **Les Temps modernes**, 1:363–67.
- 1945, **Le Sang des autres**, Paris: Gallimard.
- 1945, **Les Bouches inutiles**, Paris: Gallimard.
- 1946, "Littérature et métaphysique", **Les Temps modernes**, 1: 1153–63.
- 1946, **Tous les homes sont mortels**, Paris: Gallimard.
- 1947, **Pour une morale de l'ambiguïté**, Paris: Gallimard.
- 1948, **L'Amerique au jour le jour**, Paris: Editions Paul Marihein.
- 1948, **L'Existentialisme et la sagesse des nations**, Paris: Nagel.
- 1949, **Le Deuxième sexe**, Paris: Gallimard.
- 1951, "Faut-il brûler Sade?", **Les Temps modernes**, 74: 1002–33.
- 1952, "Faut-il brûler Sade?", **Les Temps modernes**, 75: 1197–230.
- 1954, **Les Mandarins**, Paris: Gallimard.
- 1955, "Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme", **Les Temps modernes**, 10: 2072–122.
- 1955, **Privilèges**, Paris: Gallimard.
- 1957, **La Longue marche, essai sur la Chine**, Paris: Gallimard.
- 1958, **Mémoires d'une jeune fille rangée**, Paris: Gallimard.
- 1960, **La Force de l'âge**, Paris: Gallimard.
- 1962, "Preface", in **Djamila Boupacha**, S. de Beauvoir and G. Halimi, Paris: Gallimard.
- 1963, **La Force des choses**, Paris: Gallimard.
- 1964, "Preface", in **La Bâtarde**, V. Leduc, Paris: Gallimard.
- 1964, **Une Mort très douce**, Paris: Gallimard.
- 1965, "Que peut la littérature?", **Le Monde**, 249: 73–92.
- 1966, "Preface", in **Tréblinka**, J. Steiner, Paris: Fayard.
- 1966, **Les Belles images**, Paris: Gallimard.
- 1967, **La Femme rompue**, Paris: Gallimard.
- 1970, **La Vieillesse**, Paris: Gallimard.
- 1972, **Tout compte fait**, Paris: Gallimard.
- 1979, **Quand prime le spirituel**, Paris: Gallimard.

- 1979, "Mon expérience d'écrivain (September 1966)", in **Les Écrits de Simone de Beauvoir**, C. Francis and F. Gontier, Paris: Gallimard.
- 1981, **La Cérémonie des adieux**, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre, Août-Septembre 1974, Paris: Gallimard.
- 1985, "Préface", in **Shoah**, C. Lanzmann, Paris: Fayard.

Trabalhos de Beauvoir em Inglês

- 1927, **4e cahier**, holograph manuscript, transcribed by H. Klaw, S. Le Bon de Beauvoir, and M. A. Simons, translated by M. A. Simons, Paris: Bibliotheque Nationale.
- 1928–29, **Carnet 6**, holograph manuscript, transcribed by M. A. Simons, translated by M. A. Simons, Paris: Bibliotheque Nationale.
- 1929–31, **Carnet 7**, holograph manuscript, transcribed by M. A. Simons, translated by M. A. Simons, Paris: Bibliotheque Nationale.
- 1952, **America Day by Day**, translated by P. Dudley [pseud.], London: Duckworth.
- 1953, **Must We Burn de Sade?**, translated by A. Michelson, London: Peter Neville.
- 1955, **All Men Are Mortal**, translated by L. M. Friedman, Cleveland, Ohio: World Publishing.
- 1958, **The Long March**, translated by A. Wainhouse, Cleveland: World.
- 1962, "Preface", in **Djamila Boupacha**: The Story of the Torture of a Young Algerian Girl Which Shocked Liberal French Opinion, G. Halimi, translated by P. Green, London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1965, "Preface" in **La Bâtarde**, V. Leduc, translated by D. Coleman, New York: Riverhead Books.
- 1966, **A Very Easy Death**, translated by P. O'Brian, New York: Putnam.
- 1969, **The Woman Destroyed**, translated by P. O'Brian, New York: Putnam.
- 1972, **The Coming of Age**, translated by P. O'Brian, New York: Putnam.
- 1972, **Old Age**, translated by P. O'Brian, London: André Deutsch.
- 1974, **All Said and Done**, translated by P. O'Brian, New York: Putnam.
- 1976, **Ethics of Ambiguity**, translated by B. Frechtman, New York: Citadel Press.
- 1982, **When Things of The Spirit Come First**, translated by P. O'Brian, New York: Pantheon Books.

- 1983, **Who Shall Die?**, translated by C. Francis and F. Gontier, Florissant, Missouri: River Press.
- 1983, **The Blood of Others**, translated by Y. Moyse and R. Senhouse, New York: Pantheon Books.
- 1984, **Adieux: A Farewell to Sartre**, translated by P. O'Brian, New York: Pantheon Books.
- 1984, **She Came to Stay**, translated by Y. Moyse and R. Senhouse, London: Fontana.
- 1984, **The Second Sex**, translated by H. M. Pashley, Harmondsworth: Penguin.
- 1986, **The Mandarins**, translated by L. M. Friedman, London: Fontana.
- 1987, **Memoirs of a Dutiful Daughter**, translated by J. Kirkup, Harmondsworth: Penguin.
- 1989, "Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanisms", translated by V. Zaytzeff and F. Morrison, **International Studies in Philosophy**, 21(3): 3–48.
- 1991, **Letters to Sartre**, translated by Q. Hoare, New York: Arcade.
- 1992, **Force of Circumstance: The Autobiography of Simone de Beauvoir**, translated by R. Howard, New York: Paragon House.
- 1992, **The Prime of Life: The Autobiography of Simone de Beauvoir**, translated by P. Green, New York: Paragon.
- 1998, **A Transatlantic Love Affair: Letters to Nelson Algren**, translated by S. Le Bon de Beauvoir, New York: The New Press.
- 2004, "Pyrrhus and Cineas", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "A Review of Phenomenology of Perception by Merleau-Ponty", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "Pyrrhus and Cineas", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "Moral Idealism and Political Realism", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "Existentialism and Popular Wisdom", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "Jean-Paul Sartre", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "Literature and Metaphysics", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.

- 2004, "An Eye for an Eye", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "An Existentialist Looks at Americans", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2004, "What is Existentialism?", in **Philosophical Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2006, **Simone de Beauvoir**: Diary of a Philosophy Student: Volume 1, 1926–27, B. Klaw, S. Le Bon de Beauvoir, M.A. Simons (eds.), translated by B. Klaw, Urbana: University of Illinois Press.
- 2010, **The Second Sex**, translated by C. Borde and S. Malovany-Chevallier, New York: Alfred A. Knopf.
- 2012, "Political Reporting from Spain, Portugal and the United States", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "Must We Burn Sade?", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "Right Wing Thought Today", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "Preface to Djamilia Boupacha", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "In France Today Killing Goes Unpunished", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "Essays on Israel and the Holocaust", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.
- 2012, "A Walk Through the Land of Old Age", in **Political Writings**, M. A. Simons, M. Timmerman, and M. B. Mader (eds.), Urbana: University of Illinois Press.

Literatura secundária

- ALFONSO, D. R., 2005, "Transatlantic Perspectives on Race: Simone de Beauvoir's Phenomenology of Race in America Day by Day", **Philosophy Today**,

- 49(5) (Suppl.): 89–99.
- ALTMAN, M., 2007, “Beauvoir, Hegel, War”, *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 22(3): 66–91.
- APPIGNANESI, L., 1988, **Simone de Beauvoir**, London and New York: Penguin.
- ARP, K., 2001, **The Bonds of Freedom: Simone de Beauvoir's Existential Ethics**, Chicago: Open Court.
- ASCHER, C., 1981, **Simone de Beauvoir: A Life of Freedom**, Boston: Beacon Press.
- BAIR, D., 1990, **Simone de Beauvoir: A Biography**, New York: Summit Books.
- BAUER, N., 2001, **Simone de Beauvoir**, Philosophy, and Feminism, New York: Columbia University Press.
- BERGOFFEN, D., 1997, **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Gendered Phenomenologies, Erotic Generosities**, Albany: State University of New York Press.
- BERGOFFEN, D., 2000, “Disrupting the Metonymy of Gender”, in **Resistance Flight Creation: Feminist Enactments of French Philosophy**, Dorothea Olkowski (ed.), Ithaca: Cornell University Press.
- BERGOFFEN, D., 2001, “Menage à trois: Freud, Beauvoir and the Marquis de Sade”, **Continental Philosophy Review**, 34: 151–163.
- BERGOFFEN, D., 2002, “Simone de Beauvoir and Jean Paul Sartre: Woman, Man and the Desire to be God”, *Constellations*, 9(3): 406–418.
- BERGOFFEN, D., 2012, “Simone de Beauvoir in Her Times and Ours: The Second Sex and Its Legacy in French Feminist Thought”, in **Situating Existentialism: Key Texts in Context**, Jonathan Judaken and Robert Bernasconi (eds.), New York: Columbia University Press.
- BERTOZZI, A., 2007, “A Critique of Simone de Beauvoir's Existential Ethics”, **Philosophy Today**, 51(3): 303–311.
- BROSMAN, C. S., 1991, **Simone de Beauvoir Revisited**, Boston: Twayne Publishers.
- BUTLER, J., 1989, “Gendering the Body: Beauvoir's Philosophical Contribution”, in **Women, Knowledge, and Reality: Explorations in Philosophy**, A. Garry and M. Pearsall (eds.), Boston: Unwin Hyman.
- CETON, C., 2005, “Identity As Evolutive: An Intercultural Approach Based on an Examination of Mudimbe, de Beauvoir, Taylor, and Mbembe”, **Quest: An African Journal of Philosophy/Revue Africaine de Philosophie**, 19(1–2): 109–128.
- COHEN SHABOT, S., 2007, **On the Question of Woman: Illuminating de Beauvoir through Kantian Epistemology**. *Philosophy Today*, 51(4): 369–382.

- COHEN SHABOT, S. and Y. Menschenfreund, 2008, "Is Existentialist Authenticity Unethical? De Beauvoir on Ethics, Authenticity and Embodiment", **Philosophy Today**, 52(2): 150–156.
- COTTRELL, R. D., 1975, **Simone de Beauvoir**, New York: F. Ungar.
- CROSLAND, M., 1992, **Simone de Beauvoir: The Woman and Her Work**, London: Heinemann.
- DE LA CRUZ, N. L. G., 2007, "Love: A Phenomenological Inquiry into the Self-Other Relation in Sartre and Beauvoir", **Philosophia: International Journal of Philosophy**, 36(2): 162–181.
- DEUTSCHER, M., 2003, **Genre and Void: Looking Back at Sartre and Beauvoir**, Aldershot and Burlington: Ashgate.
- DEUTSCHER, P., 1997, "The Notorious Contradictions of Simone de Beauvoir" in **Yielding Gender: Feminism, Deconstruction, and the History of Philosophy**, New York: Routledge.
- DEUTSCHER, P., 1999, "Bodies, Lost and Found: Simone de Beauvoir from The Second Sex to Old Age", **Radical Philosophy**, 96: 6–16.
- DEUTSCHER, P., 2008, **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Ambiguity, Conversion, Resistance**, Cambridge, Cambridge University Press.
- DURAN, J., 2006, **Eight Women Philosophers: Theory, Politics, and Feminism**, Urbana: University of Illinois Press.
- EVANS, M., 1985, **Simone de Beauvoir: Feminist Mandarin**, New York: Tavistock.
- FALLAIZE, E., 1988, **The Novels of Simone de Beauvoir**, London and New York: Routledge.
- FISHWICK, S., 2002, **The Body in the Work of Simone de Beauvoir**, Oxford and New York: P. Lang.
- FRANCIS, C. and F. Gontier, 1987, **Simone de Beauvoir: A Life, A Love Story**, translated by L. Nesselson, New York: St. Martin's Press.
- FRASER, M., 1999, **Identity Without Selfhood: Simone de Beauvoir and Bisexuality**, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- FULLBROOK, E. and K. Fullbrook, 1994, **Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth-Century Legend**, New York: Basic Books.
- FULLBROOK, E., 1998, **Simone de Beauvoir: A Critical Introduction**, Cambridge and Malden: Polity Press.
- GOTHLIN, E., 1995, "Gender and Ethics in the Philosophy of Simone de Beauvoir", **NORA: Nordic Journal for Women's Studies**, 1: 3–13.

- GRIMWOOD, T., 2008, "Re-Reading The Second Sex's 'Simone de Beauvoir'", **British Journal for the History of Philosophy**, 16(1): 197–213.
- HEINÄMAA, S., 1995, **Toward a Phenomenology of Sexual Difference**: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- HEINÄMAA, S., 1997, "What is a Woman? Butler and Beauvoir on the Foundations of the Sexual Difference", **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 12(1): 20–39.
- HEINÄMAA, S., 2006, "The Background of Simone de Beauvoir's Metaphysical Novel: Kierkegaard and Husserl", **Acta Philosophica Fennica**, 79: 175–190.
- HOLVECK, E., 2002, **Simone de Beauvoir's Philosophy of Lived Experience**: Literature and Metaphysics, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- HUTCHINGS, K., 2007, "Simone de Beauvoir and the Ambiguous Ethics of Political Violence", **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 22(3): 111–132.
- KEEFE, T., 1998, **Simone de Beauvoir**, New York: St. Martin's Press.
- KRISTEVA, J., 2007, "The Reinvention of the Couple", **Diogenes**, 54(216): 29–34.
- KRISTEVA, J., 2011, "Reading The Second Sex Sixty Years Later", **philoSOPHIA**, 1(2): 137–149.
- KRUKS, S., 1987, "Simone de Beauvoir and the Limits to Freedom", **Social Text: Theory/Culture/Ideology**, 17: 111–22.
- KRUKS, S., 1990, **Situation and Human Existence**: Freedom, Subjectivity and Society, New York: Routledge.
- KRUKS, S., 2005a, "Beauvoir's Time/Our Time: The Renaissance in Simone de Beauvoir Studies", **Feminist Studies**, 31(2): 286–309.
- KRUKS, S., 2005b, "Simone de Beauvoir and the Politics of Privilege", **Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy**, 20(1): 178–205.
- KRUKS, S., 2012, **Simone de Beauvoir and the Politics of Ambiguity**, Oxford: Oxford University Press.
- LANGER, M., 1994, "A Philosophical Retrieval of Simone de Beauvoir's *Pour une morale de l'ambiguïté*", **Philosophy Today**, 38(2): 181–90.
- LE DOEUFF, M., 1979, "Simone de Beauvoir and Existentialism", **Ideology and Consciousness**, 6: 47–57.
- LE DOEUFF, M., 1989, **Hipparchia's Choice**: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc., translated by T. Selous, Oxford: Blackwell.
- LUNDGREN-GOTHLIN, E., 1996, **Sex and Existence**: Simone de Beauvoir's *The Second Sex*, Hanover: Wesleyan University Press.

- MADSEN, A., 1977, **Hearts and Minds**: The Common Journey of Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre, New York: Morrow.
- MAHON, J. and J. Campling, 1997, **Existentialism, Feminism, and Simone de Beauvoir**, New York: St. Martin's Press.
- MANN, B., 2008, "Beauvoir and the Question of a Woman's Point of View", **Philosophy Today**, 52(2): 136–149.
- MARKS, E., 1973, **Simone de Beauvoir**: Encounters With Death, New Brunswick: Rutgers University Press.
- MERLEAU-PONTY, M., 1964, "Metaphysics and the Novel", translated by H. L. Dreyfus and P. A. Dreyfus, in **Sense and Non-Sense**, Evanston: Northwestern University Press.
- MOI, T., 1990, **Feminist Theory and Simone de Beauvoir**, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- MOI, T., 1992, "Ambiguity and Alienation in The Second Sex", **Boundary**, 19(2): 96–112.
- MOI, T., 1994, **Simone de Beauvoir**: The Making of an Intellectual Woman, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- MOI, T., 2008, **The Making of an Intellectual Woman**, Oxford, Oxford University Press.
- MORGAN, A. 2008, "Simone de Beauvoir's Ethics of Freedom and Absolute Evil", **Hypatia**: A Journal of Feminist Philosophy, 23(4): 75–89.
- NOUDELMANN, F., 2007, "What Do Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir Have to Say to Us Today?" **Diogenes**, 54(216): 35–39.
- OKELY, J., 1986, **Simone de Beauvoir**: A Re-reading, New York: Pantheon Press.
- PILARDI, J., 1999, **Simone de Beauvoir Writing the Self**: Philosophy Becomes Autobiography, Westport: Greenwood Press.
- SCARTH, F., 2004, **The Other Within**: Ethics, Politics, and the Body in Simone de Beauvoir, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- SCHWARZER, A., 1984, **After The Second Sex**: Conversations with Simone de Beauvoir, New York: Pantheon Books.
- SEIGFRIED, C. H., 1984, "Gender-Specific Values", **Philosophical Forum**, 15(4): 425–42.
- SELTZER, D., 2007, "An Eye for an Eye: Beauvoir and Levinas on Retributive Justice", **International Studies in Philosophy**, 39(1): 59–77.
- SIMONS, M. A., 1983, "Guess What's Missing in The Second Sex?", **Women's Studies International Forum**, 6(5): 559–564.
- SIMONS, M. A., 1990, "Sexism and the Philosophical Canon: On reading Beauvoir's Second Sex", **Journal of the History of Ideas**, 51: 487–504.

- SIMONS, M. A., 1999, **Beauvoir and The Second Sex**: Feminism, Race, and the Origins of Existentialism, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- SPELMAN, E. V., 1988, "Simone de Beauvoir: Just Who Does She Think 'We' Is?", in **Inessential Woman**: Problems of Exclusion in Feminist Thought, Boston: Beacon Press.
- STONE, B., 1987, "Simone de Beauvoir and the Existential Basis of Socialism", **Social Text**, 17: 123–142.
- TIDD, U., 1999, **Simone de Beauvoir, Gender, and Testimony**, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- VINTGES, K., 1996, **Philosophy as Passion**: The Thinking of Simone de Beauvoir, Bloomington: Indiana University Press.
- WHITMARSH, A., 1981, **Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment**, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- WINEGARTEN, R., 1988, **Simone de Beauvoir**: A Critical View, New York: Berg.
- WITTIG, M., 1992, "One is Not Born a Woman", in **The Straight Mind and Other Essays**, Boston: Beacon Press.

Literatura secundaria: Antologías

- Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française**, 2003, "Special Issue on Beauvoir's The Second Sex", XIII(21).
- CARD, C. (ed.), 2003, **The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir**, Cambridge: Cambridge University Press.
- DAIGLE, C., and J. Golomb (eds.), 2009, **Beauvoir and Sartre**: The Riddle of Influence, Bloomington: Indiana Univ Press.
- EVANS, R. (ed.), 1998, **Simone de Beauvoir's The Second Sex**: New Interdisciplinary Essays, Manchester and New York: Manchester University Press.
- FALLAIZE, E. (ed.), 1998, **Simone de Beauvoir**: A Critical Reader, London and New York: Routledge.
- FORSTER, P. and I. Sutton (eds.), 1989, **Daughters of de Beauvoir**, London: Women's Press.
- GROSHOLZ, E. (ed.), 2004, **The Legacy of Simone de Beauvoir**, Oxford: Oxford University Press.
- HAWTHORNE, M. (ed.), 2000, **Contingent Loves**: Simone de Beauvoir and Sexuality, Charlottesville: University Press of Virginia.

- MARKS, E. (ed.), 1987, **Critical Essays on Simone de Beauvoir**, Boston: G. K. Hall.
- MOI, T. (ed.), 1990, **Feminist Theory and Simone de Beauvoir**, Oxford: Blackwell.
- MUSSETT, S. and Wilkerson, W. (eds.), 2012, **Beauvoir and Western Thought from Plato to Butler**, Albany: SUNY Press.
- O'BRIEN, W., and L. Embree (eds.), 2001, **The Existential Phenomenology of Simone de Beauvoir**, Dordrecht and Boston: Kluwer Academic.
- SAVAGE BROSMAN, C. (ed.), 1991, **Simone de Beauvoir Revisited**, Boston: Twayne.
- SCHOLZ, S. and S. Mussett (eds.), 2005, **Contradictions of Freedom: Philosophical Essays on Simone de Beauvoir's The Mandarins**, Albany: State University of New York Press.
- SIMONS, M. A. (ed.), 1985, **Women's Studies International Forum: Reclaiming The Second Sex**, 8(3).
- SIMONS, M. A. (ed.), 1995, **Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir**, University Park: Pennsylvania State University Press.
- SIMONS, M. A. (ed.), 1999, **Hypatia: The Philosophy of Simone de Beauvoir**, 14.4.
- SIMONS, M. A. (ed.), 2006, **The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays**, Bloomington: Indiana University Press.
- STOLLER, S. (ed.), 2014, **Simone de Beauvoir's Philosophy of Age, Gender, Ethics, Time**, Boston: de Gruyter.
- SULLIVAN, S. (ed.), 2000, **Journal of Speculative Philosophy: The Work of Simone de Beauvoir**, 14(2).
- TANDY, C. (ed.), 2006, **Death and Anti-Death**, Volume 4: Twenty Years after De Beauvoir, Thirty Years after Heidegger, Palo Alto: Ria University Press.
- WENZEL, H. V. (ed.), 1986, **Yale French Studies: Simone de Beauvoir: Witness to a Century**, New Haven: Yale University Press.

(V) Simone Weil*

Autor: A. Rebbeca Rozelle-Stone e Benjamin P. Davis

Tradução: Lise Chaloux

Revisão: Danúzia Fernandes Brandão

Simone Weil (1909-1943) filosofou sobre os limiares e além das fronteiras. Seu desejo persistente de verdade e justiça a levou a academias de elite e andares de fábrica, práxis política e solidão espiritual. Em épocas diferentes, ela foi ativista, pacifista, militante, mística e exilada; mas ao longo de sua investigação sobre a realidade e orientação para o bem, ela permaneceu uma filósofa. Sua obra apresenta contradição evidente, mas demonstra notável clareza. É centrado no valor e integrado, mas não sistemático. Ele contém notas dispersas de suas traduções e comentários sobre vários textos gregos, fórmulas de geometria pitagórica e contas detalhadas de suas tarefas diárias dentro de uma fábrica; mas sua obra também é composta de discursos a líderes políticos, industriais e religiosos, bem como peças destinadas a estudantes universitários, militantes radicais, trabalhadores industriais e trabalhadores

* ROZELLE-STONE, A. Rebbeca and Benjamin P. Davis. Simone Weil. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition 2020. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/simone-weil/>. Acesso em: 30 ago. 2021.

The following is the translation of the entry on Simone Weil by A. Rebbeca Rozelle-Stone and Benjamin P. Davis, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/simone-weil/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/simone-weil/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry.

agrícolas. Tanto em sua vida quanto em seu pensamento – em si uma distinção instável com respeito a Weil – ela é uma filósofa de margens e paradoxos. Em parte, porque o pensamento de Weil desafia qualquer categorização, os modos como suas ideias são adotadas costumam dizer tanto sobre seu comentarista quanto sobre ela. Ela foi tida como um protótipo *dos revoltados* de Albert Camus e elogiada por André Gide como "a padroeira de todos os estranhos". Giorgio Agamben descreveu sua consciência como "a mais lúcida de nossos tempos", e Hannah Arendt afirmou que talvez apenas Weil tratasse o tema do trabalho "sem preconceito e sentimentalismo". Maurice Blanchot descreveu Weil como uma "figura excepcional" que oferece "um exemplo de certeza" no mundo moderno, e Iris Murdoch escreveu sobre "uma vida profundamente disciplinada por trás de seus escritos" que deu "uma autoridade que não pode ser imitada". Mas Weil era também criticada por Leon Trotsky como uma "revolucionária melancólica" e menosprezada como "louca" (*crazy*) por Charles de Gaulle. Essas observações, no entanto, traem uma ironia da qual Weil estava bem ciente e com a qual ela estava profundamente preocupada perto do fim de sua vida, a saber, que sua pessoa seria considerada mais do que seu pensamento. Ao focar categoricamente os conceitos filosóficos que Weil articulou e desenvolveu, esta entrada tenta apresentar sua filosofia enquanto fala de sua preocupação.

Seguindo o desenvolvimento filosófico de Weil, seus conceitos centrais são abordados sob cinco categorias: filosofia social-política; epistemologia; ética; filosofia metafísica e religiosa e estética. A periodização empregada é a seguinte: 1925-1934 (início), 1934-1939 (meio), 1939-1943 (fim). É importante notar que, dada a rejeição de Weil da sistematicidade e do desenvolvimento de conceitos, essas categorias e períodos introduzem um grau de artifício em seu pensamento. A conclusão desta entrada relata sua recepção entre as tradições da filosofia continental e anglo-americana.

1. Desenvolvimento filosófico

Simone Weil nasceu em Paris em 3 de fevereiro de 1909. Seus pais, ambos de famílias judias, proporcionaram-lhe uma infância francesa burguesa, secular e assimilada, culta e confortável. Tanto Weil quanto seu irmão mais velho, André, um prodígio da matemática, fundador do grupo Bourbaki e um ilustre matemático no Instituto de Estudos Avançados de Princeton – estudaram em escolas parisienses

de prestígio. O primeiro professor de filosofia da Weil, no Lycée Victor-Duruy, foi René Le Senne; foi ele quem a introduziu à tese – que ela manteria – que a contradição é um obstáculo teórico gerativo do pensamento matizado, pensamento alerta. Começando em outubro de 1925, Weil estudou no Henri IV Lycée como preparação para o vestibular da École Normale Supérieure. Em Henri IV, ela estudou com o filósofo e ensaístico Émile-Auguste Chartier (conhecido pseudonimamente como Alain), cujo professor foi Jules Lagneau. Como Weil nessa época, Alain era agnóstico. Em suas aulas, ele enfatizava a história intelectual: na filosofia, isso incluía Platão, Marco Aurélio, Descartes, Espinosa e Kant, e na literatura, Homero, Ésquilo, Sófocles e Eurípides. Já simpática com os oprimidos e críticos da sociedade francesa, ela ganhou as ferramentas teóricas para lançar críticas contra seu país e tradição filosófica nas aulas de Alain. Lá, empregando paradoxo e atenção por meio da forma do ensaio (é importante notar que nenhum de seus escritos foi publicado como livro em sua vida), ela começou a desenvolver intencionalmente o que se tornaria seu modo distinto de filosofar. É, portanto, discutível que ela faça parte da linha Alain/Lagneau de filosofia voluntarista e *espiritualista* na França.

Em 1928, Weil iniciou seus estudos na École Normale. Ela era a única mulher em sua classe, a primeira mulher tendo sido admitida pela primeira vez em 1917. Em 1929-1930, ela trabalhou em sua dissertação sobre conhecimento e percepção em Descartes e, tendo recebido seu diploma de *agrégation*, serviu do final de 1931 até meados de 1934 como professora em liceus. Durante todo esse período, fora de suas funções em cada liceu onde dava aulas profissionais, Weil ensinou filosofia, fez *lobby* e escreveu em nome de grupos de trabalhadores; às vezes, além disso, ela própria se dedicava ao trabalho manual. Em seu pensamento inicial, ela valorizou ao mesmo tempo a perspectiva de primeira pessoa e o ceticismo radical de Descartes, a solidariedade de classe e a análise materialista de Marx, e o absolutismo moral e o respeito pelo indivíduo de Kant. Baseando-se em cada um, seu primeiro trabalho pode ser lido como uma tentativa de fornecer, com uma visão em direção à liberdade, sua própria análise das três causas fundamentais da opressão na sociedade.

No início de agosto de 1932, Weil viajou para a Alemanha a fim de compreender melhor as condições que fomentavam o nazismo. Os sindicatos alemães, escreveu ela a amigos ao retornar à França, eram a única força na Alemanha capaz de gerar uma revolução, mas eram totalmente reformistas. Longos períodos de desemprego deixaram muitos alemães sem energia ou estima. Na melhor das hipóteses, ela observou francamente, eles poderiam servir como uma

espécie de peso morto em uma revolução. Mais especificamente, no início de 1933, Weil criticou a tendência das organizações sociais de engendrar a burocracia, que elevava a gestão e o pensamento coletivo acima e contra o trabalhador. Contra essa tendência, ela defendeu que os trabalhadores entendessem o trabalho físico que realizavam no contexto de todo o aparato organizacional. Em *Reflexões sobre as Causas da Liberdade e da Opressão Social* (1934), Weil apresentou um resumo de seu pensamento inicial e uma prefiguração de elementos centrais em sua trajetória temática. O ensaio emprega um método de análise marxista que presta atenção aos oprimidos, critica sua própria posição como intelectual, privilegia o trabalho manual e exige um pensamento individual preciso e heterodoxo que une teoria e prática contra clichês coletivos, propaganda, ofuscação e hiperespecialização. Essas ideias forneceriam uma estrutura teórica para sua prática idiossincrática da filosofia. Perto do fim de sua vida, ela escreveu em um caderno: “a filosofia (incluindo problemas de cognição, etc.) é *exclusivamente* um assunto de ação e prática” (FLN 362).

Em 20 de junho de 1934, Weil solicitou uma licença sabática do ensino. Ela iria passar um ano trabalhando em fábricas parisienses como parte de seu grupo mais oprimido, as trabalhadoras não qualificadas. O “ano de trabalho na fábrica” de Weil (que representou, na verdade, cerca de 24 semanas de trabalho) não foi apenas importante no desenvolvimento de sua filosofia política, mas também pode ser visto como um ponto de inflexão em sua lenta evolução religiosa.

Nas fábricas de Paris, Weil começou a ver e compreender em primeira mão a normalização da brutalidade na indústria moderna. Lá, ela escreveu em seu *Diário da Fábrica*, “o tempo era um fardo insuportável” (FW 225), já que o trabalho fabril moderno compreendia principalmente dois elementos: pedidos de superiores e, correlativamente, velocidades aumentadas de produção. Enquanto os gerentes da fábrica continuavam a exigir mais, tanto o cansaço quanto o pensamento (menos provável sob tais condições) retardavam o trabalho. Como resultado, Weil se sentiu desumanizada. Fenomenologicamente, sua experiência na fábrica foi menos de sofrimento físico *em si*, e mais de humilhação. Weil ficou surpresa ao ver que essa humilhação não produzia rebelião, mas cansaço, docilidade. Ela descreveu sua experiência nas fábricas como uma espécie de “escravidão”. Em uma viagem a Portugal em agosto de 1935, ao assistir a uma procissão em homenagem ao santo padroeiro dos pescadores, ela teve seu primeiro contato importante com o Cristianismo e escreveu que subitamente nasceu nela

a convicção de que o Cristianismo é preeminentemente a religião de escravos, que os escravos não podem deixar de pertencer a ela, e ela entre outros. (1942 *Autobiografia Espiritual* em WFG 21-38, 26)

Em comparação com seu *Testamento* pré-fábrica, vemos que em seu *Diário da Fábrica* Weil mantém a linguagem da liberdade, mas ela passa terminologicamente da “opressão” à “humilhação” e “aflição”. Assim, sua concepção e descrição do sofrimento se aumentaram e se tornaram mais pessoais nessa época.

Weil participou das ocupações da fábrica de Paris em 1936 e, além disso, planejava retornar ao trabalho na fábrica. Sua trajetória mudou, no entanto, com o advento da Guerra Civil Espanhola. Crítica da guerra civil e internacional, no plano geopolítico, ela aprovou a decisão da França de não intervir do lado republicano. No nível do compromisso individual, entretanto, ela obteve o título de jornalista e se juntou a uma brigada anarquista internacional. Em 20 de agosto de 1936, Weil, desajeitada e míope, pisou em uma panela de óleo fervente, queimando gravemente a perna esquerda e o peito do pé. Somente seus pais poderiam persuadi-la a não retornar ao combate. No final de 1936, Weil escreveu contra a colonização francesa da Indochina, e no início de 1937 ela argumentou contra as reivindicações francesas do Marrocos e da Tunísia. Em abril de 1937 ela viajou para a Itália. Dentro da Basílica de Santa Maria degli Angeli, dentro da pequena capela românica do século XII onde São Francisco rezava, Weil teve seu segundo contato significativo com o Cristianismo. Como ela mais tarde descreveria em uma carta, “algo mais forte do que eu, me obrigou pela primeira vez a cair de joelhos” (WFG 26).

De 1937-1938, Weil revisitou seus compromissos marxistas, argumentando que há uma contradição central no pensamento de Marx: embora ela tenha aderido ao seu método de análise e demonstração de que o estado moderno é inerentemente opressor – sendo que é composto pelo exército, polícia e burocracia – ela continuou a rejeitar qualquer postulação da revolução como imanente ou determinada. Na verdade, no período intermediário de Weil, a confiança de Marx na história parecia-lhe um terreno pior para o julgamento do que a ênfase de Maquiavel na contingência.

Durante a semana da Páscoa de 1938, Weil visitou a abadia beneditina de Solesmes do Domingo de Ramos até a terça-feira seguinte. Em Solesmes teve seu terceiro contato com o Cristianismo: sofrendo de dores de cabeça, Weil encontrou uma alegria tão pura no canto gregoriano que, por analogia, compreendeu

a possibilidade de viver o amor em meio às aflições. Nem é preciso dizer que no decorrer desses serviços o pensamento da paixão de Cristo entrou em [seu] ser de uma vez por todas. (WFD 26)

Em Solesmes, ela também foi apresentada ao poeta do século XVII George Herbert por um jovem inglês que ela conheceu lá. Ela afirmou sentir a presença de Cristo enquanto recitava o poema "Amor" de Herbert. Ao mesmo tempo, ela fixava toda sua atenção no poema enquanto sofria de sua dor de cabeça mais intensa. Weil percebeu que sua recitação tinha a virtude da oração, dizendo: "O próprio Cristo desceu e tomou posse de mim" (WFG 27). É importante notar que ela pensou que Deus "em sua misericórdia" a havia impedido de ler os místicos até aquele ponto; portanto, ela não poderia dizer que inventou seu contato inesperado com Cristo (WFG 27). Esses eventos e escritos em 1936-1938 exemplificam a natureza mutuamente informativa da solidariedade e da espiritualidade no pensamento de Weil, que começou em agosto de 1935.

Após a aliança militar da Alemanha e Itália em maio de 1939, Weil renunciou ao seu pacifismo. Não que ela achasse que estava errada em ocupar tal posição antes, mas agora, ela argumentou, a França não era mais forte o suficiente para permanecer generosa ou apenas na defensiva. Após a ofensiva ocidental alemã, ela deixou Paris com sua família em junho de 1940, no último trem. Eles se estabeleceram finalmente, mas temporariamente em Marselha, na época o principal ponto de encontro para aqueles que tentavam fugir da França, e onde Weil trabalharia com a Resistência.

Em Vichy, França, Weil adotou uma prática que há muito tempo procurava, a saber, tornar-se aprendiz na vida de trabalhadores agrícolas. Além disso, em Marselha, ela foi apresentada ao Padre Dominicano Joseph-Marie Perrin, que se tornou um amigo íntimo e também um interlocutor espiritual, e por meio do qual ela começou a considerar a questão do batismo. Em um esforço para ajudar Weil a encontrar um emprego como trabalhadora agrícola, Perrin procurou seu amigo Gustave Thibon, um escritor católico que possuía uma fazenda na região de Ardèche. Assim, no outono de 1941, Weil trabalhou na colheita da uva. É importante notar que, no entanto, ela não foi tratada como o resto dos trabalhadores; embora trabalhasse oito horas por dia, ela residia e comia na casa de seus patrões. Diz-se que ela levou o *Simpósio* de Platão com ela nas vinhas e tentou ensinar o texto a seus colegas trabalhadores.

Em 1942, Weil concordou em deixar a França em parte para que seus pais ficassem em um lugar seguro (eles não iriam embora sem ela, ela sabia), mas principalmente porque ela pensava que poderia ser mais útil para o esforço de guerra da França se estivesse em outro país. Assim, ela foi para Nova York via Marrocos. Em Nova York, como em Marselha, ela preencheu caderno após caderno com considerações filosóficas, teológicas e matemáticas. Em Nova York, no entanto, ela se sentiu afastada dos sofrimentos de sua França natal; o movimento da França Livre em Londres, ela sentiu um passo mais perto de retornar à França. Em 1943, Weil recebeu um pequeno escritório na 19 Hill Street, em Londres. Desta sala ela escreveria dia e noite durante os próximos quatro meses, dormindo cerca de três horas a cada noite. Sua produção neste período totalizou cerca de 800 páginas impressas, mas ela se demitiu do movimento francês no final de julho (Pétrement 1973 [1976: xx]).

Weil morreu na terça-feira, 24 de agosto de 1943. Três dias depois, o legista declarou sua morte um suicídio – insuficiência cardíaca por autoinanição e tuberculose. Os relatos fornecidos por seus biógrafos contam uma história mais complexa: Weil estava ciente de que seus compatriotas, homens e mulheres no território ocupado, tinham que viver com o mínimo de rações de alimentos neste momento, e ela insistiu no mesmo para si mesma, o que agravou sua doença física (Von der Ruhr 2006: 18). Em 30 de agosto, ela foi enterrada no Novo Cemitério de Ashford, entre as seções judaica e católica. Seu túmulo era originalmente anônimo. Por quinze anos, os residentes de Ashford pensaram que era um mendigo.

2. Filosofia sócio-política

Sempre escrevendo da esquerda, Weil continuamente revisou sua filosofia sócio-política à luz das condições materiais em rápida mudança em que ela vivia. No entanto, ela foi consistente em sua aguda atenção e teorização da situação dos oprimidos e marginalizados na sociedade.

Seus primeiros ensaios sobre política, alguns dos quais foram postumamente coletados por Albert Camus em *Oppression et liberté* (OL), incluem *Capital and the Worker* (1932), *Prospects: Are We Heading for the Proletarian Revolution?* (1933), *Reflexões sobre Tecnologia, Nacional Socialismo, o U.S.S.R. e certos outros assuntos* (1933) e, mais importante, *Reflexões sobre as Causas da Liberdade e Opressão Social* (1934 em OL 36-117). Em seus primeiros escritos, Weil tentou fornecer uma

análise das verdadeiras causas da opressão para informar os militantes na ação revolucionária. Sua preocupação era que, sem essa análise, um movimento socialmente sedutor levaria apenas a mudanças superficiais na aparência dos meios de produção, não a novas formas de organização estrutural.

A divisão do trabalho ou a existência de privilégio material por si só não é uma condição suficiente para o conceito de “opressão” de Weil. Ou seja, ela reconheceu que existem algumas formas de relações sociais envolvendo deferência, hierarquia e ordem que não são necessariamente opressivas. No entanto, a intervenção da luta pelo poder – que ela, seguindo Hobbes, vê como uma característica inexorável da sociedade humana – gera opressão.

[P]oder [*puissance*] contém uma espécie de fatalidade que pesa tão impiedosamente sobre aqueles que comandam como sobre aqueles que obedecem; não mais, é na medida em que escraviza os primeiros que, por meio de sua ação, pressiona os segundos. ("Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social", OL 62).

A opressão, então, é uma organização social específica que, como consequência da luta essencialmente instável pelo poder e, principalmente, pela estrutura do trabalho, limita o indivíduo de experimentar o mundo em toda a extensão de sua capacidade total, uma capacidade que Weil descreve como “pensamento metódico” (*pensée méthodique*). Ao divorciar o entendimento da aplicação de um método, a opressão, exercida pela força, nega ao ser humano o contato direto com a realidade. Também informando seu sentido de opressão está sua noção de “privilégio”, que inclui não apenas dinheiro ou armas, mas também um *corpus* de conhecimento fechado às massas trabalhadoras que, assim, engendra uma cultura de especialistas. O privilégio, portanto, exagera a opressão nas sociedades modernas, que são mantidas unidas não por objetivos compartilhados, relações significativas ou comunidades em desenvolvimento orgânico, mas por meio de uma “religião de poder” (OL 69). Dessa forma, tanto o poder quanto o prestígio contribuem para uma reversão moderna de meios e fins. Isto é, elementos como dinheiro, tecnologia e guerra – todos “meios” propriamente falando – são, por meio do funcionamento do poder, tratados como “fins” dignos de promoção, aprimoramento e multiplicação sem limites.

Em seu pensamento político-social inicial, Weil testemunhou o que ela chamou de "uma nova espécie de opressão" (*Perspectivas*, OL 9), a saber, a burocracia da indústria moderna. Tanto o seu anarquismo como o método marxista de análise influenciaram a forma como ela problematizou a luta revolucionária: o problema está em formar uma organização social que não engendre a burocracia, uma manifestação anônima e institucionalizada de força. A opressão da burocracia moderna, à qual ela respondeu por meio de análise e crítica, inclui clichês, linguagem oficial e obscurantista, profissionalização – “privilégios de casta” dos intelectuais (*Tecnologia, Nacional-Socialismo*, URSS, OL 34) – e uma divisão de trabalho tal que, no caso da maioria dos trabalhadores, o trabalho não envolve, mas na verdade impede, o pensamento engajado. Desequilibrados dessa maneira, os humanos modernos vivem como engrenagens de uma máquina: menos como indivíduos pensantes e mais como instrumentos esmagados por “coletividades”. Coletividade – um conceito que compreende centralmente a indústria, a burocracia e o estado (a “organização burocrática por excelência” (OL 109), mas que também inclui partidos políticos, igrejas e sindicatos – por definição, anula a subjetividade individual.

Apesar de sua crítica à opressão, prestígio e coletividade, em um argumento polêmico Weil também é crítica da “revolução”, que para ela se refere a uma inversão de forças, a vitória dos fracos sobre os poderosos. Isso, diz ela, é “o equivalente a uma balança cuja escala mais leve cairia” (OL 74). “Revolução” em seu sentido coloquial ou determinista, então, tornou-se um “opíaceo”, uma palavra pela qual morrem as massas trabalhadoras, mas que permanece vazia. Para Weil, a verdadeira revolução é precisamente a reorganização do trabalho de tal forma que subordina os trabalhadores nem à administração (como na burocracia) nem às condições opressivas (como no trabalho na fábrica). Para ela, para que a revolução tenha sentido, é apenas como um ideal regulador e não positivo (OL 53). Na adaptação de Weil dessa noção kantiana, tal ideal regulador envolve uma atenção à realidade, por exemplo, às atuais condições políticas e de trabalho, às condições humanas, como a luta pelo poder. Só assim pode fornecer um padrão de análise para a ação: o ideal permite uma relação dialética entre uma alternativa revolucionária e uma práxis atual, sempre fundada em condições materiais. A liberdade, então, é uma unidade de pensamento e ação. Além disso – e não muito diferente da conceitualização de Hegel – é uma condição de relações de equilíbrio e dependência de outros (que controlam nossa autonomia) e do mundo (que é limitado e limitador). Um modo de produção libertador, em oposição a um alienante e opressor, envolveria uma relação com o pensamento e com os outros ao longo do trabalho. Quando os trabalhadores

entendem tanto os procedimentos mecânicos quanto os esforços de outros membros da coletividade, a própria coletividade torna-se sujeita aos indivíduos, ou seja, meios e fins estão legitimamente em uma relação de equilíbrio.

A ontologia por trás da noção de trabalho livre de Weil baseia-se na ênfase kantiana no indivíduo como um fim – especialmente para Weil, em sua capacidade de pensar (com Platão, para quem saber e fazer estão unidos). Além disso, a teleologia do trabalho na filosofia de Weil corresponde ao pensamento de Hegel e Marx, e se opõe a Locke: na mistura do indivíduo com o mundo material, seu interesse está em como isso promove a liberdade, ao invés da propriedade. O desenraizamento que Weil experimentou no trabalho fabril introduziu uma mudança em sua concepção de liberdade: quando ela começou a ver a condição humana não apenas como de luta inexorável, mas como escravidão, sua noção de liberdade mudou de uma liberdade negativa de restrições para uma liberdade positiva para obedecer. Ela se referiu a esta última, um tipo particular de liberdade relacional, como "consentimento". Ela concluiu seu "inventário da civilização moderna" (OL 116) com um apelo para introduzir o jogo na máquina burocrática e um apelo para pensar como indivíduos, negando o "ídolo social" ao "recusar-se a subordinar o próprio destino ao curso da história" e assumindo "a análise crítica" (OL 117). Em suma, em 1934, Weil imaginou uma sociedade ideal, que ela conceituou como uma impossibilidade reguladora na qual o trabalho manual, compreendido e realizado por indivíduos pensantes, era um "pivô" em direção à liberdade.

O *Factory Journal* de Weil de 1934-1935 sugere uma mudança em sua filosofia político-social. Durante este período, seu pessimismo político se aprofundou. À luz do trabalho humilhante que ela conduziu nas fábricas, seus escritos pós-fábrica apresentam uma intensificação terminológica: de "humilhação" e "opressão" à "aflição" (*malheur*) um conceito apoiado por sua experiência de dor corporificada na fábrica combinada com agonia psicológica e degradação social – e às quais ela mais tarde acrescentaria sofrimento espiritual.

Em 1936, Weil apresentou seus compromissos políticos de uma forma que prenunciou seu pensamento político-social posterior. Ela continuou a evitar a revolução e, em vez disso, a trabalhar em prol da reforma, ou seja, maior igualdade na fábrica por meio da mudança de uma estrutura de subordinação para uma de colaboração. Além disso, em resposta à eclosão da Guerra Civil Espanhola, ela argumentou contra o fascismo enquanto favorecia a não intervenção francesa contra a posição comunista. Ela se opôs à lógica autoritária, e viu a ida para a guerra como uma espécie de rendição à lógica de poder e prestígio inerente ao fascismo.

É preciso escolher entre prestígio e paz. E quer se diga que acredita na pátria, na democracia ou na revolução, a política de prestígio significa guerra. (1936 "Precisamos lubrificar nossas botas de combate", FW 258)

O desenvolvimento de Weil dos conceitos de poder e prestígio continuou em seu artigo "*Let Us Not Start Trojan War*" (1936, legendado, e traduzido para o inglês como "*The Power of Words*" em SWA 238-258). Sua tese é que a destruição de uma guerra é inversamente proporcional aos pretextos oficiais dados para combatê-la. Guerras são absurdas, ela argumentou (contra Clausewitz), porque "são conflitos sem objetivo definível" (SWA 239). Como o fantasma de Helen que inspirou dez anos de luta, ideologias (por exemplo, capitalismo, socialismo, fascismo), bem como palavras maiúsculas como "Nação" e "Estado", assumiram o papel do fantasma no mundo moderno. O poder depende do prestígio – ilusório e sem limites, porque nenhuma nação pensa que tem o suficiente ou tem certeza de manter sua glória imaginada, e sua resposta, sempre aumenta seus meios de travar a guerra – de forma a parecer absoluta e invencível. Em resposta a essas forças, Weil prescreveu a distinção entre o imaginário e o real e, correlativamente, a definição de palavras de maneira adequada e precisa. Juntas, essas prescrições equivalem a uma crítica da ideologia e da retórica política (uma crítica que Weil articulou de forma mais completa em seus escritos posteriores).

Quando uma palavra é adequadamente definida, ela perde sua letra maiúscula e não pode mais servir como estandarte ou slogan hostil; torna-se simplesmente um sinal, ajudando-nos a apreender alguma realidade concreta ou objetivo concreto, ou método de atividade. Esclarecer o pensamento, desacreditar as palavras intrinsecamente sem sentido e definir o uso de outras por meio de análises precisas para fazer isso, por estranho que possa parecer, pode ser uma forma de salvar vidas humanas. (SWA 242).

Além disso, Weil desejava uma espécie de equilíbrio, um equilíbrio entre as forças em vez de uma busca sem fim de uma ilusão de estabilidade absoluta.

Seguindo Heráclito, ela viu a luta como uma condição de vida. O que é exigido do indivíduo pensante, em verdade, é distinguir entre conflitos valiosos, como a luta de classes, e ilusões de prestígio, como a guerra. Em seu período intermediário, então, Weil manteve a contrariedade entre realidade, limite e equilíbrio, de um lado, e imaginação, ausência de limites e coletividade, do outro. Em *Nota sobre a social-democracia* de 1937, ela definiu a política da seguinte maneira:

O material da arte política é de dupla perspectiva, sempre oscilando entre as condições reais de equilíbrio social e os movimentos do imaginário coletivo. A imaginação coletiva, seja das reuniões de massa, seja das reuniões à noite, nunca se relaciona corretamente com os fatores realmente decisivos de uma dada situação social; está sempre fora de questão, ou à frente ou atrás dela. (SE 152)

Em seu último período, Weil forneceu uma aplicação prática do conceito onipresente, na verdade indiscriminado, de "força" no ensaio *A Ilíada ou o Poema da Força* (1940 em SWA 182-215). É importante notar o lócus de enunciação de Weil para este conceito, temporalmente após a queda da França e espacialmente de uma posição de exílio, incluindo a marginalização antissemita, razão pela qual o ensaio apareceu nos *Cahiers du Sud* de dezembro de 1940 e janeiro de 1941 sob o anagrama pseudônimo de Emile Novis, adotado por Weil para evitar o confronto antissemita e a censura. Este ensaio não foi apenas o mais lido das peças de Weil durante sua vida, mas também foi seu primeiro ensaio a ser publicado em inglês, traduzido por Mary McCarthy e publicado na revista *Politics de Dwight Macdonald* em 1945 (novembro, pp. 321-330).

Em seu ensaio sobre a *Ilíada* – um texto que Roberto Esposito chama de "uma fenomenologia da força" (Esposito 1996 [2017: 46]) – Weil desenvolve ainda uma compreensão da força inicialmente apresentada em seu ensaio inacabado anterior *Reflexões sobre a barbárie* (1939): "Acredito que o conceito de força deve ser central em qualquer tentativa de pensar claramente sobre as relações humanas" (citado em Pétrement 1973 [1976: 361]). O protagonista da *Ilíada*, escreve Weil em uma leitura original, não é Aquiles ou Heitor, mas a própria força. Como seu conceito de "poder" em seus primeiros escritos, a "força" reifica e desumaniza, não importa se alguém a empunha ou sofre. Além disso, a força inclui não apenas

coerção, mas também prestígio, o que quer dizer que tem um elemento social. Seguem-se duas implicações importantes. Em primeiro lugar, no nível do indivíduo, cada "pessoa" (*la personne*) é informada por valores sociais e, portanto, apresenta as operações de força por meio de características acidentais, como o nome da família na qual alguém nasceu ou as características corporificadas que são consideradas fisicamente atraente em um determinado lugar, em uma certa sociedade, em um determinado momento. Em segundo lugar, no nível da coletividade, a força pode destruir não apenas corpos, mas também valores e culturas, como é o caso, Weil se esforça para apontar, no colonialismo francês. Em seus escritos de meados para o final, então, Weil não viu nem a noção de classe de Marx nem o autodesenvolvimento de *Geist* de Hegel, mas força a si mesma, como a chave para a história. Ela apresenta este conceito em duas vertentes: como, "na sua forma mais grosseira e sumária", "a força que mata" e, de forma mais imprevisível nos seus efeitos, como um tipo específico de violência "que ainda não mata", embora

certamente matará, possivelmente matará, ou talvez apenas paire, equilibrada e pronta, sobre a cabeça da criatura que pode matar a qualquer momento, ou seja, a qualquer momento. (SWA 184-185)

O conceito de força de Weil, então, é também um desenvolvimento de Hobbes e Hegel: ele nomeia aquilo que torna o indivíduo um escravo.

Foi em Londres (1942-1943), durante seu trabalho para os Franceses Livres, que Weil articulou sua filosofia político-social tardia mais robusta. Seus conceitos de "trabalho" e "justiça" se engrossaram à medida que ela avançava em direção ao cristianismo e – contra sua ênfase inicial no indivíduo – em direção ao social. As *pièces d'occasion* de Weil desse período incluem *Rascunho para uma Declaração de Obrigações Humanas* (1943), escrita em resposta à Comissão de Reforma do Estado de Gaulle em seu esboço de uma nova Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, bem como *Nota sobre a supressão geral dos partidos políticos* (1943), escrita porque os franceses livres consideravam reconhecer os partidos políticos. Nesta peça, Weil defende a abolição completa dos partidos políticos. Baseando-se no conceito de vontade geral de Rousseau, Weil afirma que os partidos políticos subjugam as vontades individuais e independentes das quais a vontade geral deriva e das quais a democracia depende. O mais importante desse período foi sua obra principal *The Need for Roots (L'enracinement)*, que Weil chamou

de sua segunda "*magnum opus*" (SL 186), e que Albert Camus publicou postumamente em 1949, com Gallimard, como a primeira de 11 volumes de Weil que ele iria promover.

Weil escreveu ensaios adicionais em Londres, o mais conceitualmente importante dos quais foi *La Personne et le sacré* (1942-1943, traduzido para o inglês como *Personalidade Humana*), nos quais ela critica os "direitos" como dependentes da força e posa como contra-termos "obrigação" e "justiça". Ela distingue entre duas concepções de justiça: natural (portanto, social e contingente) e sobrenatural (portanto, impessoal e eterna). *The Need for Roots* (1943 NR) acrescenta "necessidades da alma" como outro contrapeso aos direitos. No geral, Weil apresenta não uma moralidade baseada na lei ou nos direitos, mas uma moralidade baseada na compaixão, envolvendo obrigações para com o outro que são discerníveis por meio da atenção, centrado e evoluindo em direção a uma justiça sobrenatural que não é do mundo, mas que pode estar nele. Como um afastamento de Kant, e através de Platão, a quem Weil "veio a sentir... era um místico" (Autobiografia Espiritual, WFG 28), a base de seu senso de justiça (sobrenatural) não era a racionalidade humana, mas um desejo pelo Bem, que ela acreditava que todos os humanos compartilham, mesmo que às vezes o esqueçam ou neguem. É importante ressaltar que, dada sua crítica à colonização francesa, e apesar de sua afirmação de que as obrigações para com o outro devem ser indiscriminadas, ou seja, universais, ela não queria universalizar o direito à maneira kantiana. Em vez disso, seu objetivo era que as culturas continuassem com suas próprias tradições, pois o objetivo do enraizamento (*l'enracinement*) não é mudar os valores culturais em si, mas, mais precisamente, mudar a forma como os indivíduos nessas culturas leem e se orientam em direção a esses valores.

O conceito de "raízes" de Weil é crucial para seu pensamento político tardio. Com conotações de vitalidade e vulnerabilidade, as "raízes" conceituam a sociedade humana como dinâmica e viva, ao mesmo tempo que atestam a necessidade de estabilidade e segurança para que o crescimento e o desabrochamento ocorram no nível do indivíduo. Além da metáfora orgânica no nível do natural, seu conceito de raízes serve como uma espécie de ponte entre a realidade da sociedade e o ideal de justiça sobrenatural. As raízes fazem isso manifestando a sujeição humana às condições materiais e históricas, incluindo a necessidade de participar da vida de uma comunidade, de sentir uma conexão com um lugar e de manter ligações temporais, por exemplo, à história cultural e às esperanças de futuro. Por sua vez, uma comunidade enraizada permite o desenvolvimento do indivíduo com uma visão de Deus ou dos valores eternos. Como tal, e contra sua manutenção inicial e

intermediária de uma distância crítica de qualquer coletividade (qualquer Grande Besta, o uso da metáfora platônica que ela frequentemente emprega), em seu pensamento tardio Weil vê as raízes como permitindo um "novo patriotismo" baseado na compaixão. O estabelecimento de raízes (*l'enracinement*) permite relações múltiplas com o mundo (por exemplo, no nível da nação, da comunidade em desenvolvimento orgânico, da escola) que ao mesmo tempo nutrem o indivíduo e a comunidade.

Além da guerra e da colonização, em *The Need for Roots*, Weil aponta o dinheiro e a educação contemporânea como forças autoperpetuadoras que destroem a vida humana. A seção mais longa do texto descreve o desenraizamento moderno (*déracinement*), ocorrendo quando a nação moderna imaginada e o dinheiro são as únicas forças vinculantes na sociedade, e ela caracterizou essa condição como uma ameaça à alma humana. A educação moderna está corrompida tanto pelo capitalismo – que nada mais é do que "uma máquina para produzir diplomas, ou seja, empregos" (NR 118) – e por uma herança romana para cultivar prestígio em relação à nação: "É esta idolatria de si que nos legaram sob a forma de patriotismo" (NR 137). Como alternativa ao desenraizamento moderno, Weil apresenta uma civilização baseada não na força, que transforma uma pessoa em coisa, mas no trabalho livre, que em seu envolvimento e consentimento com as forças necessárias em jogo no mundo, incluindo o tempo e a morte, permite o contato direto com a realidade. Além disso, os escritos de Weil em *The Need for Roots* são refratados por meio de sua experiência religiosa. Nesse período posterior, ela não mais conceitualiza o trabalho nos termos mecânicos de um "pivô", como fazia em seus primeiros escritos; agora é o "núcleo espiritual" de "uma vida social bem ordenada" (NR 295). (Em sua filosofia social-política tardia, de fato, uma revolução espiritual é mais importante do que econômica.) Ao contrário dos gregos, que desvalorizavam o trabalho físico, sua concepção de trabalho serve para mediar entre o natural e o sobrenatural. Em seus últimos escritos, o trabalho é totalmente influenciado por sua fé, à luz de suas experiências com o Cristianismo. Como tal, o consentimento do trabalho e, além disso, o trabalho por meio de forças naturais (por exemplo, a gravidade) é de fato o consentimento de Deus, que criou o mundo natural. A atividade kenótica do trabalho, como a energia é esperada diariamente, é uma espécie de *imitatio Christi*.

Seus escritos sócio-políticos em Londres são marcadamente diferentes de seus primeiros escritos como anarquista, informados principalmente por Descartes, Marx e Kant. Enquanto essas influências permanecerem, seus escritos posteriores devem ser lidos através das lentes de seu platonismo cristão. Ela sugere que devemos extrair nossa vida espiritual de nosso ambiente social. Ou seja, enquanto

a espiritualidade é individual em relação a Deus, essa espiritualidade ocorre em um contexto social, a saber, a coletividade e, principalmente, a nação. Isso é uma reversão da distância crítica que ela manteve da coletividade, especialmente em sua ênfase inicial no pensamento metódico do indivíduo.

3. Epistemologia

Ao longo de sua vida, Weil argumentou que o conhecimento no e do mundo exigia um pensamento rigoroso e equilibrado, mesmo que essa dificuldade e medição levassem o pensador a tarefas quase impossíveis. Para ela, essas tarefas de pensar incluíam, por exemplo, a tentativa de sintetizar as perspectivas da intrincada doutrina católica no limiar da Igreja com a sabedoria de várias tradições, como filosofia e tragédias gregas antigas, hinduísmo, budismo e taoísmo. Seguindo Ésquilo, ela acreditava que o conhecimento foi obtido através do sofrimento. Moldado por seu pensamento político-social e religioso, a epistemologia de Weil mudaria com o tempo, especialmente à luz de suas experiências místicas, de seus contatos de primeira pessoa com Deus.

Em sua dissertação, Weil tenta pensar com Descartes para encontrar o conhecimento fundamental. Como Descartes, ela defende a existência do eu, de Deus e do mundo. Seu cogito, no entanto, foi uma ruptura decisiva com seu "eu posso, portanto, eu sou" (*Je peux, donc je suis*) (1929-1930 "Ciência e percepção em Descartes", FW 59). O *eu* tem o poder da liberdade, Weil argumenta, mas outra coisa – o onipotente, Deus – faz o eu perceber que não é todo-poderoso. O autoconhecimento, então, é uma capacidade sempre qualificada pelo reconhecimento de que não se é Deus. Ela manteve uma espécie de epistemologia cartesiana durante seu tempo como professora, no início de sua vida acadêmica. Em *Lectures on Philosophy* (1978 LP), uma coleção de notas de aula feitas por uma de suas alunas durante o ano acadêmico de 1933-1934 no liceu em Roanne, descobrimos que Weil é inicialmente crítica das sensações como base para o conhecimento e, portanto, crítica da epistemologia empirista (LP 43-47).

De seus primeiros escritos em diante, ela deveria problematizar a imaginação como a "imaginação fútil", uma barreira entre a mente e a realidade, afirmando que o conhecedor humano é impedido de fazer coisas em si. A epistemologia de Weil, então, informada por seus estudos iniciais de Descartes assumiria inflexões de Kant e Platão enquanto a posicionava contra Aristóteles. Ela era crítica de qualquer

sensação que universalizasse a leitura do mundo pela pessoa, e ela via a imaginação como uma extensão do eu (*self*), porque ela não podia deixar de pensar em suas próprias categorias, votos e desejos, portanto lendo o mundo em seus próprios termos. Da mesma forma, Weil desenvolveria uma epistemologia intersubjetiva. Conhecer a verdade requer não apenas estender a própria perspectiva limitada, mas suspendê-la ou abandoná-la de forma que a realidade – incluindo a realidade da existência de outros – possa aparecer em seus termos. Essa suspensão envolve uma prática de humildade epistêmica e abertura a todas as ideias; a inteligência para Weil exige o uso qualificado da linguagem, reconhecimento de graus, proporções, contingências e relações, bem como a capacidade de questionar a si mesma. Essas práticas epistêmicas são parte de um reconhecimento mais amplo de que o conhecedor individual é limitado.

A progressão da epistemologia de Weil pode ser vista primeiro em sua conceituação de contradição. Em *Lectures on Philosophy*, ela afirmou um sentido de contradição além da conjunção lógica "a é b" e "a é não-b", ela argumenta que a contradição pode ser um obstáculo gerador, pois requer que a mente expanda seu pensamento para transcender o obstáculo. Baseando-se na matemática de Eudoxus, ela elabora essa noção para afirmar que os incomensuráveis podem ser reconciliados quando colocados em uma espécie de "plano superior". Este não é, entretanto, um tipo de síntese hegeliana que pode ser apreendida intelectualmente. Em vez disso, a contemplação das contradições pode levar o conhecedor a uma contemplação mais elevada da verdade como mistério. Assim, em sua epistemologia tardia, Weil apresenta esse conceito de "mistério" como um certo tipo de contradição em que os incomensuráveis aparecem ligados em uma unidade incompreensível.

O mistério, como uma conceituação de contradição, carrega implicações teológicas, ou pelo menos sobrenaturais. Por exemplo, se a contradição é entendida por meio da lógica formal, então a existência da aflição aparentemente provaria a inexistência de um Deus onipotente e totalmente benevolente; no entanto, a contradição, entendida como mistério, pode servir ela mesma de mediação, permitindo a coexistência da aflição e de Deus, visto com maior destaque na Cruz. Na verdade, Cristo é a solução religiosa para a principal contradição de Weil, aquela entre o necessário e o bom. Além disso, através da encarnação que se abre à universalidade, Cristo também manifesta e resolve a contradição do indivíduo e da coletividade. Assim, em uma modificação da ideia pitagórica de harmonia, ela afirma que Cristo permite "o justo equilíbrio dos contrários" ("Autobiografia Espiritual", WFG 33). Mais amplamente, em seu 1941 *The Pythagorean Doctrine*, ela argumenta que as

matemáticas são uma ponte entre o natural e o eterno (ou entre os humanos e Deus). Ou seja, os pitagóricos apresentavam uma solução intelectual para as aparentes contradições naturais. Inspirada por Pitágoras, ela afirmava que o próprio estudo da matemática pode ser um meio de purificação à luz dos princípios da proporção e do necessário equilíbrio dos contrários – especialmente na geometria. Ela viu no legado e no espírito pitagóricos uma ligação entre seus *insights* matemáticos e seu projeto religioso distinto de penetrar nos mistérios do cosmos.

Em oposição à supressão ou dissolução das contradições, como na filosofia sistemática, na filosofia centrada nos valores de Weil, as contradições devem ser apresentadas honestamente e testadas em diferentes níveis; para ela, são "o critério do real" e correspondem à orientação do desapego (GG 98). Por exemplo, o imperativo de Cristo de "amar os seus inimigos" contém uma contradição de valor: ame aqueles que são detestáveis e que ameaçam a vulnerabilidade de amar. Para Weil, submeter-se a essa união de contrários afrouxa os apegos a perspectivas particulares, conduzidas pelo ego, e permite um "pluralismo intelectual bem desenvolvido" (Springsted 2010: 97). Ela escreve: "Um apego a uma coisa particular só pode ser destruído por um apego que seja incompatível com ela" (GG 101). Com esses movimentos filosóficos em mente, Robert Chenavier argumenta que ela não tem uma filosofia da percepção, uma fenomenologia, mas sim, tomando emprestada a frase de Gaston Bachelard, uma "dinamologia da contradição" (Chenavier 2009 [2012: 25]).

No geral, a apresentação da contradição de Weil é mais pitagórica ou platônica do que marxista: ela assume a contradição não por meio da resolução no nível das coisas, mas por meio da dialética no nível do pensamento, onde o mistério é o ponto inicial e final do pensamento (Springsted 2010: 97). Em seu ensaio inacabado *Is There a Marxist Doctrine?*, de seu tempo em Londres, Weil escreve:

A contradição na matéria é imaginada pelo choque de forças vindo de diferentes direções. Marx pura e simplesmente atribuiu à questão social esse movimento em direção ao bem por meio das contradições, que Platão descreveu como sendo o da criatura pensante elevada pela operação sobrenatural da graça. (OL 180).

Ela segue o uso grego de "dialética" para considerar "a virtude da contradição como suporte para a alma elevada pela graça"; Marx erra, ela pensou, ao unir tal movimento com "materialismo" (OL 181).

Um segundo conceito epistemológico central para Weil é "leitura" (*lecture*). Ler é uma espécie de interpretação do que é apresentado aos conhecedores tanto por suas sensações físicas quanto por suas condições sociais; portanto, a leitura como recepção e atribuição de determinados significados no mundo é sempre mediada. Por sua vez, as leituras são mediadas por outras leituras, uma vez que nossa percepção de sentido está, sem dúvida, envolvida e afetada por uma teia intersubjetiva de interpretações. Weil explica isso por meio da metáfora, emprestada de Descartes, da bengala de um cego. Podemos ler uma situação por meio da atenção a outra, a fim de expandir nossa consciência e sensibilidade, assim como o cego aumenta sua sensibilidade com o uso de seu bastão. Mas nossas leituras do mundo também podem se tornar mais estreitas e simplistas, como, por exemplo, quando um contexto de violência e força nos tenta a ver todos que encontramos como uma ameaça potencial. Além disso, as leituras não estão livres de dinâmicas de poder e podem se tornar projetos de imposição e intervenção; aqui, sua epistemologia se conecta com sua filosofia político-social, especificamente ao seu conceito de força.

Lemos, mas também somos lidos por outros. Interferências nessas leituras. Forçar alguém a se ler como nós o lemos (escravidão). Forçar os outros a nos ler como lemos a nós mesmos (conquista). (NB 43).

Ela conecta a leitura à guerra e à imaginação: "A guerra é uma forma de impor uma outra leitura das sensações, uma pressão sobre a imaginação dos outros" (NB 24). Em seu *Ensaio sobre o conceito de leitura* de 1941 (LPW 21-27) Weil elabora, "Guerra, política, eloquência, arte, ensino, toda ação sobre os outros consiste essencialmente em mudar o que eles leem" (LPW 26). No mesmo ensaio, ela desenvolve uma "leitura" em relação aos conceitos epistemológicos acima mencionados de aparência, mundo empírico e contradição:

A cada instante de nossa vida, somos tomados de fora, por assim dizer, por significados que lemos nas aparências. É por isso que podemos discutir incessantemente sobre a realidade do mundo externo, uma vez que o que chamamos de mundo são os significados que lemos; eles não são reais. Mas eles

nos agarram como se fossem externos; isso é real. Por que deveríamos tentar resolver essa contradição, se a tarefa mais importante do pensamento neste mundo é definir e contemplar contradições insolúveis, que, como disse Platão, nos puxam para cima? (LPW 22).

É importante notar que, para Weil, não somos simplesmente passivos em nossas leituras. Ou seja, podemos aprender a mudar nossas leituras do mundo ou dos outros. Uma transformação elevada na leitura, entretanto, exige um aprendizado em amar a Deus por meio das coisas deste mundo, um tipo de atenção que também acarretará certos envolvimento corporais, trabalhos, posturas e experiências. Leituras particulares resultam de modos de vida particulares. Idealmente para ela, leríamos o natural como iluminado pelo sobrenatural. Essa conceituação da leitura envolve o reconhecimento em níveis hierárquicos, como ela explica em seus cadernos:

Ler a necessidade por trás da sensação, ler a ordem atrás da necessidade, ler Deus atrás da ordem. Devemos amar todos os fatos, não por suas consequências, mas porque em cada fato Deus está presente. Mas isso é tautológico. Amar todos os fatos nada mais é do que ler Deus neles. (NB 267).

Assim, o mundo é conhecido como uma espécie de texto com várias significações em vários estágios, níveis ou domínios.

A epistemologia de Weil fundamenta sua crítica da ciência moderna. Em *The Need for Roots*, ela defende uma ciência conduzida "de acordo com métodos de precisão matemática e, ao mesmo tempo, mantida em estreita relação com a fé religiosa" (NR 288). Por meio da contemplação do mundo natural e através desse tipo de ciência, o mundo pode ser lido em vários níveis:

com respeito a Deus, é sabedoria eterna; com respeito ao universo, obediência perfeita; com respeito ao nosso amor, beleza; com respeito à nossa inteligência, equilíbrio de relações necessárias; com respeito à nossa carne, força bruta. (NR 288-289)

Como em seu pensamento sócio-político, em sua epistemologia, Weil é uma espécie de antimoderna. Ela vê a ciência e a epistemologia modernas como um projeto de autoexpansão que esquece os limites e pensa que o mundo deve estar sujeito ao poder humano e à autonomia. O trabalho (especialmente o trabalho físico, como a agricultura), então, também assume um papel epistemológico para ela. Ao sujeitar heteronomamente o indivíduo à necessidade no dia a dia, contradiz ao mesmo tempo o autoengrandecimento e permite uma leitura mais equilibrada: a inteligência se qualifica ao ler as relações necessárias simultaneamente em vários níveis. Essa leitura em diferentes níveis, e flexionada pela fé, equivale a uma espécie de não leitura, na medida em que é desapegada, impessoal e imparcial. Por meio desses predicados, a "leitura" está conectada ao seu pensamento social, estética e filosofia religiosa. Isto é, em seu pensamento posterior, a epistemologia de Weil se baseia em uma metafísica de tempo fora da mente para a justificação. Análogo ao gosto estético, o discernimento espiritual – dado por Deus e gracioso – permite que o eu abdicado leia de uma perspectiva universal em seu estágio mais desenvolvido. Assim, ela argumentou, pode-se amar de forma igual e indiscriminada, assim como o sol brilha ou a chuva cai sem preferência.

4. Ética

O conceito ético central de Weil é "atenção" (*l'attention*), que, por meio de temática e praticamente presente em seus primeiros escritos, atingiu sua robusta expressão teórica enquanto ela estava em Marselha em 1942. Atenção é um tipo particular de "virada" ética em sua conceituação. Fundamentalmente, é menos uma posição moral ou prática específica e mais uma orientação que exige, no entanto, uma aprendizagem árdua que conduz a uma capacidade de discernimento a vários níveis. Isso inclui discernir o que alguém está passando em seu sofrimento, o protesto particular feito por alguém prejudicado, as condições sociais que geram um clima de sofrimento, e o fato de que se está, por acaso (*hazard*) em um momento diferente, igualmente um sujeito de aflição.

A atenção é dirigida não pela vontade, mas por um tipo particular de desejo sem objeto. Não é um "esforço muscular", mas um "esforço negativo" (WFG 61), envolvendo a liberação de projetos e desejos egoístas e uma crescente receptividade da mente. Para Weil, como cristão platônico, o desejo que motiva a atenção é orientado para o misterioso bom que "atrai Deus" (WFG 61). Em seu ensaio *Reflexões*

sobre o uso *Correto dos Estudos Escolares com Vista ao Amor de Deus* (1942 in WFG 57-65), Weil leva a oração, definida como "a orientação de toda a atenção de que a alma é capaz para Deus", como ponto de partida (WFG 57). A seguir descreve uma espécie de vigilância na sua definição de atenção:

A atenção consiste em suspender nosso pensamento, deixando-o destacado, [*disponible*], vazio [*vide*], pronto para ser penetrado pelo objeto; significa reter em nossas mentes, ao alcance deste pensamento, mas no nível inferior e não em contato com ele, os diversos conhecimentos que adquirimos e que somos obrigados a utilizar. ... Acima de tudo, nosso pensamento deve estar vazio [*vide*], esperando [*en attente*], não buscando nada [*ne rien chercher*], mas pronto para receber em sua verdade feita o objeto que deve penetrá-lo. (WFG 62)

O francês deixa mais clara a conexão entre atenção (*l'attention*) e espera (*attente*). Para Weil, o problema de pesquisar, em vez de esperar *en hypomene* (*diupomonês*), é precisamente que se está ansioso para preencher o vazio que caracteriza a atenção. Como resultado, a pessoa se fixa muito rapidamente em alguma coisa: uma falsificação, falsidade, ídolo. Porque ao buscar ou desejar a imaginação preenche o vazio (*le vide*), é fundamental que a atenção seja caracterizada pela suspensão e pelo desaparego. Na verdade, o vazio por definição é vazio (*vide*) de ídolos, autoprojeções futuras, consolações que compensam o não-pensamento e apegos de prestígio coletivo e pessoal. Como tal, sua aceitação marca a fragilidade e destrutibilidade individual, ou seja, a mortalidade. Mas essa aceitação da morte é a condição para a possibilidade de receber a graça. (Como explicado abaixo em relação à sua filosofia religiosa, o conceito de Weil para a disposição caracterizada por essas características de atenção, com ressonâncias teológicas óbvias, é "decriação").

Na atenção, renuncia-se ao ego para receber o mundo sem a interferência de nossa perspectiva limitada e consumidora. Essa postura de autoesvaziamento, um despojamento do "eu" (*dépouillement*) – em última análise, para Weil *an imitativo Christi* em sua kenosis – permite uma ética impessoal, mas intersubjetiva. Na verdade, se a orientação primária da atenção for para um Deus misterioso e desconhecido (frequentemente experimentado como um desejo pelo Bem), a disposição secundária é para com outra pessoa, especialmente para aqueles que estão passando por aflições.

A alma esvazia-se [*se vide*] de todos os seus conteúdos para receber em si o ser que está olhando, tal como é, em toda a sua verdade. Só quem é capaz de atenção pode fazer isso. (WFG 65)

Weil reconhece e problematiza o fato de que o *self* autônomo se impõe naturalmente em seus projetos, ao invés de se dispor ao outro, por isso a atenção é rara, mas exigida de qualquer disposição ética. A história exemplar de atenção para Weil é a parábola do Bom Samaritano, na qual, em sua leitura, a compaixão é trocada quando um indivíduo "volta sua atenção para" o outro indivíduo anônimo e aflito (WFG 90).

As ações que se seguem são apenas o efeito automático desse momento de atenção. A atenção é criativa. Mas, no momento em que está engajado, é uma renúncia. Isso é verdade, pelo menos, se for puro. O homem aceita ser diminuído concentrando-se em um gasto de energia, que não estenderá seu próprio poder, mas apenas dará existência a um ser diferente de si mesmo, que existirá independentemente dele. (1942 "Formas do amor implícito de Deus" em WFG 83-142, 90)

Como tal, a atenção não só dá reconhecimento humano e, portanto, existência significativa para outra pessoa, mas também permite que o indivíduo engajado na renúncia assuma uma postura moral em resposta a seu desejo para o bem.

É importante distinguir a ética da atenção de Weil das conceituações canônicas de ética. A atenção não é motivada por um dever (embora Weil pense que somos obrigados a responder às necessidades dos outros, sejam da alma ou do corpo, [consulte "Rascunho para uma Declaração de Obrigações Humanas" em SWA, esp. 224-225]) ou avaliados por suas consequências. Além disso, por meio de seu sentido de *phronesis* (sabedoria prática), que Weil assumiu de Aristóteles a Marx, a atenção está indiscutivelmente mais próxima da ética da virtude do que da deontologia ou do consequencialismo. No entanto, ela está separada da tradição da ética da virtude de maneiras importantes: muitas vezes emerge mais espontaneamente do que a virtude, que para Aristóteles, é cultivada pela habituação à medida que

se desenvolve em uma *hexis*; sua ênfase em um "esforço negativo" sugere uma orientação ativa-passiva que milita contra a ênfase de Aristóteles na atividade (é mais uma "mudança" do que um "fazer", mais orientação do que realização); é excessivo em sua generosidade, em oposição a ser mesquinho, por exemplo, liberalidade; sua inspiração sobrenatural contrasta com o naturalismo de Aristóteles; não implica uma teleologia de realização dos próprios projetos virtuosos – de fato, é uma suspensão dos próprios projetos; finalmente, para Weil, Aristóteles carece de um senso do bem impessoal para o qual a atenção é orientada (e, a esse respeito, ela é, novamente, inspirada por Platão).

Weil trata as conexões entre atenção, vazio e amor, baseando-se em sua metafísica sobrenatural (Cristã Platônica), em "Formas do Amor Implícito de Deus".

Para nos esvaziarmos [*se vider*] de nossa falsa divindade, para nos negarmos, para desistirmos de ser o centro do mundo na imaginação, para discernir que todos os pontos no mundo são igualmente centros e que o verdadeiro centro está fora do mundo, isso é consentir com o estilo de necessidade mecânica na matéria e de livre escolha no centro de cada alma. Esse consentimento é amor. A face deste amor voltado para as pessoas pensantes é o amor ao próximo. (WFG 100)

A atenção pode ser vista como amor, pois assim como a atenção consente com a existência do outro, o amor requer o reconhecimento de uma realidade fora do eu e, assim, descentraliza o eu e sua particularidade. Ao contrário do sentido coloquial de amor, é porque não amamos pessoalmente, mas "é Deus em nós que os ama [*les malheureux*]" (WFG 93-94), que nosso amor pelos outros é "bastante impessoal" e, portanto, universal (WFG 130). Weil permite, no entanto, uma exceção legítima ao dever de amar universalmente", a saber, a amizade ("Últimos Pensamentos", WFG 51). A amizade é "um amor pessoal e humano que é puro e que consagra uma intimação e um reflexo do amor divino" (WFG 131), uma harmonia sobrenatural, uma união de opostos" (WFG 126). Os opostos que formam a harmonia milagrosa são necessidade/subordinação (ou seja, recorrendo ao diálogo Melian de Tucídides, ela vê como uma impossibilidade de alguém querer preservar a autonomia tanto de si mesmo quanto do outro; no mundo, o mais forte exerce força por meio da vontade) e a liberdade/igualdade é mantida por meio do desejo de cada amigo de

conservar o consentimento de si e do outro, consentimento de ser "dois e não um" (WFG 135). Em outras palavras, na amizade, uma leitura particular e autofundada do outro não é forçada. A distância é mantida e, dessa forma, o conceito de amizade de Weil avança suas críticas anteriores ao *ethos* do capitalismo, burocracia e colonialismo – ou seja, o consentimento livre de todas as partes é o ingrediente essencial de todas as relações humanas que não são degradantes ou abusivas. Consequentemente, a amizade é um modelo para a ética de maneira mais geral – até mesmo, ao contrário de sua afirmação, universalmente.

A amizade tem algo de universal. Consiste em amar um ser humano como gostaríamos de poder amar cada alma, em particular de todos aqueles que vão formar o gênero humano. (WFG 135)

A ética da atenção de Weil informa sua filosofia e epistemologia político-social posteriores. Em relação ao seu pensamento político-social, a atenção suspende o *self* para permitir a justiça sobrenatural, o que envolve, simultaneamente, voltar a atenção para Deus e para a aflição. Justiça e amor ao próximo não são distintos, para ela.

Só a identificação absoluta de justiça e amor torna possível a coexistência de compaixão e gratidão por um lado, e por outro, do respeito pela dignidade da aflição (*malheur*) no aflito – um respeito sentido pelo próprio sofredor [*le malheureux par lui-même*] e os outros. (WFG 85)

Além disso, a atenção, em seu consentimento ao distanciamento e à autonomia do outro, é um antídoto para a força. Importante para a epistemologia de Weil, a atenção milita contra leituras que são baseadas na imaginação, percepções não examinadas ou funções da coletividade (por exemplo, prestígio). A atenção aqui manifesta um pensamento independente e desapegado. Em sua valência religiosa envolvendo obediência e consentimento, a atenção também se concentra na epistemologia de Weil de uma maneira adicional: sugere que conhecer a realidade do mundo é menos uma conquista individual ou obtenção de domínio e mais um dom da graça – abertura para o que não pode ser previsto e para o que muitas vezes nos pega de surpresa. Para a gravidade moral, a tendência natural dos humanos para a expansão do eu e da injustiça, a graça inspira a atenção como um antídoto.

5. Filosofia metafísica e religiosa

Embora a metafísica do pensamento posterior de Weil fosse ao mesmo tempo cristã e platônica, e, portanto, graciosa e sobrenatural, sua volta para Deus ocorreu não apesar, mas, sim, por causa de sua atenção à realidade e ao contato com o mundo. Não é o caso, então, que sua virada espiritual e “compromisso teológico” (Springsted 2015: 1-2) cortou seu contato com seu materialismo inicial, solidariedades ou considerações marxistas; em vez disso, sua virada espiritual ocorreu dentro desse contexto, o que fundamentaria a filosofia religiosa que ela posteriormente articularia.

Em seu pensamento tardio, Weil apresenta uma teologia da criação original. Deus, como puramente bom, infinito e eterno, retirou-se (ou Deus reduzido) para que outra coisa (algo menos que totalmente bom, finito e determinado espaço-temporário) pudesse existir, a saber, o universo. Implícito neste universo fora de Deus está uma contingência de forças. Ela chama esse princípio de contingência, a “teia de determinações” (McCullough 2014: 124) contrário a Deus, “necessidade”.

A necessidade é “a tela” (*l'écran*) colocada entre Deus e as criaturas. Aqui, a metafísica de sua criação ecoa a distinção de Platão entre o necessário e o bom no *Timeu*. Sua inflexão cristã traduz isso como a “contradição suprema” entre criatura e criador; “É Cristo quem representa a unidade destas contradições” (NB 386).

Weil é clara que Deus e o mundo são menos do que Deus sozinho, mas isso apenas aumenta o significado da abdicação de Deus. Ou seja, por amor (pelo que seria o mundo e as criaturas nele). Deus decidiu ser menor. Porque a existência – a própria negação de Deus como Deus – é ela mesma uma marca do amor de Deus, a providência não é encontrada em intervenções particulares de Deus, mas entendida pelo reconhecimento do universo em toda a sua contingência como a soma das intenções de Deus. Nesta teologia repousa uma implicação para as criaturas. Se os humanos devem imitar a Deus, então eles também devem renunciar à sua autonomia (incluindo a “centralização” imaginária no universo) e ao poder por amor a Deus e, portanto, ao mundo; ela chama isso de “decriação” (*décréation*), que ela descreve paradoxalmente por “atividade passiva” (WFG 126) e, baseando-se em suas leituras do *Bhagavad Gita*, “ação não ativa” (NB 124).

Weil articula sua filosofia religiosa por meio de uma série de distinções – de oposições ou contradições. É importante ler as distinções que ela faz não como

postulando dualismos, mas como sugerindo contrários que são não sintetizados, eles próprios mediações através das quais a alma é puxada para cima. Seu conceito de "intermediários" – ou *metaxu* o termo grego que ela emprega em seus cadernos – torna-se explícito a partir de 1939. Por meio de *metaxu*, Deus está indiretamente presente no mundo, especificamente, por exemplo, na beleza, tradições culturais, direito e trabalho, todos os que nos colocam em contato com a realidade. Em termos de sua periodização, seu conceito de mediação mudou das relações de mente e matéria no nível do natural (encontrado no início de Weil) para uma mediação relacionando a inteligência natural à atenção e ao amor no nível do sobrenatural (no trabalho no final de Weil), abrangendo assim sua visão inicial através de uma perspectiva universal.

Dado que a própria realidade é *metaxu*, o conceito tardio de mediação de Weil é mais universal do que os exemplos específicos mencionados acima sugerem. Para ela, o próprio real (*le réel*) é um obstáculo que representa a contradição, um obstáculo sentido, por exemplo, em uma ideia difícil, na presença de outro, ou no trabalho físico; assim, o pensamento entra em contato com a necessidade e deve transformar a contradição em correlação ou relação misteriosa e crucificadora, resultando na edificação espiritual. Sua explicação dessa mediação é baseada em sua cosmologia idiossincrática, especialmente em sua afirmação paradoxal de que o que muitas vezes é uma realidade dolorosa, como distância de Deus, é também, como intermediária, conexão com Deus. Ela ilustra essa afirmação com a seguinte metáfora:

Dois prisioneiros cujas celas são contíguas comunicam-se batendo na parede. O muro é o que os separa, mas é também o seu meio de comunicação. É o mesmo conosco e com Deus. Cada separação é um *link*. (GG 145)

Ao desenvolver seu conceito de real, Weil se esforça para distingui-lo do imaginário. A imaginação – problematizada em bases epistemológicas em seu pensamento inicial – é criticada mais uma vez em sua filosofia religiosa por sua tendência insidiosa de apresentar falsos consolos que ao mesmo tempo convidam à idolatria ou à autossatisfação, os quais evitam a contemplação real. É por isso que a decriação, na qual o indivíduo retira seu "eu" e perspectiva pessoal para permitir que o real e os outros se deem, é crucial não só espiritualmente, mas também epistemológica e eticamente. É, adicionalmente e de forma mais radical,

a razão pela qual Weil sugere que o ateísmo pode ser uma espécie de purificação, na medida em que nega o consolo religioso que preenche o vazio. Para aqueles para quem a religião equivale a um imaginário "Deus que sorri [para eles]" (GG 9), o ateísmo representa um desapego necessário. Crucialmente, para ela, o amor é puro não em nome de um Deus pessoal ou de sua imagem particular, mas apenas quando anônimo e universal.

O real nos remete ao citado conceito de "necessidade" – pois a realidade essencialmente determinada, limitada, contingente e condicional – é ela própria uma "rede de necessidade" (Vetö 1971 [1994: 90]), de modo que a necessidade é um reflexo da realidade. Além disso, como "poder" em seu período inicial e "força" em seu período intermediário, o conceito de necessidade de Weil inclui não apenas as forças físicas do mundo criado, mas também as forças sociais da vida humana. Por meio do necessário, um sentimento de escravidão permanece em seu pensamento, pois os seres humanos estão inelutavelmente sujeitos à necessidade. Assim, a escravidão a forças fora de nosso controle está essencialmente ligada à condição humana.

O tempo, contrário a Deus como eterno, e junto com o espaço e a matéria, é antes de tudo a forma mais básica de necessidade. Em sua constante lembrança de distância de Deus e na experiência de perseverar e esperar, o tempo também é doloroso. O platonismo cristão de Weil vem à luz nas duas metáforas mais pungentes que ela usa para se referir ao tempo, a saber, a caverna (platônica) e a cruz (cristã). Em ambos os casos, o tempo é o peso ou a atração da necessidade, através do qual a alma, em qualquer esforço de si mesmo, se sente vulnerável, contingente e inevitavelmente sujeita à mediação da necessidade aqui embaixo (*ici-bas*). O tempo, então, é tanto a Caverna onde o eu persegue seus objetivos ilusórios de expansão no futuro quanto a Cruz onde a necessidade, um sinal do amor de Deus, fixa o eu, sofredor e mortal, ao mundo.

É importante ressaltar que em 1942, em Nova York, o conceito de tempo de Weil fica do lado de Platão contra o que ela vê como ênfase cristã no progresso:

O cristianismo foi responsável por trazer essa noção de progresso, até então desconhecida, ao mundo; e essa noção, que se tornou a ruína do mundo moderno, des cristianizou-a. Devemos abandonar a noção. Devemos nos livrar de nossa superstição de cronologia para encontrar a Eternidade. (LPr 29)

Para Weil, o progresso não traz implicações normativas de melhoria, pois o Bem é eterno e inexistente (no sentido de que não é nem espacial nem temporal); o tempo deve ser consentido e sofrido, não fugido. Quanto a Cristo na cruz, para as criaturas não há redenção, mas pelo sofrimento. Ela, portanto, apresenta um uso sobrenatural, não um remédio para a aflição. Uma forma de pecado, então, é uma tentativa de escapar do tempo, pois somente Deus está fora do tempo. Entretanto, o tempo, paradoxalmente, também pode servir como *metaxu*. Enquanto a monotonia é terrível e fatigante quando está na forma de um balanço de pêndulo ou de um trabalho de fábrica, ela é bela como um reflexo da eternidade, na forma de um círculo (que une o ser e o transformar-se) ou o som do canto gregoriano. Essa beleza do mundo sugere, quando lida de uma perspectiva distanciada, ordem por trás da necessidade e Deus por trás da ordem.

Uma segunda forma de necessidade é a "gravidade" (*pesanteur*), distinta da "graça" sobrenatural. Se a gravidade significa as forças do mundo natural que sujeitam todos os seres criados física, material e socialmente e, portanto, funciona como um "puxão" para baixo na "volta" de atenção para Deus e para os aflitos, "graça", como um contrapeso, é a motivação e bondade de Deus. A graça perfura o mundo da necessidade e serve para orientar, harmonizar e equilibrar, fornecendo assim uma espécie de "pão sobrenatural" para saciar o vazio humano. A graça, entrando no mundo empírico, dispõe a pessoa para ser purificada pelo desapego, esperando por um bem que é real, mas que nunca poderia "existir" no sentido material (isto é, como sujeito ao tempo, mudança, força, etc.). Para Weil, gravidade natural/necessária (*force*) e graça sobrenatural/espiritual (*justice*) são os dois aspectos fundamentais do mundo criado, unindo-se mais proeminentemente na crucificação. A forma da cruz em si reflete essa interseção do horizontal (necessidade) e do vertical (graça).

O conceito de necessidade de Weil está relacionado à sua conceituação tardia do assunto. Ela conecta ver a si mesmo como central para o mundo com ver a si mesmo como isento de necessidade. Dessa perspectiva, se algo acontecesse a si mesmo, o mundo deixaria de ter importância; portanto, conclui o eu assertivo e obstinado, nada poderia acontecer a si mesmo. A aflição contradiz essa perspectiva e, portanto, descentraliza o *self* à força. Ao contrário de seus contemporâneos existencialistas, como Sartre, Weil não pensava a liberdade humana principalmente por meio da agência; para o final de Weil, os humanos são livres não ontologicamente como uma presença para si mesmo, mas sobrenaturalmente por meio da obediência e consentimento. Mais do que obediência, o consentimento é a unidade da necessidade

na matéria com a liberdade nas criaturas. Uma criatura não pode deixar de obedecer; a única escolha para a criatura inteligente é desejar ou não o bem. A primeira – e aqui seu estoicismo através de Marco Aurélio e Espinosa emerge em seu próprio apelo ao amor *fati* – é uma disposição que implica um consentimento à necessidade e um amor pela ordem do mundo, os quais precisam aceitar a vontade divina. O consentimento, portanto, é uma espécie de reconciliação em sua dialética entre o necessário e o bom. O consentimento não decorre do esforço ou da vontade, mas expressa um estatuto ontológico, a saber, a decretação. Na compaixão sobrenatural ama-se pelo mal: pela distância (espaço) e pela monotonia (tempo) atendendo no vazio e pensando a liberdade por necessidade – por meio da abdicação de Deus. Assim, no que diz respeito à contradição e à mediação, assim como a inteligência deve lidar com o mistério na epistemologia de Weil, o amor deve ser vulnerável e indefeso diante do mal em sua filosofia metafísica e religiosa.

6. Estética

A metafísica de Weil lança luz sobre sua filosofia estética, que é principalmente kantiana e platônica. Para Weil, a beleza é uma armadilha (*à la* Homer) armada por Deus, prendendo a alma para que Deus possa entrar nela. A necessidade se apresenta não apenas em gravidade, tempo e aflição, mas também em beleza. O contato do bem impessoal com a faculdade dos sentidos é beleza; o contato do mal com a faculdade dos sentidos é feiura e o sofrimento – ambos são o contato com o real, necessário e providencial.

Weil é realista no que diz respeito à estética na medida em que usa a linguagem de ser agarrada ou agarrada pela beleza, que tece, por assim dizer, um elo entre mente, corpo, mundo e universo. Tecido através do mundo, mas além de confiar simplesmente na mente ou nos sentidos do indivíduo, a beleza, nessa ligação, atrai e engendra a consciência de algo fora de si. Em termos paradoxais, para Weil, seguindo Kant, a experiência estética pode ser caracterizada como um interesse desinteressado; contra Kant, seu *telos* de tal experiência é platônico, ou seja, orientar a alma para a contemplação do bem. Além disso, para Weil, a beleza é intencional apenas porque é derivada do bem, ou seja, a ordem do mundo é uma função de Deus. Em uma revisão da linha de Kant de que a beleza é uma finalidade sem finalidade, então, ela vê a beleza não apenas como uma espécie de sentimento ou presença de finalidade, mas também como um gesto em direção a, inclinação

ou promessa de bondade sobrenatural, transcendental.

Ao mesmo tempo, o conceito de beleza de Weil não é apenas informado por seu platonismo e, portanto, marcado pela eternidade, mas também é inspirado por suas experiências com Cristo e, portanto, apresenta uma espécie de encarnação: o ideal pode se tornar uma realidade no mundo. Como tal, a beleza é um testamento e uma manifestação do balanço ou equilíbrio da rede de necessidade inflexível que é o mundo natural – uma rede que, em certo sentido, a inteligência pode compreender. É assim – não como uma categoria ontológica, mas sim como uma experiência sensível – que, por meio da beleza, a necessidade se torna objeto de amor (ou seja, em termos kantianos, a beleza é reguladora, não constitutiva). Assim, a beleza é *metaxu* atraindo a alma de Deus e, como *metaxu*, a beleza serve como um "lôcus de incomensurabilidade" (Winch 1989: 173) entre a frágil contingência do tempo (mudança, transformação, morte) e uma realidade eterna.

Porque a beleza é a ordem do mundo como necessidade, estritamente falando (e como a concepção de providência de Weil) ela é universal; "beleza" aplica-se principalmente ao mundo como um todo e, portanto, o consentimento para a beleza deve ser total. Assim, funciona como um "amor implícito de Deus", [ver WFG 99]. Mais especificamente, no nível do particular existem, secundariamente, tipos de beleza que, no entanto, demonstram equilíbrio, ordem, proporção e, portanto, sua proveniência divina (por exemplo, aqueles encontrados na natureza, arte e ciência).

O reconhecimento da beleza/ordem do mundo tem implicações, mais uma vez, para o sujeito. Porque a beleza deve ser contemplada à distância e no consentimento, não consumida pela ganância, ela treina a alma para se desapegar diante de algo irredutível e, nesse sentido, é semelhante à aflição. Ambos descentralizam o eu e exigem uma postura de espera (*attente*). Contemplar a beleza, então, significa transcender a perspectiva do próprio projeto. Porque a beleza, como externa a si mesmo, deve ser consentida, ela implica que a realidade da pessoa é limitada e que a pessoa não quer mudar o objeto de seu modo de engajamento. Além disso, a beleza tem um elemento impessoal de entrar em contato com uma pessoa. A interação real com a beleza é decreativa. Fiel a essa afirmação, os compromissos estéticos de Weil são refletidos em seu estilo: em sua prosa afiada, ela examina seu próprio pensamento enquanto tende a excluir sua própria voz e evitar referências pessoais; assim, ela realiza "a deciação linguística do *self*" (Dargan 1999: 7).

7. Recepção e influência

Embora os pós-estruturalistas franceses que sucederam Weil não tenham se envolvido extensivamente com seu pensamento, seus conceitos carregam um legado por meio de seus contemporâneos internamente e de seus herdeiros internacionalmente (ver Rozelle-Stone 2017). Em relação à sua geração de pensadores franceses, a influência da "atenção" pode ser vista nos escritos de Maurice Blanchot; seu senso platônico do bem, ordem e clareza foi adotado por Georges Bataille e Emmanuel Levinas. Seguindo a geração de Weil, em sua juventude Jacques Derrida se interessou por seu misticismo e, especificamente, por seu ateísmo purificador, apenas para deixá-la para trás quase que inteiramente em suas referências posteriores (Baring 2011). É possível que a influência limitada de Weil sobre os pós-estruturalistas seja derivada não apenas do fato de que ela não foi influenciada de Nietzsche e Heidegger na medida dos quatro pensadores franceses mencionados, mas também, simplesmente, porque ela não sobreviveu à Segunda Guerra Mundial e, portanto, não escreveu depois dela. Também é importante notar que, ao longo de sua vida, o *status* de Weil como uma filósofa feminina contribuiu para ataques *ad hominem* contra sua pessoa, não seu pensamento; ela era frequentemente percebida como "psicologicamente fria" em oposição a estar envolvida em "um projeto ético com suposições diferentes" (Nelson 2017: 9).

Em toda a Europa e mais recentemente, a "política negativa" de Weil – isto é, afastando-se das instituições e da ideologia e em direção à reflexão religiosa –, em conjunto com o conceito de biopolítica de Michel Foucault, foi retomada pelas filosofias de Giorgio Agamben e Roberto Esposito (Ricciardi 2009). Ao fazer isso, Agamben (que escreveu sua dissertação sobre o pensamento político de Weil e a crítica da personalidade, ideias que tomaram a forma de *Homo Sacer* [ver Agamben 2017]) e Esposito contam com os conceitos de Weil de decriação, impessoalidade e força. Além da cena continental, seu platonismo cristão – especialmente seus conceitos de bom, justiça, vazio e atenção – influenciaram a ênfase de Iris Murdoch no bem, na metafísica e na moralidade, e foi, portanto, parte de um recente renascimento da ética da virtude (Crisp & Slote 1997). O legado dos escritos de Weil sobre aflição e beleza em relação à justiça também é sentido nos escritos de Elaine Scarry sobre estética (Scarry 1999). T. S. Eliot, que escreveu a introdução de *The Need for Roots*, cita Weil como uma inspiração de sua literatura, assim como W. H. Auden, Czeslaw Milosz, Seamus Heaney, Flannery O'Connor, Susan Sontag e Anne Carson.

Na consideração acadêmica anglo-americana, a bolsa de estudos de Weil enfatizou seu conceito de justiça sobrenatural, incluindo as tensões filosóficas que informam seu materialismo e misticismo (Winch 1989; Dietz 1988; Bell 199, 1998; Rhees 2000). Considerações adicionais tratam de seu platonismo cristão (Springsted 1983; Doering & Springsted 2004). Uma recente bolsa de estudos em língua inglesa em Weil incluiu textos sobre seu conceito de força (Doering 2010), seu radicalismo (Rozelle-Stone & Stone 2010) e a relação em seu pensamento entre ciência e divindade (Morgan 2005), entre sofrimento e trauma (Nelson 2017), e entre a decriação e a ética (Cha 2017). Além disso, seus conceitos influenciaram contribuições recentes para questões de identidade (Cameron 2007), teologia política (Lloyd 2011) e animalidade (Pick 2011).

Referências

Trabalhos citados de Weil

- [FLN], 1970, **First and Last Notebooks**, Richard Rees (trad.), Oxford: Oxford University Press.
- [FW], 1987, **Formative Writings: 1929-1941**, Dorothy Tuck McFarland e Wilhelmina Van Ness (eds. E trad.), Amherst, MA: The University of Massachusetts Press.
- [GG] 1947 [2004], **Gravity and Grace**, Emma Crawford and Mario von der Ruhr (trad), New York: Routledge; La pesanteur et la grâce, Paris: Librairie Plon, 1947.
- [LP] 1959 [1978], **Lectures on Philosophy**, Hugh Price (trad.), New York: Cambridge University Press; Leçons de philosophie, Paris: Union Générale d'Éditions, 1959.
- [LPPr] 1951 2002, **Letter to a Priest**, A. F. Wills (trans.) London: Routledge; Lettre à un religieux, Paris: Gallimard, 1951
- [LPW] 2015, **Simone Weil: Late Philosophical Writings**, Eric O Springsted and Lawrence E. Schmidt (trad.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- [NB]1956, **The Notebooks of Simone Weil**, Arthur Wills (trad.). New York: G.P. Putman's Sons.
- [NR] 1949 [2002], **The Needs for roots: Prelude to a Declaration of duties toward Mankind**, Arthur Wills (trad.), New York: Routledge; L'enracinement: Prélude à une declaration des devoirs envers l'être humain,

- [OL]1955 [2001], **Oppression and liberty**, Arthur Wills and John Petrie (trad.), New York: Routledge; **Oppression et liberté**, Paris: Éditions Gallimard, 1955.
- [SE]1962, **Selected essays: 1934-1943**. Richard Rees (trad.) London: Oxford University Press.
- [SL]1965, **Seventy Letters**, Richard Rees (trad.) London: Oxford University Press.
- [SWA] 2005, **Simone Weil: An Anthology**, Siân Miles (ed.), New York: Penguin.
- [WFG] 1966 [2009], **Waiting for God**, Emma Craufurd (trad.) New York: Harper Collins; **Attente de Dieu**, Paris: Éditions Fayard, 1966.

Outros trabalhos de Weil

- Écrits de Londres et dernières lettres**, Paris: Gallimard, 1957.
- Écrits historiques et politiques**, Paris: Gallimard, 1957.
- La condition ouvrière**, Paris: Gallimard, 1951.
- La connaissance surnaturelle**, Paris: Gallimard, 1950.
- Imitations of Christianity among the Ancient Greeks**, Elisabeth Chase Geissbuhler (ed. e trad.), London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- Intuitions pré-Chrétiennes**, Paris: La Colombe, 1951
- On Science, Necessity, and the Love of God**, Richard Rees (trad.), London: Oxford University Press, 1968
- On the Abolition of All Political Parties**, Simon Leys (trad.), New York: New York Review of Books, 2013.
- Œuvres complètes**, André Devaux and Florence de Lussy (eds.), 7 vols., 1988-2012.
- Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu**, Paris: Gallimard, 1962.
- Simone Weil on Colonialism: An Ethic of the Other**, J.P. Little (ed. and transl.), Lanham, MA: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003.
- Sur la science**, Paris: Gallimard, 1966.
- «The Iliad, or the Poem of Force», Mary McCarthy (trad.), **Politics**, November 1945, pp. 321-330, Disponível online .

Fontes secundárias selecionadas

- AGAMBEN, Giorgio, 2017, "Philosophy as Interdisciplinary Intensity – An Interview with Giorgio Agamben" interviewed by Antonio Gnolio, traduzido por Ido

- Govrin, **Journal for Cultural and Religious Theory**, 02/06/2017.
- ALLEN, Diogenes and Eric Spingsted, 1994, **Spirit, Nature and Community**: Issues in the Thought of Simone Weil, (Simone Weil Studies), Albany, NY: SUNY Press.
- AVERY, Desmond, 2008, **Beyond Power**: Simone Weil and the Notion of Authority, New York: Lexington Books.
- BARING, Edward, 2011, **The Young Derrida and French Philosophy**, 1945-1968, New York: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511842085
- BELL, Richard H. (ed), 1993, **Simone Weil's Philosophy of Culture**: Readings toward a Divine Humanity, New York: Cambridge University Press.
- BELL, Richard H, 1998, **Simone Weil**: The Way of Justice as Compassion, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- BINGERMER, Maria Clara, 2011 [2015], **Simone Weil**: uma mística a los límites, Bueonos Aires: Ciudad Nueva. Traduzido como Simone Weil: Mystic of Passion and Compassion. Karen M. Kraft (trad.), Eugene, OR: Cascade Books, 2015.
- BLUM, Lawrence A. and Victor J. Seidler, 2010, **A Truer Liberty**: Simone Weil and Marxism, New York: Routledge Revivals.
- CAMERON, Sharon, 2007, **Impersonality**: Seven Essays, Chicago Press.
- CHA, Yoon Sook, 2017, **Decreation and the Ethical Bind**, New York: Fordham University Press.
- CHENAVIER, Robert, 2009 [2012], **Simone Weil**, l'attention au réel, Paris: Michalon. Traduzido como Simone Weil: Attention to the Real, Bernard E. Doering (trad.) Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2012.
- CRISP, Roger and Michael Slote (eds.), 1997, **Virtue Ethics**, New York: Oxford University Press.
- DARGAN, Joan, 1999, **Simone Weil**: Thinking Poetically, (Simone Weil Studies), Albany, NY: SUNY Press.
- DIETZ, Mary, 1988, **Between the Human and the Divine**: The Political Thought of Simone Weil, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- DOERING, E. Jane, 2010, **Simone Weil and the Specter of Self-Perpetuating Force**, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- DOERING, E. Jane and Eric O. Springsted (eds.), 2004, **The Christian Platonism of Simone Weil**, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- DUNAY, John M. and Eric O. Springsted (eds.), 1996, **The Beauty that Saves**: Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil, Macon, GA: Mercer University Press.

- ESPOSITO, Roberto, 1996 [2017], **L'Origine della politica**: Hannah Arendt o Simone Weil?, Rome: Donzelli Editore. Traduzido como **The Origin of the Political**: Hannah Arendt or Simone Weil, Vincenzo Binetti and Gareth Williams (trad.), New York: Fordham University Press, 2017.
- FINCH, Henry Leroy, 2001, **Simone Weil and the Intellect of Grace**, Martin Andic (ed.), New York: Continuum.
- HOLOKA, James P. (ed. E trad.), 2005, **Simone Weil's the Iliad or the Poem of Force**: A Critical Edition (Iliade, ou, le poème de la force), New York: Peter Lang.
- LÉVINAS, Emmanuel, 1952 [1990], "Simone Weil contre la Bible", **Evidences**, 24: 9-12. Traduzido como «Simone Weil against the Bible» em *Difficult Freedom: Essays on Judaism* (Difficile liberté), Seán Hand (trad.), Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press, pp. 133-141.
- LLOYD VINCENT, 2011, **The Problem with Grace**: Reconfiguring Political Theology, Stanford, CA: Stanford University Press.
- MCCULLOUGH, Lissa, 2014, **The Religious Philosophy of Simone Weil**: An Introduction, New York: I.B. Tauris.
- MCLELLAN, David, 1990, **Utopian Pessimist**: The Life and Thought of Simone Weil, New York: Poseidon Press.
- MORGAN, Vance, 2005, **Weaving the World**: Simone Weil on Science, Mathematics, and Love, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- NELSON, Deborah, 2017, **Tough Enough**: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil, Chicago: The University of Chicago Press.
- PERRIN, J.M. and G. Thibon, 2003, **Simone Weil as We Knew Her**, New York: Routledge.
- PÉTREMENT, Simone, 1973 [1976], **La vie de Simone Weil**, Paris: Fayard. Traduzido como *Simone Weil: A Life*, Raymond Rosenthal (trad.), New York: Pantheon Books, 1976.
- PICK, Anat, 2011, **Creaturely Poetics**: Animality and Vulnerability in Literature and Film, New York: Columbia University Press.
- RHEES, Rush, 2000, **Discussions of Simone Weil**, (Simone Weil Studies), D.Z. Phillips (ed.) Albany, NY: SUNY Press.
- RICCIARDI, Alessia, 2009, "From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical", **Diacritics**, 39(2): 75-84, 86-93. Doi:10.1353/dia.2009.0014
- ROZELLE-STONE, A. Rebecca (ed.), 2017, **Simone Weil and Continental Philosophy**, London: Rowman & Littlefield International.
- ROZELLE-STONE, A. Rebecca and Lucian Stone (eds.), 2010, **The Relevance of the Radical**: Simone Weil 100 Years Later, New York: Continuum.

- ROZELLE-STONE, A. Rebecca and Lucian Stone, 2013, **Simone Weil and Theology**, New York: Bloomsbury T&T Clark.
- SCARRY, Elaine, 1999, **On Beauty and Being Just**, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- SPRINGSTED, Eric O., **Christus Mediator**: Platonic Mediation in the Thought of Simone Weil, Chico, CA: Scholars Press.
- SPRINGSTED, Eric O., 1986, **Simone Weil and the Suffering of Love**, Eugene, OR: Wipf and Stock.
- SPRINGSTED, Eric O., (eds.)1998, **Simone Weil**: Essential Writing, Maryknoll, NY: Orbis Books.
- SPRINGSTED, Eric O., "Mystery and Philosophy", em **The Relevance of the Radical**: Simone Weil 100 Years Later, A. Rebecca Rozelle-Stone and Lucian Stone (eds.), New York: Continuum, pp. 91-104.
- SPRINGSTED, Eric O., 2015, "Introduction: Simone Weil on Philosophy", em Eric O. Springsted (ed.) **Simone Weil**: Late Philosophical Writings, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, pp. 1-19.
- VETÖ, Miklos, 0971 [1994], **La métaphysique religieuse de Simone Weil**, Paris: J. Vrin. Traduzido como The Religious Metaphysics of Simone Weil, (Simone Weil Studies), Joan Dargan (trad.), Albany, NY: SUNY Press, 1994.
- VON DER RUHR, Mario, 2006, **Simone Weil**: An Apprenticeship in Attention, London: Continuum.
- WINCH, Peter, 1989, **Simone Weil**: "The Just Balance", New York: Cambridge University Press.

SOBRE OS ORGANIZADORES

Lúcio Álvaro Marques (organizador e tradutor). Licenciado em filosofia (PUC Minas 1999-2001), doutorado em filosofia (PUCRS 2012-2014) e post doc em filosofia brasileira (U. Porto 2015). Atua principalmente em temas da Escolástica Colonial, História do Ensino no Brasil e Metafísica. Principais publicações são A glória do ateísmo (2013), *Philosophia brasiliensis* (2015), A lógica da necessidade (2018), Escritos sobre escravidão (2020) e A tensão do real (2021).

Mila Lopes (Maria dos Milagres da Cruz Lopes). Possui graduação em filosofia (UECE 2000), bacharelado em teologia (IESMA 2017-2020), mestre em filosofia (FAJE 2009-2011). Atualmente coordena o bacharelado em filosofia e a pós-graduação lato-sensu em Ética e Política (IESMA Maranhão). Tem experiência na área de História da Filosofia Antiga, Ética, Antropologia Filosófica, Hermenêutica e Filosofia Contemporânea. Membro Associada do Centro Brasileiro de Estudos Levinasianos (CEBEL) e Conselheira Permanente do Fórum Maranhense em Defesa da Filosofia.

SOBRE OS TRADUTORES E REVISORES

Águida Assunção e Sá (revisora). Licenciatura em Letras Português-Inglês pela UFSJ (1991). Possui especializações lato sensu em Língua Portuguesa (PUCRS 1996) e em Língua Inglesa (UFMG 2018). Mestranda em Educação (UFTM PPGE 2020).

Danúzia Fernandes Brandão (revisora). Graduada em Letras (UNIPAC 2008). Especialista em Crítica Literária e Ensino de Licenciatura (UFTM 2014). Idealizadora e empreendedora social nos projetos socioculturais Bibliotecando: Re-endo o mundo e Na raiz da cultura. Mestranda em Educação (UFTM PPGE 2020).

Lise Chaloux (tradutora). Missionária canadense que coordenou vários projetos sociais no Brasil. Possui vasto conhecimento sobre a história do Brasil e conhecimentos humanitário-sociais de promoção humana. Soeur Lise Chaloux está vinculada ao grupo Soeurs Grises de Montreal (Canadá). Atuou em nome da ACN Canadá (Aide à l'Église en Detresse).

Ludolf Waldman Júnior (tradutor). Professor do Departamento de Ciências Sociais (UFAM). Doutor em Ciência Política (UFSCar). Foi Visiting Researcher no Kings College (London). Atua na área de Ciência Política e Relações Internacionais, com destaque para estudos Políticas de Defesa, História Militar, Relações Civil-Militares, Estudos Estratégicos, Temas Navais e Conflitos Armados.

Vitor Gomes Lopes (tradutor). Graduando em Letras Português-Francês (UFRN). Atua como tradutor autônomo e intérprete. Iniciou a carreira como instrutor voluntário no Projeto Motivar, trabalho que lhe rendeu o Prêmio de Jovem Empreendedor pela Laureate Universities (2012). Lecionou como professor e coordenador pedagógico em escola de idiomas.





DISSERTATIO
FILOSOFIA