

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

volume 2 número 1
julho de 2026

CADERNOS AMAPAENSES de FILOSOFIA

Cadernos Amapaenses de Filosofia, v. 2, n. 1, Macapá: Universidade do Estado do Amapá, jul. 2026.

127 p.

Semestral

1. Filosofia.

I. Periódico; II. Universidade do Estado do Amapá.

Cadernos Amapaenses de Filosofia é um periódico do Colegiado de Filosofia da Universidade do Estado do Amapá, Brasil. Tem a missão de publicar trabalhos filosóficos originais e de excelência, contribuindo para o desenvolvimento da pesquisa filosófica no Norte brasileiro.

Editores

Mirian Monteiro Kussumi (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Vinícius Rodrigues Maione (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil)

Comitê Científico

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUC, Brasil), Prof. Dr. Alexander Weller Maar (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof.^a Dr.^a Carla Rodrigues (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof.^a Dr.^a Cecilia Abdo Férrez (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof.^a Dr.^a Claudia Pellegrini Drucker (Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Brasil), Prof. Dr. Daniel Leonard Everett (Bentley University, EUA), Prof. Dr. Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa (Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP, Brasil), Prof. Dr. Ernani Chaves (Universidade Federal do Pará – UFPA, Brasil), Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Itamar Soares Veiga (Universidade de Caxias do Sul – UCS, Brasil), Prof. Dr. Jean-Pierre Cardoso Caron (Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Brasil), Prof. Dr. José Adnilton Oliveira Ferreira (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. José Renato Polli (Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP – e Universidade de Sorocaba – UNISINOS, Brasil), Prof. Dr. Luis Fernando Biasoli (Universidade do Estado do Amapá - UEAP, Brasil), Prof. Dr. Maicon Reus Engler (Universidade Federal do Paraná - UFPR, Brasil), Prof. Dr. Miguel Ángel Rossi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Prof. Dr. Rudinei Borges dos Santos (Universidade do Estado do Amapá – UEAP, Brasil), Prof. Dr. Sergio Roderio Cillerós (Universidad de Salamanca, Espanha) e Prof. Dr. Sidnei Ferreira de Ares (Centro Universitário Assunção - UNIFAI, Brasil).

Avaliadores

Alan Ricardo Pereira; Alexandra Pena; Anderson Kaue Plebani; Daniele Lopes Oliveira; Janilson Pinheiro Barbosa; Jefferson Martins Cassiano; Mauro Sérgio de Carvalho Tomaz; Nádia Junqueira Ribeiro; Priscila Oliveira; Rafael e Silva Lima; Rodrigo B. G. Benevides; Rudinei Borges dos Santos; Victor Garcia

Endereço

Colegiado de Licenciatura em Filosofia da Universidade do Estado do Amapá (UEAP)
Avenida Presidente Vargas, n. 650, Centro | CEP: 68.900-070 | Macapá, Amapá, Brasil.

Sumário

Rousseau: o pensador e seus contextos

Vital Ataíde 6

Da ontologia do encontro à pedagogia da libertação: a dialogicidade entre Martin Buber e Paulo Freire

Rudinei Borges dos Santos 30

Democracia e verdade: o pensamento de Hannah Arendt em tempos de *fake news*

Leonardo Simchen Trevisan 54

Emmanuel Lévinas e a prioridade da Ética: uma análise introdutória e crítica da Fenomenologia husserliana e da Ontologia heideggeriana

Etevaldo Cruz 77

Relação e Identidade: a aporia da alteridade na filosofia de Martin Buber e suas implicações para o sionismo moderno

Bruno José Bezerra Ribeiro 97

Hiperconectividade e Educação: virtudes e precauções frente às inovações

Nádia dos Santos Gonçalves Porto; Patrícia Peter dos Santos Zachia Alan; Júlia Victoria Casalinho
Pereira 115

Editorial

O presente número reafirma a convicção de que todo trabalho filosófico é, antes de tudo, uma atividade de cultivo. Nesse sentido, a existência de um periódico filosófico no Norte do país não é apenas um gesto de resistência intelectual, mas também um ato de afirmação: de que a filosofia não deve se restringir aos grandes centros, mas precisa germinar também nas margens.

Neste número, esse esforço de resistência se torna ainda mais vigoroso, ao reunir artigos que refletem o presente em sua complexidade, sem perder de vista o legado das tradições filosóficas. Observamos como temas clássicos se entrelaçam com problemas contemporâneos, mostrando que a filosofia continua sendo o exercício de falar de nós e do mundo ao nosso redor, mantendo vivo o impulso original da crítica, do espanto e da curiosidade.

Os textos aqui publicados abordam questões centrais de nosso tempo: a filosofia política diante da desinformação e das *fake news*; os desafios da educação em sua relação com a tecnologia; reflexões sociais sobre desigualdade; e análises éticas de caráter fenomenológico, nas quais a relação entre o eu e o outro se desdobra em dimensões ontológicas e práticas. Essa diversidade temática não é apenas uma escolha editorial, mas a expressão de nossa identidade coletiva.

Prof^a. Dr^a. Mirian Monteiro Kussumi
(Universidade do Estado do Amapá)

Prof. Dr. Vinícius Rodrigues Maione
(Universidade do Estado do Amapá)

Rousseau: o pensador e seus contextos

Vital Ataíde *

Recebido em abril de 2026. Aceito em junho de 2026.

Resumo: Esse artigo visa discutir a influência que os diversos contextos nos quais Rousseau está inserido exerceram sobre o seu pensamento filosófico e político. Sabe-se que o pensamento de Rousseau é profundamente marcado pelas variadas circunstâncias pessoais e sociais, as quais demandaram sua reflexão e, conseqüentemente, despertaram seu olhar aguçado e crítico sobre essas realidades observadas e vividas. Esse é o mote desse trabalho, que aponta elementos que caracterizam, em sua construção filosófica, a presença desses importantes cenários. Dentre esses, destacam-se, grosso modo, o pessoal, o social, o político, o cultural e o filosófico, com a ressalva de que, nesse trabalho, não se desenvolve este último, dada a vastidão e a complexidade de sua discussão, podendo ser apresentado em outro momento. Do exposto, fica claro que o genebrino é um pensador de seu tempo e fala para o seu tempo, produzindo uma crítica contundente contra os vícios da sociedade e destacando o quanto se faz necessário garantir aos indivíduos e à sociedade condições políticas e sociais que promovam a liberdade e a igualdade – condições imprescindíveis para a dignidade humana e para a ordem política legítima da sociedade.

Palavras-chave: contextos de Rousseau; pensamento filosófico; liberdade; igualdade; ordem política legítima.

Abstract: This article aims to discuss the influence that the different contexts in which Rousseau is inserted exerted on his philosophical and political thought. It is known that Rousseau's thought is deeply marked by different personal and social circumstances, which demanded his reflection and, consequently, awakened his sharp and critical look at these observed and experienced realities. This is the motto of this work, pointing out elements that characterize the presence of these important scenarios in its philosophical construction. Among these, personal, social, political, cultural and philosophical aspects stand out, with the exception that, in this work, the latter is not developed, given the vastness and complexity of its discussion, which can be addressed in another research. From the above, it is clear that the philosopher is a thinker of his time who speaks for his time, producing a blunt criticism against the depravities of society and how necessary it is to guarantee for individuals and society the political and social conditions that promote freedom and equality – essential conditions of human dignity and the legitimate political order of society.

Keywords: Rousseau's contexts; philosophical thought; freedom; equality; legitimate political order.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua como professor assistente da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail: vital.ataide@uesb.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8024-5889>.

Introdução

Em vista de poder contribuir para os estudos sobre Rousseau, me propus, nesse artigo, oferecer algumas considerações sobre o seu pensamento, situando-o no âmbito das tradições teórico-políticas. Para tanto, procuro situar Rousseau, inicialmente, em seu contexto pessoal, destacando o seu ambiente humano, social e político. Esse destaque visa mostrar como Rousseau é afetado, em sua obra, pelos ambientes nos quais orbitava. Assim, há, em sua obra, clara influência de suas vivências e experiências pessoais ao longo da vida. Por outro lado, observa-se que seu pensamento também sofreu forte influência dos contextos políticos, sociais e filosóficos. Essa incidência dos contextos na obra de Rousseau se coaduna com a afirmação de Recaséns-Siches (1959)¹ de que a criação cultural está situada na história, tem sua fonte no labor humano e obedece às circunstâncias de tempo e lugar.

Além, é claro, de seguir os influxos pessoais, isso também é verdadeiro em relação à produção bibliográfica de Rousseau, na qual se percebe a mistura de sua vida e de sua obra. Essa é ainda a consideração de Giner (1982)², ao destacar que, particularmente em Rousseau, a sua vida se projeta em sua produção intelectual. Neste artigo, seguindo essa linha de abordagem, destaca-se como os contextos de Rousseau participam da formulação de sua filosofia política, ressaltando-se que um de seus traços de caráter é a grande imaginação, bem como uma visão dramática da humanidade, cuja origem remonta à infância, por todas as razões identificadas em sua biografia.

Fato é que o próprio Rousseau se ocupa em discorrer sobre sua vida em algumas de suas obras, como lembra Dent (1996), ao notar o caráter autobiográfico de *As Confissões* e de *Os devaneios de um caminhante solitário*, ou ao ressaltar que outras obras, como as *Cartas escritas da montanha*, são frutos de determinadas situações de sua vida. Outro elemento a ser considerado é a ampla gama de leituras do genebrino realizadas ao longo da vida, as quais lhe proporcionaram um lastro intelectual indispensável à vasta literatura que produziu.

Na sequência, observa-se como o contexto social de Rousseau o tornou crítico dos problemas decorrentes das desigualdades sociais, sendo o *Segundo Discurso* a obra mais emblemática dessa crítica. Nessa obra, Rousseau aponta como solução para as injustiças sociais da vida em sociedade a hipotética vida feliz do homem

1 Todas as traduções das citações referentes aos textos de Recaséns-Siches (1959) são de nossa responsabilidade.

2 Todas as traduções das citações referentes aos textos de Giner (1982) são de nossa responsabilidade.

de natureza, que serve como critério de julgamento das relações dos homens em sociedade. A obra revela toda a sua indignação diante do quadro social que o autor conheceu de perto. Esse ambiente social foi amplamente observado por Rousseau na França de sua época, onde constatou que, tanto na cidade quanto no campo, reinavam a pobreza e a fome, enquanto, nos ambientes palacianos, abundavam o requinte e o esbanjamento, frutos da exploração dos trabalhadores pelo excesso de tributos e pela concentração da riqueza.

O contexto cultural de Rousseau, por seu turno, é marcado pela ideia de progresso, criticada por ele por se concentrar exclusivamente no progresso técnico e material em detrimento do progresso moral e cultural. Esse contexto pode ser vislumbrado no *Primeiro Discurso*. O autor rechaça essa concepção de progresso por considerá-la unilateral, pois, conforme assevera Giner (1982), Rousseau, nesse texto, recusa o otimismo reinante em relação à marcha da civilização. Os contextos histórico e político também exercem influência sobre o seu pensamento, notadamente em razão do conflito entre a burguesia e a nobreza. Além disso, Rousseau está inserido no período de desenvolvimento do Iluminismo, marcado pela exaltação da razão e pela crença de que ela poderia promover a felicidade dos homens. O século XVIII, conhecido como a “Época das Luzes”, constitui o ambiente intelectual e cultural no qual o genebrino está integrado.

O contexto político de Rousseau coincide com o período de vigência, declínio e derrocada final do *Ancien Régime*, acompanhado do fortalecimento da burguesia, processo que produziu resultados significativos para a emergência de uma nova ordem social e política, culminando na Revolução Francesa.

Em relação ao contexto filosófico de Rousseau, pode-se dizer, com razão, que ele está em consonância com os contextos cultural, histórico e político, inserindo-se de modo decisivo na filosofia ilustrada, expressa pela obra dos enciclopedistas, dentre os quais se inclui o próprio Rousseau. Embora tenha desenvolvido a sua filosofia em conexão com seu tempo, Rousseau ressalta, contudo, a importância dos sentimentos como recurso e contraponto ao processo exacerbado de racionalização que marcou o mundo intelectual de sua época, equilibrando a ideia de progresso baseada exclusivamente nas potencialidades da razão humana, capaz de alcançar o domínio técnico e científico do mundo, em detrimento dos valores humanos, da dignidade da pessoa, da liberdade e do equilíbrio social. Nesse artigo, dada a necessidade de redução do texto e a amplitude da questão filosófica de Rousseau, não se aborda esse contexto em profundidade, o que poderá ser apresentado em trabalho posterior.

Contexto pessoal de Rousseau

Todo pensador elabora sua obra dentro de um contexto de vida pessoal e social, em sintonia com um determinado ambiente humano, social, político e intelectual. Essa constatação encontra eco nas palavras de Recaséns-Siches, ao tratar de como uma obra se torna clássica, apesar do seu vínculo histórico:

a criação cultural, que é sempre um trabalho humano realizado por uma pessoa concreta em uma determinada situação histórica de lugar e tempo, [...] é influenciada [...] pelos traços individuais de seu autor [...] [e] pelo contexto histórico em que foi concebido (Recaséns-Siches 1959, p. 331).

O mesmo ocorre com Rousseau. Seu pensamento é fruto de significativas experiências pessoais e de uma marcante herança sociopolítica e intelectual, constituída em um contexto particularmente instigante para uma consciência inquieta e observadora. Seus estudiosos frequentemente se reportam ao modo como ele viveu desde a infância, às suas relações familiares e pessoais e à sua aguçada observação da vida cotidiana, seja em Genebra, seja em Paris, particularmente, ou em outros ambientes da França, quando para lá se desloca.

Para iniciar a discussão, Nascimento (1996) resume as condições de nascimento e de vida de Rousseau nos seguintes termos:

Este filho de relojoeiro, já pela sua condição social, não iria encontrar um caminho muito fácil pela frente, se quisesse ingressar no mundo das letras, dominado, na sua maioria, por pensadores como Voltaire, cuja linhagem era a de uma burguesia bem abastada, que frequentavam os famosos “salões” da época e não dispensavam uma certa proximidade da corte. Rousseau será sempre avesso aos salões e às cortes. Será um filósofo à margem dos grandes nomes de seu século, mas nem por isso estaria afastado das polêmicas e chegou até a contribuir, a convite de Diderot, para a grande Enciclopédia, com artigos sobre música e economia política (Nascimento, 1996, p. 191).

Outro testemunho dessa mistura entre vida e obra em Rousseau pode ser encontrado nas palavras de Arbousse-Bastide e Machado (1983), ao relatar os traços sentimentais que o atravessaram na escrita do *Primeiro Discurso* e que o acompanharam em outras de suas obras:

Nascia, assim, a primeira de uma série de obras de pensamento em que a mesma carga emocional estaria sempre presente, compondo um conjunto de ideias radicadas profundamente na vida do autor e da qual não podem ser desligadas (Arbousse-Bastide; Machado, 1983, p. VII).

Na mesma direção, encontra-se a significativa afirmação de Giner, ao dizer: “Raras vezes a biografia de um homem é tão decisiva para iluminar o sentido de sua

obra como é o caso de Jean-Jacques Rousseau, e, raras vezes, também, é essa obra tão autobiográfica” (Giner, 1982, p. 336).

Os testemunhos aqui reunidos evidenciam o quanto a vida e a obra de Rousseau se entrelaçam, permitindo compreender melhor a natureza própria de seu pensamento e de sua produção intelectual. Seguindo essa linha, me reporto a uma interessante coletânea de estudos sobre Rousseau, intitulada *Ensaio*, publicada em 1979, fruto de um Simpósio sobre Jean-Jacques Rousseau, em comemoração ao segundo centenário de seu falecimento (Schilling, 1979), promovido pela Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas (SEAF), que remete ao ambiente no qual o genebrino viveu. Ali, os autores remontam os contextos nos quais Rousseau se ambientou e, a partir deles, se viu impelido a formular seu pensamento filosófico-político nos moldes em que veio à luz.

É interessante observar como, nesses relatos, encontramos as bases daquilo que ele denunciara por meio de seu método hipotético no *Segundo Discurso*, repetido no início do Contrato social. Observador que era, detecta, na estrutura da sociedade francesa, aquele conjunto de opressões que interpreta como o acorrentamento e a consequente perda da liberdade do homem. Outras tantas referências trazem detalhes da vida pouco tranquila do genebrino, desde o seu nascimento e ao longo dos seus não muito longos anos de uma vida errante – para os padrões de hoje –, mas não pouco frutuosa do ponto de vista intelectual (Rousseau, 1983), que podem seguramente ter definido o seu modo de viver, de pensar e sua construção teórica, inclusive sua filosofia política, quase sempre implicando o discurso em torno da liberdade e da igualdade.

Os movimentos de “saída da cidade” marcam eventos significativos da vida de Rousseau. Em Genebra, destacam-se as frequentes incursões para além dos portões da cidade, a fim de contemplar a natureza, até a fatídica noite em que foi obrigado a dormir nos umbrais do portão da cidade. Mais tarde, em Paris, ganha relevo sua saída da cidade quando se depara com o anúncio da Academia de Dijon, que o motiva a escrever o *Primeiro Discurso*. Somam-se a isso os passeios solitários pelos campos a observar a vida rural e suas agruras em tempos de intensa e opressiva cobrança de impostos sobre o campesinato. Tudo isso ajuda a explicar sua devoção à natureza e a sua repulsa por uma sociedade de costumes “bem ordenados”.

Nesse aspecto, vale a pena considerar o interesse de Rousseau pela natureza como um modo de pensar e repensar a sociedade. Isso implica afirmar que há, em Rousseau, um componente de crítica e de reavaliação das estruturas sociais e políticas (Rousseau, 1983, p. XIII). O vínculo entre a vida e a obra de Rousseau é destaque também no texto de Derathé (2009, p. 32). Assim, em relação à obra do

filósofo, pode-se aplicar a observação de Recaséns-Siches, ainda que este se refira à análise das razões pelas quais uma obra se torna clássica, como diz: “Nelas se reflete a personalidade única de seu autor e as condições históricas que emolduram seu nascimento e também orientam seu propósito” (Recaséns-Siches, 1959, p. 332).

O primeiro traço do caráter de Rousseau é apresentado na introdução de seu volume da coleção *Os Pensadores* por meio das seguintes características: “[...] imaginação exacerbada e visão profundamente dramática das relações humanas” (Rousseau, 1983, p. VIII). Tais características teriam sido desenvolvidas ainda na infância, em razão da leitura de romances realizada juntamente com seu pai, em memória de sua mãe. Essas leituras foram complementadas por outro conjunto de textos que também assinalou importante influência em seu modo de compreender os temas que, posteriormente, fariam parte de sua produção intelectual. Já nesse momento, é possível perceber indícios das influências humanas e intelectuais que marcariam seu pensamento.

Outro nível de influência na vida de Rousseau deve-se ao afastamento de seu pai, que se expatriou por não concordar com uma sentença considerada injusta na qual fora implicado, julgando que “assim ficavam comprometidas a honra e a liberdade dos cidadãos” (Rousseau, 1983, p. VIII). Provavelmente, esse fato e, especialmente, o episódio ocorrido em 15 de março de 1728 – quando, após o seu atraso no retorno do passeio pelo campo, foi punido com a proibição de adentrar os portões da cidade de Genebra, fato que precipitou sua saída definitiva da cidade – levaram-no a viver a vida errante que marcaria sua trajetória, intensificada a cada novo acontecimento.

Além disso, desenvolveu, desde a infância, o sentimento de inferioridade que o acompanharia ao longo da vida. Apesar desses constantes movimentos de ida e volta, o hábito de leitura que adquiriu na infância, na companhia de seu pai, permaneceu presente por toda sua vida. Assim, pela variedade e abrangência de suas leituras em diversas áreas do conhecimento, tornou-se autodidata e pôde se afirmar como um estudioso que acumulou conhecimento suficiente, notadamente em política, para tornar-se um pensador que pensa por si mesmo, sem o auxílio de outrem, conforme registrara Derathé (2009).

Portanto, a experiência pessoal de Rousseau, quando considerada em sua totalidade, constitui uma sucessão de expectativas e malogros, o que contrasta fortemente com a importância intelectual que ele adquiriu em diversos campos do saber. O fato de ser um homem de condição social inferior, segundo seus estudiosos, teria dificultado sua inserção no meio intelectual, especialmente em Paris, para onde teria se dirigido em 1741, visando “conquistar a cidade”, cujos resultados,

porém, ficaram bem aquém de suas expectativas.

Fato notável ali foi sua participação na *Enciclopédia*, a convite de Diderot, escrevendo “artigos sobre música” (Rousseau, 1983, p. X). Seu reconhecimento público só ocorreu em 1750, quando recebe o prêmio resultante do concurso sobre “o progresso das ciências e das artes”. A partir daí, seguiu-se uma série de trabalhos até culminar com a produção das obras *O Emílio* e *Do Contrato social*, em 1762, publicações que não foram bem recebidas nem em Paris nem em Genebra. Essas obras, não obstante, marcam seu nome na “história da teoria política e da pedagogia” (Rousseau, 1983, p. XI).

As críticas e condenações às duas obras elevaram consideravelmente os problemas pessoais de Rousseau e o colocaram em conflito com seus oponentes, obrigando-o inclusive a manter um histórico de fuga e refúgio que perdurou por quase toda a sua vida, chegando praticamente até aos últimos anos de sua existência. Esse clima, que acompanhou sua vida pessoal, demarcou um tipo de literatura que podemos caracterizar como de cunho pessoal.

A seguir, apresentamos alguns outros contextos que marcaram a vida e a obra de Rousseau.

Contexto sociocultural de Rousseau

Feito um primeiro levantamento da influência do ambiente pessoal no modo de pensar e escrever de Rousseau, convém colocar em relevo também outros contextos que influenciaram o seu pensamento, destacando-se, entre eles, os contextos social, cultural, político e intelectual. Este último será desenvolvido com mais profundidade no tópico seguinte, pois tratará de como o contexto político no qual Rousseau estava inserido participou de sua construção teórica.

Assim, o contexto social em que viveu Rousseau tornou-o atento aos problemas, cujas causas são as desigualdades sociais, aspecto claramente evidenciado no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Nessa obra, ao enfrentar as injustiças presentes na vida em sociedade, Rousseau aponta como referência para a sua solução um tempo hipotético em que tais problemas não existiam: o estado de natureza, anterior ao estado de sociedade. Esse estado serviria tanto como parâmetro para julgar essas realidades sociais quanto como orientação para aonde o homem deveria se dirigir, vencidas essas injustiças por intermédio do pacto social. Essa obra parece revelar toda a indignação de Rousseau diante desse quadro social, que ele conhece bem e que se manifesta em outros momentos, como detalha Recaséns-Siches, ao rememorar o pensamento do genebrino:

O que acontece é que, apesar de seus critérios, quase sempre ponderados, Rousseau não consegue evitar a violenta indignação que a contemplação de algumas injustiças sociais produz nele e, assim, às vezes não consegue reprimir a manifestação de seus sentimentos. “Não são todas as vantagens da sociedade para os poderosos e para os ricos? Todos os empregos lucrativos não são realizados apenas por eles? Os empregos lucrativos não são reservados apenas para eles? Todas as oportunidades não são reservadas para eles? Todas as isenções? Não está toda a autoridade política a seu favor? Se um homem de consideração rouba seus credores ou comete outras fraudes, ele não está sempre certo da impunidade? Os espancamentos que os ricos distribuem, a violência que comete, os homicídios e os assassinatos de que ele é culpado, não são assuntos que estão ocultos, e dos quais não falam mais depois de seis meses? Mas, por outro lado, se este mesmo homem for vítima de um roubo, toda a polícia se mobiliza instantaneamente; e miseráveis são os inocentes de quem ele suspeita! Se ele passar por um lugar perigoso, ele está protegido por uma escolta vigilante. Se o eixo de sua carruagem quebrar, todos correm para ajudá-lo. Se alguém fizer barulho à sua porta, diz uma palavra e todo mundo fica em silêncio. Se a multidão o incomoda, ele faz um sinal e tudo está resolvido... Quão diferente é a imagem do homem pobre!: Quanto mais a humanidade lhe deve, mais a sociedade o nega; todas as portas estão fechadas para ele, mesmo quando ele tem o direito de torná-las abertas; e se ele alguma vez conseguir justiça, isso lhe custará mais dificuldades do que alguém passa para obter a graça; se você tem que fazer um benefício, se for necessário formar uma milícia, ele é o preferido; carrega sobre si, além de seu próprio fardo, aquele outro de que seu vizinho tem o direito de se isentar; ao menor acidente que acontece todos se afastam dele (Recaséns-Siches, 1959, p. 342).

O contexto social é um dos elementos marcantes para a formulação da obra de Rousseau, sendo justamente este o interesse do *Segundo Discurso*. Com o intuito de compreender o contexto social em que ele vivia, retomaremos a análise das condições sociais da França em sua época. Ponge (1979), a propósito, aponta que “aparentemente, a sociedade conhece uma certa riqueza, há prosperidade, a economia cresce [...]; mas a realidade – além das aparências – está longe de corroborar este quadro idílico” (Ponge, 1979, p. 7). O que isso significa? Essa sociedade estava dividida entre os que possuíam riqueza e poder político e os que viviam no sofrimento e na pobreza. Para expor o nível de desigualdade que configurava a sociedade francesa, Schilling (1979) apresenta, a partir de um dado emblemático sobre a distribuição da propriedade, em cifras, o perfil social que a caracterizava: “O rei, a nobreza e o clero que perfaziam 0,19%, detinham o controle sobre 45% das melhores terras do país” (Schilling, 1979, p. 28).

A burguesia abocanhava outros 20%, cabendo aos camponeses, que representavam 87,81% da população, apenas os 35% restantes (Schilling, 1979, p. 28). A esse respeito, Kropotkine, ao abordar as contradições presentes naquela sociedade, apresenta o perfil socioeconômico de cada uma dessas classes, revelando as características das desigualdades que ali vigoravam. Tratava-se de um

cenário bastante sombrio, como descreve: “A refinada aristocracia do século XVIII esbanjava em um luxo desenfreado e absurdo fortunas colossais, renda de milhares e milhões de francos anuais” (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 9). Além disso, acrescenta uma descrição da situação da nobreza nos seguintes termos: “Os nobres [...] monopolizavam as melhores posições no governo, sabendo somente saquear o Estado, assim como saqueavam suas imensas propriedades sem fazê-las produzir” (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 9). O autor complementa suas informações sobre essas contradições, apontando ainda a situação vigente tanto nas cidades quanto no campo. Nas cidades, já se tornavam evidentes o comportamento e as intenções da burguesia:

A burguesia francesa [...] invejava seus vizinhos, a burguesia ultra-Mancha, sua poderosa organização econômica, como lhes invejava seu poder político; aspirava à apropriação da terra pela grande e pequena burguesia, e à exploração das riquezas do solo, até então improdutivo em poder dos nobres e do clero [...]; já previa o rápido desenvolvimento da indústria e a produção em grande escala de mercadorias com a ajuda de máquinas, o comércio distante e a exportação de produtos industriais para o outro lado dos oceanos [...] (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 9).

Além disso, a burguesia apresentava um plano de ação condizente com esses interesses e com a futura tomada do poder:

Se propunha a abolir todos os poderes locais ou parciais, que constituíam outras tantas unidades autônomas no Estado; concentrar toda a potência governamental nas mãos de um poder executivo central, estritamente fiscalizado pelo Parlamento, estritamente obedecido pelo Estado, e abrangendo tudo: impostos, tribunais, polícia, força militar, escolas, vigilância policial, direção geral do comércio, tudo!; proclamar a total liberdade das transações comerciais, dando ao mesmo tempo carta branca às empresas industriais para a exploração dos recursos naturais, bem como aos trabalhadores, entregues a partir de agora a quem lhes quisesse dar trabalho (Ponge, 1979, p. 9-10).

Ponge (1979), a propósito, conclui que “[...] a burguesia entendia, sentia que – para libertar as forças produtivas – era preciso mudar, transformar as relações de produção” (Ponge, 1979, p. 10). Fora desse plano de ação da burguesia, a situação dos pobres, por sua vez, era reconhecidamente dramática, pois, por todos os lados, o que se via era o abandono de uma multidão de pobres que, como relata Kropotkine:

aumentava de ano para ano nas cidades [...]. Continuamente escasseava o pão, e como os municípios não podiam abastecer os mercados, os motins da fome, seguidos sempre de derramamento de sangue, se convertiam em traço permanente na vida do reino (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 10).

Essa era a realidade das cidades. No campo, a condição era, em parte, semelhante, uma vez que ocorriam duas situações diferentes. A primeira era marcada pela ascensão de uma nova classe camponesa; a segunda, assim como nas cidades, caracterizava-se pela grande quantidade de pobres que viviam em condições miseráveis. Esses dois cenários são descritos nos seguintes termos por Kropotkine:

De um lado, se constituía uma reduzida “nova classe de camponeses melhor acomodados e ambiciosos, especialmente nos lugares onde a decomposição das fortunas dos nobres ia ocorrendo mais rapidamente”, grupo que sentiu tão intensamente o ferrolho das relações de produção feudais que “[...] foi o primeiro que [...] falou contra os direitos feudais e pediu sua abolição, e quem [...] exigiu com tenacidade a abolição dos direitos feudais sem pagamento de resgate, ou seja, o confisco dos bens e a divisão dos bens conquistados (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 10-11).

Por outro lado,

A miséria da grande massa dos camponeses franceses era verdadeiramente espantosa; ia se agravando incessantemente, desde o reinado de Luís XIV, à medida que aumentavam os gastos do Estado e que se refinava o luxo dos senhores, tomando esse caráter de extravagância de que nos falam certas memórias da época (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 11).

O resultado dessa configuração social e política era a criação de um ambiente de sacrifício, que submetia o povo a duras condições de vida. Segundo o relato de Kropotkine, a população vivia “[...] sob o peso dos impostos extraídos pelo Estado, dos tributos sobre propriedades pagos ao senhor, dos dízimos recebidos pelo clero e do trabalho pessoal imposto pelos três” (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 11). A esse respeito, se reportando ao episódio narrado pelo próprio Rousseau no “Livro IV” das *Confissões*, em que se depara com um camponês que, amedrontado pelo risco de ser denunciado ao fisco por possuir de algum suprimento de maior vulto, era obrigado a escondê-lo, Schilling (1979) declara: “Do seu encontro juvenil com a opressão social, que contrasta com a exuberância da Natureza circundante, partiu a mais radical denúncia da Civilização” (Schilling, 1979, p. 27). O próprio Schilling (1979, p. 27) descreve a carga tributária que recaía sobre a população, chegando a um número de “dezessete tipos de impostos”, divididos entre impostos reais, feudais e eclesiásticos.

Esse sacrifício atingia uma grande parte da população, que era obrigada a viver da mendicância e a perambular pelas estradas aos milhares, incluindo homens, mulheres e crianças. O desfecho final na descrição do cenário social é particularmente grave: “Em povoados e aldeias, a fome havia passado ao

estado crônico; reaparecia em curtos intervalos e dizimava províncias inteiras” (Kropotkine, apud Ponge, 1979, p. 11). E conclui o relato sobre os camponeses dizendo que eles “[...] fugiam então em massa de suas províncias, com a esperança, logo desvanecida, de encontrar fora delas melhores condições” (Kropotkine, apud Ponge, 1979, p. 11). Na esteira dessas descrições, a conclusão de Ponge é sombria:

No país inteiro, em todas as classes sociais (afora a nobreza), havia frustração, desespero, insatisfação, aspiração ao novo, a mudanças; mas de quase nada adiantavam as súplicas, os pedidos, os protestos: o Estado se empenhava em preservar a ordem legal, se erguia para manter os privilégios, defender o “status-quo”, isto é, o atraso, a decadência, defesa cada vez mais feroz (Ponge, 1979, p.11-12).

Esse contexto já amplamente descrito produziu, no dizer de Kropotkine (apud Ponge, 1979), uma série de manifestações de revolta e ódio entre as populações, especialmente entre os burgueses, o que era naturalmente de se esperar; sentimentos dirigidos contra a aristocracia, contra os seus aliados, contra o clero, contra as instituições do antigo regime, eis em resumo o seu relato:

Antes de tudo, o ódio do pobre contra a aristocracia ociosa, preguiçosa, perversa, que o dominava nos campos e nos becos sombrios das grandes cidades. Depois, o ódio ao clero, o qual pertencia por suas simpatias mais à aristocracia que ao povo a quem devia a vida. O ódio a todas as instituições do antigo regime, que faziam a pobreza muito mais pesada, posto que negavam ao pobre os direitos humanos. O ódio ao regime feudal e a seus tributos que reduzia o trabalhador a um estado de servidão em relação ao proprietário territorial, quando a servidão pessoal já havia sido abolida. E, por último, a desesperança do camponês, quando naqueles anos de escassez via a terra que permanecia sem cultura em poder do senhor ou servindo de descanso aos nobres quando a fome reinava nas vilas e nas aldeias (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 12).

Ponge (1979), se referindo à posição do povo a respeito de sua condição, utilizando-se do relato de Kropotkine, diz que as ideias do povo, sob um ponto de vista positivo, eram confusas, enquanto do ponto de vista da negação daquelas relações, eram bastante claras. O certo é que o “[...] ódio que fermentava fazia muito tempo, à medida que o egoísmo dos ricos se afirmava cada vez mais no curso do século XVIII, [...] suscitava o espírito de rebeldia desde 1788” (Kropotkine apud Ponge, 1979, p. 12).

Segundo Ponge:

Rousseau, o ‘homem livre’[...] conheceu de perto o desespero do camponês ‘que escondia seu vinho por causa dos impostos, que escondia seu pão por causa dos tributos e que seria um homem perdido se desconfiassem que não passava fome (Ponge, 1979, p. 13).

Essa situação dramática, que revela a relação mantida entre o reino e seus súditos – camponeses e pobres – teria causado, de acordo com Ponge, nas palavras do próprio Rousseau, “uma impressão que jamais se apagará. Foi aquele gérmen desse ódio inextinguível que se desenvolveu depois em meu coração contra os vexames que o povo infeliz sofre e contra seus opressores” (Rousseau apud Ponge, 1979, p. 13).

Diante disso, conclui Ponge (1979, p. 13): “[...] Rousseau viu que era preciso arrancar as correntes”. E mais: “Rousseau tinha boas razões para ter muita sensibilidade ao prenúncio de novos tempos e por desejar mudanças. Se [...] nunca teve que viver nas prisões, vivenciou a miséria, a injustiça e as humilhações” (Ponge, 1979, p. 13). Rousseau não somente observa os fatos da vida do povo, ele os experimenta em sua própria vida, segundo diz o autor, na sequência do texto: “Enquanto autor, [ele] se defrontou diretamente com a opressão econômica, a miséria, e com a opressão política, a censura” (Ponge, 1979, p. 13). Esses relatos pinçados do texto de Ponge (1979) nos ajudam a compreender em que contexto social Rousseau se viu instado a fazer uma crítica dura contra as desigualdades profundas entre as classes sociais da sociedade em seu tempo, denunciando isso como inerente ao estado de sociedade, denúncia cunhada na imagem do acorrentamento a que é submetido esse homem: “[...] por toda a parte encontra-se a ferros” (Rousseau, 1983, p. 22).

Outrossim, a partir do exame das situações observadas, Rousseau irá propor uma solução que lhe parece apropriada à condição primeira do homem como ser livre: “o homem nasce livre” (Rousseau, 1983, p. 22). Esse é, propriamente, o tema do *Segundo Discurso*. Parece claro que o contexto social, notadamente nessa obra, constitui um dos elementos basilares do pensamento de Rousseau, influenciando-o sobremaneira, haja vista as contradições da sociedade e a miséria dos pobres urbanos e rurais que ele observara e que, até certo ponto, experimentara, conforme relata nas *Confissões* (Rousseau apud Ponge, 1979, p. 15).

Apesar disso, não se pode tomá-lo como um adepto da revolução, como adverte Recaséns-Siches (1959). Nesse contexto, Cassirer (1999) lembra a existência de um movimento aberto de crítica ao *Ancien Régime*, acompanhado de um desejo de reforma, e completa: “Entretanto, essa vontade reformadora não se eleva exterior nem interiormente em exigências revolucionárias” (Cassirer, 1999, p. 65). Isso significa, segundo o autor, que os enciclopedistas, embora reivindicassem a necessidade de reformas, não advogavam transformações radicais “do Estado e da sociedade”, propondo, em vez disso, um processo gradual de aperfeiçoamento político.

Essas observações de Cassirer (1999) servem para situar Rousseau nesse contexto, destacando claramente sua posição em prol da transformação do Estado como um todo, mediante a ideia do Estado de Direito. Portanto, sua solução consiste na transformação do conjunto social e político, impulsionada por um imperativo ético. Nesse sentido, Rousseau, aduz Cassirer (1999, p. 70), “[...] mantém o seu olhar dirigido imperturbavelmente para o futuro e porque atribui à sociedade a tarefa de edificar um novo futuro para a humanidade”. Essa posição é levada por Rousseau ao paroxismo quando procura resolver o problema da teodiceia, retirando-o da esfera de responsabilidade do indivíduo e transferindo-o para o âmbito da sociedade.

Dessa forma, Cassirer conclui:

Todas as lutas sociais da atualidade continuam sendo tocadas e acionadas por esse impulso original. Elas têm sua raiz nessa consciência de uma responsabilidade da sociedade que Rousseau foi o primeiro a possuir e cuja semente ele implantou em toda a posteridade (Cassirer, 1999, p. 74).

Isso serve, inclusive, para que Rousseau negue o princípio do direito divino e afirme o direito natural como princípio regente das relações sociais e políticas. Como resultado, “[...] a solução dada por Rousseau ao problema da teodicéia (sic) consiste em retirar a carga de cima de Deus para impô-la à comunidade humana” (Cassirer, 1999, p. 75).

Em relação ao contexto cultural de Rousseau, pode-se dizer que o mesmo girava em torno da ideia de progresso, cuja concepção recebeu oposição por parte de seu pensamento, por considerar que a concepção de progresso humano então vigente se resumia ao desenvolvimento do progresso técnico e material, faltando, contudo, o progresso moral e cultural. O pensador, por sua vez, mostrou que essa visão de progresso é unilateral, ao tempo em que revela “[...] a incongruência de uma teoria que chamava de progresso humano aquilo que na realidade não era senão desenvolvimento técnico” (Giner, 1982, p. 339).

Esse é o tema central do *Primeiro Discurso*: O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes? Sobre essa questão, Giner (1982) declara: “*O Discurso das Ciências e das Artes* contém uma das principais atitudes de Rousseau em relação às ideias dominantes de seu tempo: a não aceitação do otimismo racionalista em relação à marcha da civilização” (Giner, 1982, p. 339). Nessa obra, ao reconhecer a frivolidade dos costumes, Rousseau propõe como solução o restabelecimento desses costumes por meio da recuperação da virtude, o que significa dizer, nas palavras de Giner (1982, p. 339): “Enquanto não se demonstrar que os homens são melhores, há que se suspender toda afirmação otimista acerca da melhoria da situação da humanidade”.

E, falando ainda dos efeitos das ciências e das artes, Rousseau (1983) sentencia: “[...] a depravação é real, e nossas almas se corromperam à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram no sentido da perfeição” (Rousseau, 1983, p. 337). E complementa: “Viu-se a virtude fugir à medida que sua luz se elevava no nosso horizonte e observou-se o mesmo fenômeno em todos os tempos e em todos os lugares” (Rousseau, 1983, p. 337). Assim, Rousseau traça um perfil dos povos alcançados pelo saber e pela arte, mas os denuncia como carentes de virtude. Em contraposição a esse cenário, remete-se aos povos que não experimentaram o progresso das ciências e das artes, mas que conservaram a virtude. Eis, em parte, as suas palavras a esse respeito:

Oponhamos a esse quadro o dos costumes de pequeno número de povos que, preservados desse contágio de conhecimentos maus, por suas virtudes construíram a própria felicidade e constituem exemplo para as demais nações. Tais foram os antigos persas, nação singular no seio da qual se aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciência (Rousseau, 1983, p. 338).

Rousseau continua, na sequência desse trecho, elencando outros povos que primavam pela virtude, em vez de se renderem ao encanto da sabedoria proporcionada pelas ciências e ao esteticismo dos costumes moldados pelas artes. São eles: “os antigos persas”, “os citas”, “os germanos”, “a própria Roma nos tempos de pobreza e de ignorância” (Rousseau, 1983, p. 338). Mais à frente, radicaliza o seu discurso, sentenciando: “As ciências e as artes devem, portanto, seu nascimento a nossos vícios: teríamos menor dúvida quanto às suas vantagens, se o devessem a nossas virtudes” (Rousseau, 1983, p. 343).

Quando Rousseau reage, no *Primeiro Discurso*, à ideia de exaltação do progresso da humanidade, denunciando a unilateralidade dessa compreensão e exigindo, além disso, que o critério de avaliação do progresso seja a melhoria do homem centrada na virtude – ciência sublime plantada no coração humano –, poderíamos, com razão, pensar que ele já tem em vista as condições sociais de vida de boa parte da população francesa, por exemplo. Aqui, entra em cena a visão do contexto social no qual Rousseau está inserido ou, pelo menos, que ele o observa acuradamente. Como vimos, a própria história pessoal do genebrino, principalmente devido às suas condições financeiras, não corresponde à de um aristocrata dado aos salões e à assiduidade nas cortes. Esse dado o permite, sem dúvida, acompanhar a realidade social com a atenção devida, como ficou patente acima, em que acusa a diferença do tratamento dirigido aos pobres em relação àquele reservado aos ricos.

Por ora, creio que isso seja suficiente para compreender a reação de Rousseau ao modo de vida de uma Europa civilizada que, em sua visão, está mergulhada na

corrupção dos costumes e distante da virtude. Trata-se apenas de um breve esboço do ambiente cultural no qual Rousseau está inserido e que suscita sua reação, a qual pode ser expressa pela interpretação de Nascimento:

A verdadeira filosofia é a virtude, esta ciência sublima das almas simples, cujos princípios estão gravados em todos os corações. Para se conhecer suas leis basta voltar-se para si mesmo e ouvir a voz da consciência no silêncio das paixões (Nascimento, 1996, p. 190).

Para melhor entender a postura de Rousseau – ou seja, a sua posição refratária ao progresso produzido pelas ciências –, vale ressaltar, segundo a observação de Giner (1982, p. 339), que a sua reação vai além, estendendo-se à razão, aquela “do empirismo dominante” e não propriamente aquela “da primeira época do racionalismo”. Trata-se, argumenta o autor, de uma reação “à frieza dos enciclopedistas”. Isso, no entanto, não dá razão para considerar Rousseau como um “irracionalista absoluto”, uma vez que ele admite “a existência das ideias inatas e do poder especulativo do homem”, equilibrando-a, entretanto, com sua ênfase nas “faculdades volitivas” do homem.

Consoante isso, ao comentar sobre as interpretações que o modo eloquente de se expressar de Rousseau provoca, especialmente ao se referir à sua crítica da racionalidade, Recaséns-Siches afirma: “Porém, longe de ser assim, o que Rousseau queria era limpar o homem dos erros e equívocos que uma civilização mal orientada havia depositado sobre ele, e fazê-lo voltar ao pensamento puramente racional” (Recaséns-Siches, 1959, p. 341). Os argumentos tanto de Giner (1982) quanto de Recaséns-Siches (1959) ajudam a situar a posição de Rousseau frente ao racionalismo, sem identificá-lo simplesmente como um irracionalista. Em síntese, poderíamos tomar como uma boa consideração a respeito do posicionamento de Rousseau diante dos contextos social e cultural o que diz Recaséns-Siches: “Seus dois primeiros Discursos são protestos contra todas as deformações da civilização” (Recaséns-Siches, 1959, p. 343).

Pode-se ainda acrescentar que o contexto cultural do século XVIII é marcado, nos campos das artes e da literatura, por nomes de grande expressão, como Mozart, Goethe, entre outros. A mecânica newtoniana torna-se referência no campo da ciência, além de diversos outros desenvolvimentos em variadas áreas do conhecimento e da vida. Nesse sentido, D’Alembert afirma:

Nossa época gosta de chamar-se a época da filosofia. De fato, se examinarmos sem nenhum preconceito a situação atual de nossos conhecimentos não podemos negar que a filosofia realizou entre nós grandes progressos (D’Alembert apud Cassirer, 1993, p. 17).

Na mesma citação, o autor faz referência ao desenvolvimento da ciência da natureza, da geometria e da física, denotando “um incremento geral das ideias”. A opinião de Cassirer (1993, p. 18-19) a respeito é que as palavras de D’Alembert expressam “[...] o modo e o sentido de toda a vida espiritual do século”. Complementa, ainda, com a afirmação: “Difícilmente algum século está tão profundamente imbuído e tão entusiasmado com a ideia de progresso espiritual como o século das Luzes” (Cassirer, 1993, p. 18-19). Mais à frente, o autor explica em que se baseia esse movimento de progresso que tem lugar naquele século:

Quando o século XVIII quer designar essa força, quando pretende condensar sua essência em uma só palavra, apela ao substantivo razão. A razão se converte em ponto unitário e central, em expressão de tudo o que se anela e pelo que se empenha, de tudo o que se deseja e se produz (Cassirer, 1993, p. 20).

Contexto histórico e político de Rousseau

Em relação à influência do contexto histórico e político, é oportuno dizer que a França do século XVIII é o ambiente histórico a partir do qual Rousseau desenvolveu o seu pensamento. Nesse ambiente, travava-se um duelo entre a burguesia e a nobreza, cujo desfecho seria a Revolução Francesa, e onde se desenvolvia o Iluminismo, movimento que buscava a felicidade e a libertação do homem, patrocinadas pelo progresso da razão, segundo o lema emblematicamente cunhado por Kant, “*Sapere aude!* Tem coragem de servir-te de tua própria inteligência”. Ou seja, “[...] caracteriza-se o espírito do Século XVIII, como ‘Época das Luzes’, que com a contribuição dos filósofos e escritores deste período, promoveu-se uma revolução cultural e intelectual na história do pensamento moderno” (Vieira; Mendes, 2009, p. 2). Pode-se, portanto, afirmar que “o clima revolucionário da época” foi preparado pelo próprio Iluminismo” (Vieira; Mendes, 2009, p. 2). Por isso, o iluminismo, segundo Reale (1990, p. 670), por ser “a filosofia da burguesia em ascensão”, é considerado uma filosofia que acredita no progresso.

Os adeptos desse movimento consideravam a razão uma ferramenta capaz de conduzir os homens a adequar-se às leis naturais, levando-os a novas leis sociais e culturais, uma vez que “[...] o racionalismo iluminista estabelece a razão como fundamento das normas jurídicas e das concepções do Estado” (Reale, 1990, p. 677). Disto resulta que, para Rousseau, a ideia central de sua filosofia é que a ordem social deve corresponder às leis da natureza. Do Iluminismo vem o estímulo para “[...] a luta da razão contra a autoridade como um conflito da luz contra as trevas” (Vieira; Mendes, 2009, p. 2).

Destacam-se, dentre os pensadores mais influentes naquele momento, Locke, Montesquieu, Voltaire e Rousseau. Era voz comum entre os racionalistas de que, afinal, se havia chegado ao “Século das Luzes”, à luz do conhecimento que exercia grande poder de atração e que, sob o lema da liberdade, da igualdade e da fraternidade, marcou a trajetória em direção à Revolução Francesa, como um dos braços políticos daquele movimento intelectual, promovendo uma ruptura com o passado.

Pode-se acrescentar ainda que o contexto político de Rousseau está ambientado no período de vigência, declínio e derrocada final do Ancien Régime, bem como de fortalecimento da burguesia, processo que produziu resultados relevantes para o advento de novos tempos. Afinal, como observa Bravo:

mediante o burguês e a classe a que ele pertence, a Burguesia, que se dá a acumulação inicial de capital que, nos países mais avançados da Europa ocidental, possibilitará, no decorrer do século XVIII, a decolagem da Revolução Industrial (Bravo, 1998, p. 120).

Tal compreensão acerca das transformações em curso naquele momento é corroborada pelas palavras de Cobo:

O século XVIII é um momento histórico de grandes mudanças na estrutura social e no imaginário coletivo. Se produzem transformações nos marcos institucionais e nos simbólicos: o pensamento ilustrado frente o pensamento medieval, a burguesia frente à aristocracia, a democracia frente ao poder absoluto, o consentimento frente à coação, o cidadão frente o súdito, a república frente à monarquia [...]. A Modernidade abre caminho pela Europa e a igualdade torna-se um dos seus fundamentos éticos e políticos (Cobo, 2012, p. 116).

Como aponta ainda Ponge (1979, p. 6), o século XVIII viu o declínio do reinado de Luís XIV e, com ele, a queda da monarquia absolutista na França. Além do mais, “[...] a Revolução Francesa”, como um dos acontecimentos emblemáticos daquele século, marcou tanto “o colapso da monarquia absolutista” quanto o fim “de um modo de produção”. Decretou, conclui o autor, o fim do feudalismo, a liberação das “‘forças produtivas materiais’ do entrave das ‘relações de produção’ feudais, a criação de condições que permitiram o pleno desenvolvimento do modo de produção capitalista” (Ponge, 1979, p. 6). Na esteira dessas informações, podemos ainda complementá-las com as considerações sobre o século XVIII feitas por Batista:

O Século XVIII é também um período de grandes e intensas transformações sofridas pela Europa, transformações essas que atingiram principalmente a França, que se tornou, conseqüentemente, o maior exemplo das mais diversas agitações que fizeram com que a civilização ocidental europeia

sacudisse sob o jugo de conflitos cujo escopo era a implantação de mudanças, conflitos tais que foram tanto pacíficos (tais como as disputas intelectuais entre os enciclopedistas e os demais intelectuais dessa época) quanto violentos (tais como a Revolução Americana de 1776 e a Revolução Francesa de 1789), o que implica afirmar que refletir sobre o microcosmo setecentista francês significa, ainda que parcialmente, refletir sobre o macrocosmo europeu setecentista (Batista apud Häuptli, 2016, p. 18).

Assim sendo, é possível circunscrever o desenvolvimento do pensamento político de Rousseau no contexto da Ilustração, ou seja, no período do Iluminismo, cujo termo, esclarece Binetti:

indica um movimento de idéias (sic) que tem suas origens no século XVII (ou até talvez nos séculos anteriores, nomeadamente no século XV, segundo interpretação de alguns historiadores), mas que se desenvolve especialmente no século XVIII, denominado por isso o “século das luzes”. Esse movimento visa estimular a luta da razão contra a autoridade, isto é, a luta da “luz” contra as “trevas”. Daí o nome de Iluminismo, tradução da palavra alemã Aufklärung, que significa aclaração, esclarecimento, iluminação. O Iluminismo é, então, uma filosofia militante de crítica da tradição cultural e institucional; seu programa é a difusão do uso da razão para dirigir o progresso da vida em todos os aspectos (Binetti, 1998, p. 605).

O próprio Binetti (1998, p. 605) torna patente que não se pode falar do Iluminismo como um movimento unívoco, pois engloba em si variadas correntes, caracterizando-se mais especificamente como “uma atitude cultural e espiritual” ou “uma mentalidade” que poderíamos chamar de abrangente. Ele abarca as várias camadas da sociedade, visando alcançar uma nova ordem capaz de levar os homens à felicidade e debelar os princípios do Velho Regime, caracterizados em seus aspectos morais, religiosos e intelectuais. Em referência ao intento do iluminismo, podemos salientar que ele se configura como uma corrente de pensamento que se opõe ao Antigo Regime, cujas bases se encontram nas pilastras do Absolutismo “Monárquico de Direito Divino [...], do Mercantilismo [...] e do Estado Confessional, onde a autoridade política e o poder religioso imiscuíam-se com vistas a legitimar o exercício ilimitado do poder real” (Coelho; Farias, 2020, p. 3).

Assim sendo, no interior do movimento iluminista e em razão de seu caráter reformador das antigas estruturas políticas – doravante reconhecidas como parte do Antigo Regime – essas estruturas passam a ser paulatinamente desmontadas. Desse modo, o reconhecimento do *Ancien Régime* é obra das transformações patrocinadas pelas conquistas do Iluminismo, como se observa, em referência a uma das fases de reconhecimento daquele regime e de seu conseqüente desmonte, na citação que segue:

A segunda fase é representada pelos decretos emanados entre 4 e 11 de agosto de 1789, com os quais a Assembleia (sic) Constituinte “destruiu inteiramente” o que constituía um dos fundamentos do ANCIEN RÉGIME e que os constituintes definiam correntemente como “regime feudal”. O conteúdo de tais decretos mostra o que, a seus olhos, parecia regime feudal ou ANCIEN RÉGIME, a saber: toda a espécie de escravidão pessoal, todos os direitos feudais ou senhoriais, décimas de toda a espécie, venalidade e hereditariedade dos cargos, privilégios pecuniários em matéria de impostos fiscais, desigualdade de nascimento e de capacidade jurídica para os empregados. Por outro lado, não são contestados nem o rei – definido “restaurador da liberdade francesa” – nem o caráter católico e cristão do regime (Rottelli, 1998, p. 30).

Decorre disso que, na França do século XVIII, contexto histórico e político de Rousseau, estava em curso um embate entre as forças políticas caracterizadas como *Ancien Régime*, que ditavam o modo de ser do Estado e da sociedade francesa, e o movimento iluminista, que acreditava na força da razão para combater os vícios daquele sistema e conduzir os homens ao progresso. Esse é o embate entre a nobreza e a burguesia de que se falou acima. Então, nos diz Rosa: “No século XVIII, [...] a Europa foi palco de profundas transformações, fruto de uma evolução mental e intelectual, cujas bases se encontravam nos séculos precedentes” (Rosa, 2012, p. 227). O autor, ao caracterizar esses acontecimentos como uma autêntica “revolução doutrinária”, assinala que essas novas ideias e esses novos conceitos produziram uma desestabilização, em larga medida, em vários campos: “social, político, econômico, religioso, científico e artístico” (Rosa, 2012, p. 227). Alargando um pouco mais a compreensão sobre o ambiente político do século XVIII e seus desdobramentos, Giner disserta:

Como dissemos, na arena política, a era é a do absolutismo esclarecido – não do despotismo. Contra o absolutismo clássico ou tradicional, caracteriza-se o do século XVIII, especialmente em certos países como França, Prússia, Inglaterra e também Espanha, por: 1) uma redução considerável na desumanidade no tratamento dos governados; 2) uma grande promoção da educação popular (especialmente quando comparado a épocas anteriores); 3) um desenvolvimento do processo de equalização dos sujeitos perante a lei; 4) a afirmação cada vez mais intensa da liberdade religiosa; 5) a flexibilização do direito penal e limitação da tortura judicial (Giner, 1982, p. 289).

Segundo Giner (1982, p. 288), esse cenário – caracterizado como sendo o de uma crise – havia sido construído desde antes, a partir de fortes transformações que já estavam em curso, sob a influência de obras de pensadores tais como Descartes, Hobbes, Spinoza e Leibniz. Acrescente-se que essas mudanças de mentalidade, denominadas de “a crise da consciência europeia”, se devem também ao “[...] crescimento da ciência experimental em geral e pelo processo de secularização e

aburguesamento que alcança as várias camadas sociais” (Giner, 1982, p. 288). No mesmo sentido, ele complementa:

O intenso trabalho dos cientistas e racionalistas renascentistas e do século XVII se deixa sentir plenamente ao largo de todo o século XVIII. Isto é certo em dois sentidos, no que se refere à crença no progresso do gênero humano e no que se refere à confiança na razão (Giner, 1982, 289).

De modo que, a respeito, cabe tomar aqui também as considerações de Rosa (2012, p. 227), ao julgar que esse “processo histórico” fora um processo agitado por um “antagonismo de visão e de interesses”, em que se confrontam “[...] as novas concepções da Natureza, da Sociedade e do Homem e as forças conservadoras das instituições, das prerrogativas, dos privilégios e do preconceito” (Rosa, 2012, p. 227).

Esse processo se desencadeia devido a dois movimentos contrapostos. Ou seja, segundo Rosa (2012), de um lado, o “[...] absolutismo político, o direito divino do Soberano, o imobilismo social, o “classicismo” cultural e o poder da Igreja dominavam, ainda, uma Sociedade, em todos os seus níveis, apegada a valores e a ensinamentos do passado” (Rosa, 2012, p. 227); de outro, diante da

preservação do *status quo* e do imobilismo, se contraporiam, no devido tempo, os ideais de igualdade de direitos, educação universal e laica, liberdade de pensamento e de expressão, representação política, cidadania, noção de progresso e de otimismo, racionalismo (Rosa, 2012, p. 227).

Nesse texto, não abordamos o contexto filosófico do século XVIII, que, embora possua características próprias, pode-se afirmar, dialoga com os diversos contextos de Rousseau. Nesse sentido, não foi apresentada discussão em torno de uma filosofia ilustrada. Essa filosofia se constitui em marco filosófico que caracteriza o século XVIII, que vai da Revolução Inglesa (1688) até a Revolução Francesa, datada em 1789. Por isso, com razão, esse século é adjetivado como “[...] ‘Século das Luzes’, o ‘Século da Razão’, a ‘Era do Iluminismo’, a ‘Era da Ilustração’, o ‘Século Europeu’ ou ‘O Grande Século’ [...]” (Rosa, 2012, p. 227). O movimento ilustrado tinha como pretensão levar o homem à liberdade mediante a Razão, a qual era compreendida como meio para alcançar o progresso e, em consequência, levar todos os homens à liberdade e à felicidade. Para efeito de estabelecimento das relações de Rousseau com o seu tempo, pode-se dizer que ele se situa no âmbito desse movimento intelectual de modo peculiar, como nos faz ver Recaséns-Siches:

Por um lado, Rousseau é a culminância de uma filosofia política que, originada na Idade Média e aperfeiçoada pelos espanhóis dos séculos

XVI e XVII (Soto, Suárez, Vázquez de Menchaca, etc.), adquiriu novos desenvolvimentos e, com eles, novas características especificamente modernas na escola clássica do Direito Natural (Althusius, Grocio, Puffendorf, Tomasio), no pensamento dos grandes clássicos do liberalismo na Inglaterra (Locke, Sidney, Milton), e nos autores da Enciclopédia (um dos quais foi Rousseau). Rousseau a esse respeito, ele é o penúltimo elo na cadeia da escola clássica do Direito Natural – o último elo foi Kant. É um dos mais vigorosos expoentes do espírito racionalista e individualista. Rousseau nunca acreditou que o homem deveria deixar de usar sua própria razão, antes, o que ele queria era nos ensinar a usá-la bem. Kant contemplando a obra de filosofia ética e política de Rousseau, ele chamou isso de Newton do mundo moral. Por outro lado, porém, Rousseau foi um precursor do Romantismo, e foi justamente chamado de pré-romântico. De acordo com Cassirer, a contribuição verdadeiramente nova que Rousseau fez em seu tempo foi tê-lo libertado do domínio do intelectualismo frio, introduzindo a importância do sentimento. Embora Rousseau não tenha produzido nenhuma poesia lírica, descobriu e reviveu o mundo da lírica, em muitas de suas obras, mas especialmente na *Nova Heloísa*. Gostava de retirar-se em si mesmo, em sua intimidade e em comunhão com a natureza; e acreditava que a emoção pura leva a um conhecimento certo de ideias racionais para a conduta (Recaséns-Siches, 1959, p. 337).

Diante disso, infere-se que Rousseau desenvolveu a sua filosofia em conexão com o seu tempo, apontando, contudo, para a importância do sentimento como recurso e contraponto ao exacerbado processo de racionalização que marcou o mundo intelectual de sua época, dosando a ideia de progresso, sustentada apenas nas potencialidades da razão humana capaz de alcançar o domínio técnico e científico do mundo, em detrimento dos valores humanos, da dignidade da pessoa, da liberdade e do equilíbrio social. Aqui se revela um elemento particular da relação de Rousseau com o movimento iluminista. Em função disso, Rousseau desvela, conforme interpreta Recaséns-Siches: “[...] a unilateralidade da visão em voga [...]”, mostrando “[...] a incongruência de uma teoria que chamava progresso humano aquilo que na realidade era apenas desenvolvimento técnico” (Recaséns-Siches, 1959, p. 342).

Considerações finais

À guisa de considerações finais, podemos dizer que Rousseau produziu uma filosofia que fala do seu tempo e para o seu tempo. Propositamente, enfrentou as questões que, em sua visão aguçada da realidade, o instigaram a realizar uma crítica contundente e a propor respostas filosóficas e políticas que garantissem a liberdade e a igualdade seja para os indivíduos, seja para as sociedades. Ambientado em seus contextos, não se furtou a participar de todos os debates que, notadamente no campo da política, faziam-se necessários à garantia da dignidade humana e à sua proteção no âmbito da sociedade.

Em razão disso, a recepção de Rousseau, por fim, procura recolher as suas influências sobre o pensamento político desde então, partindo de duas posições antagônicas: uma em que ele é visto como referência do pensamento político e, mesmo, como mentor de uma nova ordem política – haja vista o uso que os revolucionários fizeram de sua obra; outra na qual sua obra sofre rejeição e até mesmo certa condenação por ser considerada temerosa, ressaltando-se aspectos particulares de seu pensamento de modo isolado e pontuando negativamente determinadas características. O certo é que a influência de Rousseau nos campos da educação e do pensamento político é vasta, em diversos tempos e lugares.

Por fim, vale salientar que um dos importantes aspectos de Rousseau – que é a sua relação com a filosofia do seu tempo – pelo limite de espaço e pela amplitude de sua abordagem, notadamente pela busca dos pontos de contato e pelos aspectos divergentes entre o seu pensamento e os pensadores vinculados aos temas do seu interesse, em especial aqueles filiados ao pensamento político, não foi apresentado aqui, podendo ser desenvolvido em outro momento. Ou seja, essa relação é uma investigação sobre a sua herança teórico-filosófica, o que implica a ampliação do debate sobre os contextos do genebrino que influenciaram significativamente em sua construção filosófica.

Referências Bibliográficas

ARBOUSSE-BASTIDE, Paul; MACHADO, Lourival Gomes. Prefácio. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; ensaio sobre a origem das línguas; discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; discurso sobre as ciências e as artes – Coleção “Os Pensadores”*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

BINETTI, Saffo Testoni. Iluminismo. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org.). *Dicionário de política I*. Tradução: Carmen C. Varriale [et al.]; Coordenação da tradução João Ferreira; Revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRAVO, Gian Mario. Burguesia. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org.). *Dicionário de política I*. Tradução: Carmen C. Varriale [et al.]; Coordenação da tradução João Ferreira; Revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 119-124.

CASSIRER, Ernst. *Filosofia de la ilustración*. Traducción de Eugenio Imaz. 3. ed.; 4. Reimpresión. Madri: Fondo de Cultura económica, 1993.

_____. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Prefácio e Posfácio de Peter Gay. Tradução de Erlon José Paschoal e Jézio Gutierre; Revisão da tradução Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

COBO, Rosa. Las paradojas de la igualdad en Jean-Jacques Rousseau. *Avances del Cesor*, Año IX, nº 9, p. 109-121, 2012.

COELHO, Heloíse Montagner; FARIAS, Thieser da Silva. As influências do pensamento político de Rousseau na Constituição Federal de 1988. In: BÔSCARO, Ana Paula Dutra (Org.). *História: diálogos contemporâneos 3*. Ponta Grossa: Atena, 2020.

DENT, N. J. H. Dicionário Rousseau. Tradução: Álvaro Cabral; Revisão técnica: Renato Lessa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1996.

DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau e a ciência política de seu tempo*. Tradução Natália Maruyama. São Paulo: Editora Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.

GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. 3. Ed., ampliada y revisada. Barcelona: Editorial Ariel, 1982.

HAÜPTLI, Paulo Rogério. O contrato social, segundo Rousseau. Orientador: Joel Gracioso. 2016. Dissertação (Mestrado). Faculdade de São Bento. São Paulo, 2016.

NASCIMENTO, Milton Meira do. Rousseau: da servidão à liberdade. In: WEFFORT, Francisco C. (Org.). *Os clássicos da política: Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O federalista”*, vol. 1, 7. ed. São Paulo: Ática, 1996.

PONGE, Robert C. Rousseau à sombra da Bastilha. In: *Rousseau Ensaio*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1979.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Vol. II, 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990.

RECASÉNS-SICHES, Luis. Para entender mejor a Rousseau. *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. III, n. 3, p. 331-346, Sept. 1959.

ROSA, Carlos Augusto de Proença. *História da ciência: a ciência moderna*. 2. ed. Brasília: FUNAG, 2012.

ROTELLI, Ettore. Ancien Regime. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (Org.). *Dicionário de Política I*. Tradução: Carmen C. Varriale [et al.]; Coordenação da tradução João Ferreira; Revisão geral João Ferreira e Luis Guerreiro Pinto Cacaís. 1. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes – Coleção “Os Pensadores”*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introduções e notas de Paul Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

SCHILLING, Voltaire. Jean-Jacques Rousseau: texto e contexto. In: *Rousseau Ensaio*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1979.

VIEIRA, Rejana Esther; MENDES, Betina Souza. Democracia segundo Rousseau: uma análise histórica sobre as principais ideias de Rousseau na obra ‘O contrato social’ e sua contribuição para democracia na contemporaneidade. *Revista Direitos Fundamentais & Democracia*, v. 5, n. 5, jan./jun. 2009.

Da ontologia do encontro à pedagogia da libertação: a dialogicidade entre Martin Buber e Paulo Freire

Rudinei Borges dos Santos *

Recebido em abril de 2026. Aceito em junho de 2026.

Resumo: O diálogo constitui um dos conceitos centrais da filosofia da educação contemporânea, mas sua densidade ontológica e sua força ético-política revelam-se de modo singular na aproximação entre Martin Buber e Paulo Freire. Sustenta-se que o conceito buberiano de relação Eu-Tu oferece um fundamento ontológico capaz de ampliar a compreensão freireana da dialogicidade, ao passo que a pedagogia crítica de Paulo Freire explicita as consequências históricas e políticas da filosofia do encontro desenvolvida por Buber. Longe de estabelecer uma oposição entre espiritualidade e política, a aproximação evidencia que ambas as filosofias articulam ética, história e responsabilidade em torno de uma compreensão relacional da existência. A filosofia do encontro adquire, assim, maior alcance crítico quando confrontada com os processos concretos de desumanização analisados por Freire, enquanto a pedagogia freireana encontra na ontologia dialógica de Buber um horizonte filosófico que aprofunda seus fundamentos antropológicos. Nessa perspectiva, o diálogo deixa de ser compreendido como recurso metodológico da prática educativa para afirmar-se como condição originária da formação humana, princípio ético da convivência e fundamento de uma educação comprometida com a dignidade, a justiça e a constituição de comunidades autenticamente dialógicas.

Palavras-chave: diálogo; Martin Buber; Paulo Freire; filosofia da educação; alteridade.

Abstract: Dialogue is a central concept in contemporary philosophy of education, yet its ontological depth and ethical-political force are uniquely revealed through the convergence of Martin Buber's and Paulo Freire's ideas. It is argued that Buber's concept of the I-Thou relationship provides an ontological foundation capable of broadening the Freirean understanding of dialogicity, while Freire's critical pedagogy elucidates the historical and political implications of the philosophy of encounter developed by Buber. Far from establishing an opposition between spirituality and politics, this approach reveals that both philosophies articulate ethics, history, and responsibility around a relational understanding of existence. Thus, the philosophy of encounter gains greater critical scope when confronted with the concrete processes of dehumanization analyzed by Freire, while Freirean pedagogy finds in Buber's dialogic ontology a philosophical horizon that deepens its anthropological foundations. From this perspective, dialogue is no longer understood merely as a methodological tool for educational practice but asserts itself as a primordial condition for human formation, an ethical principle of coexistence, and the foundation of an education committed to dignity, justice, and the creation of authentically dialogic communities.

Keywords: dialogue; Martin Buber; Paulo Freire; philosophy of education; otherness.

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Assunção (UNIFAI). Mestre em Educação pela Universidade de São Paulo (USP). Atua como professor adjunto da Universidade do Estado do Amapá (UEAP). E-mail: rudinei.santos@ueap.edu.br; ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5568-2192>.

Introdução

A contemporaneidade impõe à educação desafios que extrapolam a mera transmissão de conteúdos e atingem dimensões profundamente éticas, políticas e existenciais. Vivemos tempos de incerteza e fragmentação, marcados por crises sociais, ambientais e civilizatórias que colocam em xeque os fundamentos das relações humanas. A escola, enquanto instituição social e política, não está imune a esses impactos: presencia-se, cada vez mais, a mercantilização do ensino, a padronização curricular e a crescente desumanização das práticas pedagógicas. Nesse contexto, repensar a educação a partir do diálogo¹ não é uma suntuosidade teórica, mas uma exigência ética. Pensadores como Paulo Freire e Martin Buber oferecem fundamentos sólidos para essa reflexão, ao compreenderem o diálogo como categoria fundante do humano, da educação e da sociedade. O diálogo não é, para esses autores, uma estratégia didática ou técnica de comunicação, mas um modo de ser, uma ética da relação, um caminho para a construção da liberdade e da justiça. Em *Pedagogia do oprimido*, Freire (1987) enfatiza que o diálogo é um ato de amor, de coragem e de compromisso com o outro. Já Buber (2003), em sua filosofia do encontro, apresenta a relação Eu-Tu como expressão máxima da humanidade, na qual o outro é reconhecido em sua plenitude. Assim, ambos rejeitam a lógica instrumental da educação bancária, que objetifica o educando, e propõem uma pedagogia que valoriza a escuta, a reciprocidade e a coautoria. Como argumenta Alexandra Pena (2017), o diálogo, em sua radicalidade ética e ontológica, é capaz de resgatar o sentido humano da educação e reconstruir os laços que sustentam a vida em comunidade. É nesse horizonte que se insere esta investigação, que busca aprofundar a relevância do diálogo como fundamento ético-pedagógico em tempos de crise.

Ao longo da história do pensamento pedagógico, o diálogo tem sido muitas vezes reduzido a uma metodologia participativa, a um recurso facilitador da aprendizagem. No entanto, tanto Paulo Freire quanto Martin Buber² o elevam a um

1 A noção de diálogo ocupa lugar central na filosofia do século XX, embora assuma significados distintos conforme a tradição filosófica considerada. Em Buber, o diálogo designa um acontecimento ontológico anterior à comunicação linguística, caracterizando a própria estrutura relacional do existir. Em outras vertentes, como a hermenêutica de Hans-Georg Gadamer, o diálogo constitui horizonte de compreensão, enquanto em Jürgen Habermas ele aparece como fundamento da racionalidade comunicativa e da legitimidade democrática. A especificidade da aproximação proposta neste estudo consiste em compreender o diálogo, em Buber e Freire, não como procedimento argumentativo nem como técnica comunicacional, mas como acontecimento ético constitutivo da subjetividade.

2 A interlocução entre Paulo Freire e Martin Buber não constitui mera aproximação interpretativa posterior. Em *Pedagogia do Oprimido*, Freire menciona expressamente Buber em nota de rodapé

patamar ontológico: para eles, dialogar é existir com o outro. Em *Eu e Tu*, Buber (2003) propõe que o ser humano se constitui na relação – não há um “eu” isolado, mas um “entre” que se realiza no encontro com o outro. Essa perspectiva rompe com o paradigma moderno do sujeito autônomo, autocentrado e racionalista, e propõe uma antropologia relacional. O Eu-Tu buberiano não é apenas uma estrutura linguística, mas uma forma de presença³ plena, de abertura radical ao outro, que se distingue da atitude Eu-Isso, marcada pela objetificação e pelo distanciamento. Freire, por sua vez, elabora sua pedagogia a partir da premissa de que ninguém educa ninguém, mas todos se educam em comunhão, mediados pelo mundo. A dialogicidade, para ele, é a própria essência da educação como prática de liberdade (Freire, 1987). Na práxis freireana, o diálogo é ao mesmo tempo ontológico (pois revela o ser inconcluso e relacional do humano), epistemológico (pois se aprende pela interação com o outro) e político (pois emancipa os sujeitos na luta contra a opressão). Essa convergência entre Buber e Freire, ainda que parta de matrizes distintas – a mística judaica e a teologia da libertação –, aponta para uma compreensão profunda do diálogo como experiência fundadora da humanidade. Como aponta Gizele Parreira (2016), o inter-humano buberiano é o espaço onde a educação se realiza como encontro e edificação da comunidade. E, como destaca hooks (2021), somente em espaços onde há escuta e presença autêntica é possível educar para a liberdade e a dignidade.

A filosofia do diálogo, em Freire e Buber, representa uma ruptura com modelos autoritários e monológicos de educação. Trata-se de um deslocamento do foco da transmissão para a relação, do conteúdo para o encontro, do sujeito racional para o sujeito ético-relacional. Ao compreendermos o diálogo como categoria fundante da existência humana, reconhecemos que é nele que se produz o conhecimento, a consciência de si e a possibilidade de transformação social. Em Freire (1987), a prática dialógica funda-se na humildade epistemológica e no amor político. Ele afirma que não há diálogo sem um profundo amor ao mundo e aos seres humanos. Essa atitude amorosa exige compromisso com a escuta do outro, reconhecimento

ao discutir a dimensão dialógica da existência humana, reconhecendo sua contribuição para a compreensão do encontro como fundamento da relação educativa. Essa referência explícita que a filosofia buberiana integra o horizonte teórico de Freire e confirma que a dialogicidade freireana não emerge apenas da tradição marxista ou da pedagogia crítica, mas também de uma filosofia da relação marcada pelo reconhecimento recíproco, pela presença e pela constituição intersubjetiva do humano. Cf. Freire, 1987. Ver nota de rodapé do capítulo dedicado ao diálogo.

- 3 A categoria de presença (*Gegenwart*) não corresponde à mera copresença física entre indivíduos. Em Buber, trata-se da disponibilidade existencial para acolher o outro em sua singularidade irreduzível, suspendendo atitudes de cálculo, utilização ou objetificação. A presença designa, portanto, uma modalidade de ser e não simplesmente uma condição espacial do encontro.

da sua história e disposição para o inédito-viável – conceito que designa a possibilidade real de superação da opressão. Buber, por sua vez, insiste que o Eu só se realiza plenamente na relação com um Tu – e que essa relação é finita, frágil, mas essencial à constituição da pessoa. Como destaca Maria Betânia Santiago (2008), o pensamento buberiano compreende o educador como alguém que acolhe o outro na sua singularidade e se compromete com sua realização, não como meta exterior, mas como emergência do próprio vínculo. Nessa linha, tanto Freire quanto Buber nos convocam a uma reconfiguração radical da relação pedagógica: não mais um processo vertical de imposição, mas um espaço horizontal de criação conjunta de sentido. A ética do diálogo⁴, portanto, não é um ornamento da prática educativa – é seu cerne e sua razão de ser. E, num mundo que banaliza a palavra, reduz o outro à função ou número e transforma a educação em serviço, retomar essa ética é um gesto profundamente contracultural.

Essa reconfiguração tem implicações diretas para a organização do espaço escolar, das relações curriculares e da própria formação docente. Em uma escola orientada pela ética dialógica, o currículo deixa de ser um conteúdo a ser depositado e passa a ser um território de interlocução, onde educadores e educandos constroem, juntos, o conhecimento a partir de suas experiências e contextos. Como argumenta Alexandra Coelho Pena (2017), a perspectiva freireana e buberiana exige que a escola se torne uma “comunidade suprássocial”, onde a relação não se reduz à funcionalidade, mas ganha densidade existencial. Isso significa escutar as vozes historicamente silenciadas, legitimar os saberes populares e promover um ambiente de reciprocidade e responsabilidade. A escuta, nesse contexto, não é passividade, mas ato político de reconhecimento. Conforme destaca Suzana Querette (2007), o diálogo em Buber é mais do que troca de ideias: é uma abertura total ao outro, sem pré-condições, sem instrumentalizações. Em Freire, essa escuta está atravessada por uma consciência histórica e crítica, que busca romper com estruturas de dominação. A escuta freireana é sempre vinculada à ação transformadora, é escuta que gera práxis. Ambos, portanto, nos mostram que dialogar é criar um mundo com o outro; não apenas compartilhar ideias, mas fundar juntos novas possibilidades de existência. Na prática pedagógica, isso se traduz em tempos mais lentos, menos gerenciados por métricas de desempenho, e mais comprometidos com a formação integral do ser humano. Uma escola assim não pode ser indiferente às injustiças, nem neutra frente às exclusões. Ela é, por

4 Falar em ética do diálogo significa reconhecer que o diálogo possui valor normativo antes mesmo de produzir consenso. Sua legitimidade não depende dos resultados alcançados, mas da disposição originária de reconhecer o outro como interlocutor legítimo. Nessa perspectiva, o diálogo constitui condição da justiça e não simples instrumento para sua realização.

definição, um espaço de resistência ética.

É importante destacar que, em ambos os autores, o diálogo pressupõe uma antropologia não dualista. O ser humano é compreendido como ser de relação⁵, inacabado e em constante constituição. Essa ontologia do inacabamento em Freire (1987) rompe com a ideia de sujeitos prontos, portadores de verdades absolutas, e propõe uma pedagogia aberta ao devir, ao processo. Já Buber (2008) recusa a cisão entre sujeito e objeto, afirmando que toda realidade é relação – e que é no “entre” que a existência se revela. Esse “entre” é o que ele chama de inter-humano, espaço em que se dá o reconhecimento mútuo e a responsabilidade ética. Como afirma Rafael Lima (2011), Buber não separa educação e ética: educar é formar o caráter pela experiência do encontro. A pedagogia freireana também é atravessada por essa dimensão: a formação não é técnica, mas ética, estética e política. A tarefa do educador não é modelar o aluno, mas criar condições para que ele se reconheça como sujeito histórico. Isso exige não apenas metodologias participativas, mas uma disposição afetiva e política para acolher o outro como legítimo interlocutor. A ética da alteridade⁶, nesse sentido, torna-se o eixo de uma nova racionalidade pedagógica, que não se baseia na previsibilidade e no controle, mas na abertura ao risco do encontro. A formação, então, deixa de ser conformação e passa a ser emergência. E o professor torna-se, como afirma Freire (1996), aquele que ensina porque reconhece que não sabe tudo.

Nesse contexto, a educação não se limita à sala de aula, mas se inscreve em um horizonte maior de transformação social. O diálogo, ao criar consciência crítica e promover a escuta sensível, é o caminho para reverter os processos de desumanização que assolam a sociedade contemporânea. A pedagogia freireana é, nesse sentido, uma pedagogia da esperança, que resiste à apatia e à lógica do fatalismo. Esperançar, para Freire (2005), é agir com o outro na direção de um mundo mais justo – não é esperar passivamente, mas construir ativamente. A esperança é, portanto, uma categoria pedagógica e política. Já Buber, com sua filosofia centrada na presença e na responsabilidade, nos lembra que a mudança

5 A convergência antropológica entre Buber e Freire não decorre de dependência conceitual direta, mas da partilha de um horizonte filosófico comum ao personalismo do século XX, no qual a pessoa deixa de ser concebida como substância isolada para ser compreendida como realidade essencialmente relacional. Em ambos, a identidade constitui-se no vínculo, ainda que tal princípio receba diferentes fundamentações filosóficas.

6 Embora a categoria de alteridade seja amplamente desenvolvida por Emmanuel Lévinas, sua presença em Buber possui configuração própria. O outro não aparece prioritariamente como exterioridade infinita que rompe a totalidade do sujeito, mas como parceiro de uma reciprocidade ontológica instaurada na relação Eu-Tu. A aproximação entre ambos deve, por isso, ser conduzida com cautela, evitando a assimilação entre duas filosofias da relação que possuem pressupostos distintos.

começa no agora do encontro: “toda vida atual é encontro”, diz ele⁷. É nesse instante de presença que se gesta o novo, mesmo que ainda invisível. Como escreve hooks (2021), educar é um ato de amor, e o amor é, antes de tudo, escuta comprometida. Assim, retomar o diálogo como fundamento da educação é também reafirmar a centralidade da ética do cuidado, da justiça e da solidariedade no projeto pedagógico. Em tempos de barbárie, essa pedagogia do encontro é resistência viva.

Outro aspecto crucial da convergência entre Freire e Buber é a crítica ao autoritarismo e à objetificação dos sujeitos. Ambos denunciam a coisificação das relações educativas, nas quais o estudante é tratado como recipiente vazio e o professor como mero transmissor. Freire (1987) denomina essa prática de “educação bancária”⁸, na qual o conhecimento é depositado unilateralmente, sem interlocução. Buber (2003), por sua vez, alerta para a predominância das relações Eu-Isso, nas quais o outro é reduzido a função, papel ou objeto de controle. A superação desse paradigma passa pela criação de vínculos genuínos, nos quais o outro é reconhecido como sujeito ético. Como explica Rosineide Xavier (2009), em experiências educativas inspiradas em Buber e Freire, o diálogo emerge como prática coletiva de construção de sentido, exigindo tempo, escuta e abertura. Trata-se de uma pedagogia do compromisso, que desloca o foco da performance para a presença, da eficiência para o encontro. Nessa perspectiva, educar é um exercício de escuta ativa, de mediação entre mundos, de partilha simbólica. O educador não é autoridade imposta, mas referência ética, alguém que inspira confiança pela autenticidade com que se entrega ao processo educativo. O diálogo, então, exige mais do que palavras: requer escuta ética, sensibilidade intercultural, disposição para o inédito.

Assim, reafirmar o diálogo como fundamento ético-pedagógico é também um gesto político de resistência frente às tendências tecnocráticas e neoliberais que ameaçam o sentido público e democrático da educação. Em um cenário em que prevalecem as lógicas da competitividade, da meritocracia e da padronização, o diálogo representa a recusa da indiferença e da neutralidade. É um ato de insurgência ética, que reconfigura as relações de poder no espaço educativo. Como lembra Ramon Ramalho (2022), a pedagogia do oprimido de Freire propõe um

7 A conhecida formulação “Toda vida atual é encontro” encerra a tese central de *Eu e Tu*. O termo alemão *Begegnung*, traduzido como “encontro”, não designa um acontecimento episódico, mas uma forma originária de relação na qual o sujeito emerge simultaneamente ao reconhecimento do outro. A relação precede, portanto, a individualidade plenamente constituída.

8 A crítica freireana à educação bancária dirige-se menos à transmissão de conteúdos em si do que ao modelo epistemológico que reduz o conhecimento à acumulação passiva de informações. Seu alvo é uma concepção de ensino fundada na unilateralidade da palavra docente, incompatível com uma compreensão dialógica da produção do conhecimento.

circuito dialógico que desafia as estruturas tradicionais do saber, permitindo que os sujeitos se reconheçam como agentes históricos. De modo análogo, Buber concebe o diálogo como a via de acesso à dimensão espiritual e comunitária do ser humano, algo que resiste à coisificação promovida pela modernidade técnica. Ambos, pois, defendem uma educação voltada para a comunidade, a partilha e a justiça. Esta introdução buscou, assim, apresentar o diálogo como fundamento ontológico, ético e pedagógico a partir de duas grandes referências do pensamento educacional. Nos tópicos seguintes, será possível aprofundar os conceitos, estabelecer aproximações e propor caminhos para a reconstrução ética da educação contemporânea.

Fundamentação filosófica do diálogo

A emergência do diálogo como categoria filosófica central em Paulo Freire e Martin Buber está profundamente enraizada em contextos históricos de crise e desumanização. Ambos os autores, cada um à sua maneira, reagiram à fragmentação da experiência humana promovida pela modernidade ocidental – marcada por racionalismo excessivo, colonialismo, técnicas de dominação e exclusão social. Freire, influenciado por sua vivência no Brasil e pelos movimentos de libertação latino-americanos, construiu uma pedagogia cuja essência é o diálogo como ato de amor e compromisso político com os oprimidos (Freire, 1987). Buber, por sua vez, moldado pela tradição judaica e pelo trauma das guerras europeias, elaborou uma filosofia do encontro onde o ser humano se realiza na relação Eu-Tu (Buber, 2003). Ambos concebem o diálogo como experiência originária, anterior à técnica e à convenção, sendo a própria condição da existência humana autêntica. Trata-se de uma reconceitualização radical da linguagem: não como código ou instrumento, mas como acontecimento ético, como presença diante do outro. Nesse horizonte, o diálogo torna-se eixo ontológico da educação, pois é na abertura ao outro que o sujeito se constitui, se humaniza e compartilha o mundo (Pena, 2017).

Essa ontologia relacional proposta por Freire e Buber está ancorada em uma crítica ao sujeito isolado da tradição cartesiana e à objetificação das relações educativas. Na pedagogia bancária denunciada por Freire, o educando é reduzido a um recipiente passivo, cujo papel é apenas armazenar informações depositadas pelo professor (Freire, 1987). Do mesmo modo, na crítica buberiana, a relação Eu-Isso representa a coisificação do outro, típica da sociedade moderna, na qual o vínculo humano é mediado por utilidades, funções e interesses (Buber, 2003). Para ambos, tal perspectiva desumaniza o processo educativo e rompe com a possibilidade de encontro genuíno. Em oposição, o diálogo é apresentado como ato inaugural de reconhecimento e responsabilização pelo outro. A relação Eu-Tu, para

Buber, constitui-se pela presença, pela escuta e pela autenticidade – não há máscara ou papel, mas entrega e reciprocidade. Já para Freire, o diálogo é o solo onde se funda a prática de conscientização e transformação: ao dialogar, o educando torna-se sujeito de sua história. Como aponta Gizele Parreira (2016), a educação, para ambos os autores, deve se fundar na experiência relacional e na coautoria entre educador e educando, superando as dicotomias entre saber e fazer, teoria e prática, sujeito e objeto.

Essa dimensão relacional, no entanto, não se esgota em uma pedagogia do afeto ou da escuta. Em Freire e Buber, o diálogo carrega densidade política e estrutural, pois é uma alternativa radical à lógica da dominação, do silenciamento e da verticalidade. A escuta, nesse caso, não é passividade, mas ação ética que reconhece a dignidade do outro como legítimo interlocutor. É nesse ponto que se insere a crítica à tecnocracia e à mercantilização da educação: uma educação fundada em métricas, em resultados e na reprodução de conteúdos está em desacordo com a experiência dialógica, pois anula a subjetividade e a potência transformadora dos sujeitos. Conforme destacam Alexandra Pena (2017), o diálogo implica compromisso com o imprevisível, com o inédito-viável, com o que emerge do encontro. Trata-se, portanto, de uma pedagogia do risco, na qual educador e educando se lançam em uma caminhada conjunta de descoberta e criação. Isso requer não apenas metodologia, mas ética, presença e responsabilidade mútua. Em tempos de polarização e banalização da linguagem, o resgate do diálogo como base da educação é uma ação política e urgente, capaz de reumanizar o espaço escolar e restaurar o sentido público da formação.

Nesse contexto, é fundamental destacar que a fundamentação filosófica do diálogo em Freire e Buber articula três dimensões indissociáveis: a ontológica, que afirma o ser humano como ser de relação; a epistemológica, que compreende o conhecimento como construção coletiva e situada; e a ética, que estabelece a responsabilidade diante do outro como eixo da ação educativa. Em Freire (1987), essas dimensões se entrelaçam no conceito de práxis – ação refletida e transformadora –, que só é possível em contextos de diálogo autêntico. Em Buber (2003), essa integração aparece na ideia de “responsabilidade dialógica”, pela qual o sujeito é chamado à resposta diante da alteridade, não como obrigação moral, mas como vocação ontológica. Ambos compreendem que a educação não pode se reduzir a técnicas de ensino, mas deve ser compreendida como formação integral do ser humano em sua historicidade. É por meio do diálogo que o sujeito toma consciência de si, do mundo e do outro, ativando sua capacidade de agir com e para os demais. A escuta, o silêncio, a palavra e a presença tornam-se, então, atos de

resistência diante da lógica da performatividade e da alienação que atravessam os sistemas educativos contemporâneos.

É nesse horizonte que se percebe a potência transformadora do diálogo como princípio filosófico e pedagógico. A filosofia da relação de Buber encontra eco na pedagogia da libertação de Freire, não como repetição, mas como convergência ética em torno da dignidade do outro. Em ambos, a linguagem é concebida como acontecimento fundacional da existência: ela não apenas expressa, mas produz o real; não apenas comunica, mas constitui sujeitos. Como afirma Maria Janaina da Silva (2018), o diálogo é a via de humanização que rompe com a lógica do silêncio imposto e dá lugar à palavra que emerge da experiência concreta. Essa palavra, por sua vez, não é neutra: é situada, encarnada, histórica. Ao dialogar, o sujeito se torna autor e ator de sua vida, e é essa dimensão que faz do diálogo um vetor de emancipação. A partir dessa perspectiva, educar não é domesticar nem treinar, mas criar condições para que o outro fale, escute, transforme e se transforme. A educação torna-se, assim, um processo de escuta do mundo, um exercício de reciprocidade e uma celebração da pluralidade.

Desse modo, a reflexão sobre a fundamentação filosófica do diálogo em Freire e Buber não é uma abstração teórica, mas uma ferramenta para repensar a educação em sua inteireza. Ela nos convoca a revisitar as práticas escolares, a rever as estruturas autoritárias de ensino e a construir novos modos de relação baseados na confiança, na horizontalidade e na coautoria. Ao reconhecer o outro como Tu – e não como Isso –, como nos propõe Buber, ou ao tratá-lo como sujeito histórico, como insiste Freire, abrimos espaço para uma educação transformadora, sensível e ética. Assim, o diálogo não é apenas um conteúdo curricular ou um método pedagógico: é o próprio fundamento da relação educativa e, portanto, da construção de uma sociedade mais justa, solidária e democrática.

Martin Buber: a ontologia da relação e o princípio Eu-Tu

Martin Buber⁹ é um dos principais expoentes da filosofia do diálogo, cuja

9 A interpretação de Martin Buber aqui desenvolvida insere-se em uma consolidada tradição exegética internacional que compreende sua filosofia do diálogo para além de uma teoria da comunicação ou de uma ética interpessoal. Entre seus principais intérpretes, destaca-se Maurice Friedman (2002), cuja extensa produção evidenciou o caráter ontológico e existencial da filosofia do encontro, bem como sua inserção no conjunto do pensamento buberiano. De igual relevância são as contribuições de Paul Mendes-Flohr (1989), responsável por situar historicamente a obra de Buber no contexto do judaísmo moderno, do sionismo cultural e da filosofia social do século XX, demonstrando que sua reflexão sobre o diálogo permanece inseparável de suas preocupações éticas e políticas. No âmbito da fenomenologia, Bernhard Casper aprofundou a compreensão da relação Eu-Tu como acontecimento originário de presença e cooriginariedade, afastando leituras psicologizantes ou meramente intersubjetivas da filosofia buberiana. A presente leitura

contribuição reside na radicalidade com que afirma a relação como fundamento ontológico da existência humana. Sua obra central, *Eu e Tu*, propõe uma distinção fundamental entre dois modos de relação: a relação Eu-Tu, que é vivida, imediata e autêntica, e a relação Eu-Isso, que é mediada, instrumental e objetificante. A partir dessa distinção, Buber constrói uma ontologia relacional em que o ser humano não é uma substância isolada, mas se constitui no “entre” das relações. Para ele, o ser humano só se torna verdadeiramente humano quando se abre ao outro em sua totalidade, na presença e na escuta. O Eu só existe porque há um Tu que o convoca ao encontro. Assim, a relação Eu-Tu revela uma ética da presença e da responsabilidade, enquanto a relação Eu-Isso traduz o distanciamento característico das relações modernas, marcadas pelo domínio, pelo cálculo e pela funcionalização do outro (Buber, 2003; Pena, 2017). Nesse horizonte, a crise da modernidade é interpretada como o predomínio da lógica do Eu-Isso, que transforma o mundo e os seres humanos em objetos de uso e controle.

Essa crítica à objetificação tem implicações profundas para a educação. Buber rejeita qualquer pedagogia que reduza o educando a um objeto de intervenção ou a um recipiente a ser preenchido. A relação pedagógica, quando pautada no paradigma Eu-Isso, transforma-se em um processo técnico e hierarquizado, desprovido de escuta e de reconhecimento mútuo. Ao contrário, para Buber, educar é estabelecer uma relação Eu-Tu com o educando, reconhecendo-o como um ser em processo, dotado de singularidade e dignidade próprias. O educador não é aquele que transmite saber, mas aquele que se coloca disponível para o encontro, abrindo espaço para que o outro emergja como sujeito (Buber, 2003; Von Zuben, 2003). Nesse sentido, a educação é mais do que formação intelectual: é um processo ético-existencial que só se realiza na presença. Como destaca Santiago (2008), o ato educativo, na filosofia de Buber, não é uma técnica, mas um evento de sentido, no qual o vínculo entre Eu e Tu instaura um campo de responsabilidade e de transformação mútua. A autoridade do educador, portanto, não decorre da sua posição ou do seu saber, mas da autenticidade com que se insere na relação.

A concepção buberiana de educação como relação ética está profundamente marcada por sua filiação à mística judaica, especialmente ao hassidismo. Nessa tradição, o sagrado não está distante do mundo, mas se manifesta na vida cotidiana, nas relações e nos encontros. Isso confere à filosofia de Buber uma dimensão espiritual que transcende o racionalismo moderno e reintroduz a experiência como

dialoga com esse horizonte interpretativo, compreendendo o diálogo como categoria ontológica que fundamenta uma ética da reciprocidade e da responsabilidade, perspectiva que possibilita, posteriormente, explicitar suas fecundas aproximações com a pedagogia dialógica de Paulo Freire.

via de acesso ao real. O encontro Eu-Tu é, assim, um espaço de revelação, onde o outro não é reduzido a conceito, mas acolhido em sua alteridade radical (Buber, 2003). Essa alteridade não é um obstáculo, mas uma convocação à escuta e à responsabilidade. Como aponta Lima (2011), o caráter ético do diálogo buberiano exige um sujeito capaz de responder ao apelo do outro, não com soluções pré-fabricadas, mas com presença e abertura. Essa concepção rompe com o modelo do sujeito autocentrado e racionalista, típico da modernidade ocidental, e propõe um novo paradigma antropológico: o ser humano como ser de relação. A filosofia de Buber, portanto, propõe uma ética do inter-humano, na qual o que importa não é o que o sujeito possui, mas como ele se relaciona.

O conceito de “inter-humano” ocupa lugar central na ontologia relacional de Buber. Trata-se do espaço relacional onde o Eu e o Tu se encontram e onde a existência humana se dá em sua plenitude. Esse “entre” não é uma abstração teórica, mas o lugar da presença e da corresponsabilidade. Nele, o ser humano não é apenas um indivíduo, mas um sujeito ético em comunhão com outros. É nesse espaço que se constitui a comunidade autêntica, não como soma de indivíduos, mas como trama de relações vivas e singulares. A educação, nessa perspectiva, é o processo de formação dessa comunidade dialógica, onde cada sujeito é reconhecido e chamado a contribuir com sua voz única. Isso implica uma pedagogia que valoriza a escuta, a alteridade e a construção coletiva do sentido, superando modelos educativos centrados na homogeneização e na adaptação funcional. Na prática, essa pedagogia exige tempos mais lentos, relações mais horizontais e uma disposição contínua para o encontro. Como salienta Pena (2017), o verdadeiro aprendizado ocorre no entre, quando o sujeito se vê implicado pelo outro e se compromete com ele.

Essa pedagogia do encontro também reconfigura o papel da linguagem na educação. Para Buber, a linguagem não é mero instrumento de comunicação, mas manifestação da relação. A palavra é o lugar do entre, do gesto que chama e responde, do ato que vincula e transforma. A linguagem autêntica é sempre linguagem do Eu-Tu, pois não se dirige ao outro como coisa, mas como presença. A palavra, nesse sentido, é ponte e convite, é revelação e abertura. No âmbito educativo, isso implica uma linguagem que não silencia, não impõe, não classifica – mas que pergunta, escuta e acolhe. Como afirma Santiago (2008), é preciso cultivar nas escolas uma linguagem viva, que possibilite o surgimento da palavra do outro. Essa linguagem é condição para que o diálogo se realize como experiência de transformação mútua. O educador, nesse cenário, deve ser menos um transmissor de códigos e mais um mediador do sentido, alguém que sustenta com o outro

o peso da palavra e da escuta. Ao educar pela palavra viva, o educador contribui para a formação de sujeitos capazes de construir um mundo comum, não apenas funcional, mas habitável e significativo.

A filosofia do diálogo de Martin Buber nos convida a repensar profundamente os fundamentos da prática pedagógica. Ela nos desafia a superar modelos educativos centrados na eficácia, na técnica e na mensuração, e a recuperar a dimensão relacional, ética e existencial da educação. A relação Eu-Tu não é utopia ingênua, mas horizonte ético que denuncia a desumanização e aponta para possibilidades concretas de reencontro com o outro. Em um mundo marcado pela fragmentação, pela violência simbólica e pela crise das instituições, a pedagogia do encontro se configura como resistência. A filosofia de Buber oferece, assim, uma base sólida para a construção de práticas educativas comprometidas com a dignidade humana, a justiça relacional e a democracia vivida. O diálogo, nesse sentido, deixa de ser um meio e torna-se fim: é a própria forma de existência que desejamos cultivar. Ao incorporar essa perspectiva, a educação pode reencontrar seu sentido mais profundo – o de formar sujeitos que, na relação com os outros, reconhecem sua própria humanidade e se tornam construtores de um mundo mais justo e solidário.

Paulo Freire: o diálogo como práxis libertadora

Paulo Freire é, sem dúvida, uma das maiores referências da pedagogia crítica latino-americana e global. Sua trajetória de vida – marcada pela experiência da fome, da pobreza e do contato com os excluídos – foi determinante para a formulação de uma proposta educativa centrada na libertação dos oprimidos. Em *Pedagogia do oprimido*, Freire desenvolve uma filosofia do diálogo profundamente comprometida com a justiça social, entendendo a educação como prática de liberdade e não de domesticação. O diálogo, nesse contexto, é mais do que um recurso didático: é um eixo ontológico e epistemológico da existência humana. O ser humano, para Freire, é um ser inacabado, em constante formação, que se humaniza na medida em que dialoga com o mundo e com os outros. Sua educação se estrutura na interação dialógica, na qual o educando não é objeto de transmissão, mas sujeito da própria história. Como destaca Ramalho (2022), essa concepção é inseparável da experiência popular e do compromisso com os excluídos, conferindo à pedagogia freireana uma radicalidade ética e política singular.

Desde as primeiras experiências de alfabetização em Angicos, Rio Grande do Norte, Freire percebeu que a estrutura tradicional da escola – autoritária, transmissiva e bancária – era ineficaz e opressora. Nela, os alunos eram tratados

como recipientes vazios a serem preenchidos com o saber do professor, o que anulava sua experiência de mundo e os mantinha em estado de silêncio e subordinação. Em oposição, Freire propôs uma pedagogia centrada no diálogo como ato de amor e coragem, no qual educador e educando compartilham a construção do conhecimento. O diálogo, segundo Freire (1987, p. 66), é condição para que os sujeitos tomem consciência crítica de sua realidade e se posicionem frente às estruturas de opressão. Essa prática está orientada por uma visão antropológica que vê o ser humano como projeto em devir, movido pela esperança e pela possibilidade do “inédito viável”. O educador, nesse contexto, não ensina conteúdos prontos, mas cria condições para que o educando nomeie o mundo a partir de sua própria experiência, superando a alienação e assumindo-se como sujeito histórico.

A concepção de diálogo freireana está fortemente ancorada em uma ética da alteridade e da escuta. Escutar, para Freire, é um ato político que implica reconhecer a dignidade do outro e legitimar sua palavra. Essa escuta, porém, não é neutra: é carregada de compromisso, pois só se escuta verdadeiramente quem se dispõe a transformar a realidade com o outro. Como lembra hooks (2021), motivada por Freire, o diálogo exige a presença amorosa e o desejo de mudança. Nesse sentido, o educador não pode se abster ou se esconder em uma neutralidade ideológica. Ele é sempre um agente ético-político¹⁰, cuja prática educativa deve ser orientada por valores de justiça, solidariedade e emancipação. A educação dialógica, portanto, parte da vida concreta dos educandos, de seus contextos e histórias, e é mediada pelos chamados “temas geradores” – questões emergentes do cotidiano que são problematizadas no processo pedagógico. Freire (1987, p. 109) destaca que esses temas permitem que o sujeito se veja no mundo e compreenda as contradições que o atravessam, impulsionando a ação transformadora.

No coração dessa proposta está a ideia de práxis: a articulação indissociável entre ação e reflexão, pensamento e prática. Para Freire, não basta falar do mundo, é preciso agir sobre ele. O diálogo, então, não é contemplativo nem meramente discursivo – ele é ato fundante da transformação social. É nesse movimento que se opera a conscientização: o processo pelo qual os sujeitos desvelam criticamente sua realidade e se organizam para transformá-la. Freire denuncia que as estruturas opressoras operam por meio de mecanismos como a manipulação, a invasão cultural e a divisão, as quais sustentam o silêncio e a dependência dos oprimidos

10 A inseparabilidade entre ética e política constitui uma constante na obra madura de Freire. A recusa da neutralidade pedagógica não significa partidarização da educação, mas reconhecimento de que toda prática educativa implica determinada concepção de ser humano, sociedade e conhecimento. A pretensa neutralidade converte-se, frequentemente, em mecanismo de reprodução da ordem estabelecida.

(Freire, 1987, p. 137). O diálogo é a resposta a essas formas antidialógicas de dominação, pois rompe com a verticalidade, promove o reconhecimento mútuo e fortalece a organização popular. A ação cultural, nesse sentido, contrapõe-se à ação opressora, ao valorizar o saber do povo e ao fomentar processos coletivos de criação e resistência. Como aponta Ramalho (2022), o circuito dialógico – investigação temática, reflexão crítica, escuta sensível e ação coletiva – sintetiza a proposta pedagógica freireana.

No entanto, Freire reconhece os desafios desse processo. A libertação não é mágica, nem imediata: ela exige enfrentamento das estruturas materiais e das subjetividades moldadas pela opressão. Um dos conceitos mais provocadores de Freire é o da “hospedagem do opressor” na consciência do oprimido – a internalização de valores e visões de mundo que impedem a emergência da autonomia. Expulsar o opressor de dentro de si é tarefa difícil, mas essencial, e só se realiza mediante o diálogo autêntico e a organização coletiva (Freire, 1987, p. 28). Nesse sentido, a educação libertadora não busca apenas transmitir conhecimento, mas criar condições para que os sujeitos se refaçam, se reconstruam e se organizem politicamente. A educação torna-se um ato insurgente, uma prática contra-hegemônica, um processo de refundação da subjetividade. Ela reconhece o conflito, a contradição e a ambivalência como elementos constitutivos da experiência humana e, ao invés de negá-los, os assume como motor da transformação. O educador freireano é, assim, alguém que caminha com os oprimidos, que aprende com eles, que se deixa afetar e que se compromete com um mundo onde todos possam ser mais.

A dimensão utópica do pensamento freireano está diretamente ligada à ideia de diálogo como projeto histórico. Freire acredita que o ser humano é um “ser de busca”, um “ser de esperança” e, portanto, capaz de construir coletivamente um futuro diferente. Essa utopia não é alienada da realidade, mas profundamente enraizada na prática social. O diálogo, nesse sentido, é a base de uma pedagogia da esperança – uma esperança ativa, engajada e criadora (Freire, 1987, p. 128). Em tempos marcados pelo autoritarismo, pelo individualismo e pela mercantilização do ensino, retomar a proposta freireana é um ato de resistência e reinvenção. Como nos lembra Alexandra Pena (2017), a ética do diálogo em Freire desafia as lógicas neoliberais que desumanizam o espaço educativo e deslegitimam os saberes dos povos. Ao propor uma pedagogia do encontro, do respeito e da escuta, Freire nos convoca a reconstruir a escola como espaço político de convivência, de aprendizagem e de luta por justiça social. Assim, o diálogo freireano permanece atual e necessário – não como técnica, mas como ética e horizonte de humanização.

O diálogo como mediação ética, existencial e pedagógica

Ao comparar as concepções de diálogo em Martin Buber e Paulo Freire, torna-se evidente que, apesar das diferenças de contexto histórico, filosófico e cultural, ambos convergem na centralidade do diálogo como experiência fundante da existência humana e da educação. Para ambos, dialogar é existir com o outro, é reconhecer-se como sujeito ético na relação. O diálogo é, assim, muito mais do que uma ferramenta didática: é o próprio fundamento ontológico da relação educativa. Em Buber, o Eu só se constitui diante de um Tu, em um entre que transcende a objetificação. Em Freire, o sujeito se realiza na práxis, na mediação dialógica entre ação e reflexão crítica sobre o mundo (Buber, 2003; Freire, 1987). Ambas as perspectivas recusam o individualismo moderno e a lógica da instrumentalização que marcam a modernidade tardia, propondo uma filosofia da presença, da escuta e da coautoria. Essa convergência oferece uma contribuição decisiva à filosofia da educação: o resgate da educação como experiência ética e relacional.

A ontologia relacional de Buber e a pedagogia da práxis de Freire partem de premissas semelhantes sobre a natureza humana: o ser humano é um ser de relação, inconcluso, que se constitui no encontro com o outro. Em Eu e Tu, Buber afirma que toda vida atual é encontro, e que o Eu só é possível na presença de um Tu (Buber, 2003, p. 25). Para Freire, essa mesma incompletude é o que impulsiona o ser humano à busca, à linguagem, ao diálogo. Ambos rejeitam a concepção de sujeito isolado, autocentrado, e propõem uma antropologia do vínculo. No entanto, enquanto Buber acentua a dimensão espiritual¹¹ do encontro – influenciado pelo misticismo judaico¹² e pela tradição existencial –, Freire enfatiza a dimensão política e histórica do diálogo, enraizando-o nas lutas populares e nos processos de conscientização coletiva. Como sublinha Alexandra Pena (2017), embora suas ontologias sejam distintas, há entre eles uma ética comum: o compromisso com a

11 A influência do hassidismo sobre Buber não deve ser compreendida como afastamento da realidade histórica. Ao contrário, a tradição hassídica interpreta o cotidiano como lugar privilegiado da manifestação do divino. O encontro com Deus realiza-se precisamente na relação concreta entre as pessoas e no modo como o ser humano responde eticamente ao outro. A espiritualidade buberiana, portanto, não conduz à evasão do mundo, mas à intensificação da responsabilidade diante dele.

12 Embora frequentemente identificado como filósofo do encontro, Martin Buber esteve intensamente envolvido nas questões políticas de seu tempo. Sua defesa de um Estado binacional entre judeus e árabes na Palestina evidencia que sua filosofia da relação nunca permaneceu confinada à esfera da interioridade religiosa. A ética do encontro possui, em sua obra, consequências sociais e políticas concretas, uma vez que o reconhecimento do outro exige também formas institucionais capazes de preservar a reciprocidade e a convivência.

dignidade do outro como sujeito de palavra e de mundo¹³.

Essa ética se manifesta, de modo evidente, na rejeição à objetificação do outro. A crítica de Buber à relação Eu-Isso encontra eco na crítica freireana à “educação bancária”, que reduz o educando a um recipiente passivo. Em ambos os casos, trata-se de uma denúncia da reificação das relações humanas promovida por sistemas educativos tecnocráticos e autoritários. Buber (2003) sustenta que a relação Eu-Tu é marcada pela presença, pela escuta e pela não utilização do outro. Freire (1987, p. 58) denuncia que a pedagogia bancária silencia os educandos, negando-lhes a possibilidade de pensar criticamente sua realidade. Em contraposição, ambos propõem uma educação dialógica, na qual a escuta é condição da fala, e a presença é mais importante que o conteúdo. Essa escuta, porém, não é passiva: ela é ativa, amorosa e compromissada.

A convergência entre Buber e Freire também se revela na concepção de autoridade. Ambos rejeitam o autoritarismo, mas não negam a autoridade pedagógica. Para Buber, o mestre¹⁴ é aquele que se coloca em relação Eu-Tu com o discípulo, conduzindo-o pela presença autêntica, sem coagir ou dominar (Buber, 2003). Em Freire (1987, p. 105), o educador tem autoridade porque dialoga, porque reconhece e valoriza a palavra do educando, construindo com ele o conhecimento. A autoridade, nesse sentido, não é hierarquia imposta, mas relação legitimada pela escuta e pela reciprocidade. Essa concepção desafia modelos pedagógicos baseados na transmissão unilateral de conteúdos e na neutralidade do professor. O educador, em ambos os autores, é aquele que está inteiro no encontro, que se compromete com o outro, que sustenta a tensão entre saber e não saber, entre ensinar e aprender. Essa autoridade é ética, e não apenas epistemológica, pois se funda na presença e no cuidado.

Contudo, as dissonâncias entre os dois pensadores são também relevantes e reveladoras. A primeira delas reside no fundamento filosófico de suas propostas. Buber parte de uma metafísica do encontro, influenciada pela tradição religiosa e existencialista, e sua concepção de transformação é interior, centrada na

13 Convém evitar uma oposição rígida entre espiritualidade e política. Embora Freire situe sua reflexão no interior das lutas históricas dos oprimidos, sua compreensão da educação permanece profundamente marcada pelo humanismo cristão e pela tradição da Teologia da Libertação. Em sua obra, o compromisso político não representa a secularização da experiência religiosa, mas sua concretização histórica. A práxis libertadora constitui, nesse sentido, uma expressão ética da esperança, da solidariedade e da vocação humana para o “ser mais”, categorias que articulam transcendência e transformação social sem estabelecer dicotomia entre ambas.

14 A figura do mestre, em Buber, não corresponde ao especialista que transmite informações, mas ao adulto cuja própria forma de existir educa. Sua autoridade decorre menos do domínio de conteúdos do que da autenticidade da relação estabelecida com o discípulo, razão pela qual educação e formação permanecem inseparáveis em sua filosofia.

na qualidade da presença e da escuta. A relação Eu-Tu, para ele, configura-se como um evento espiritual, muitas vezes irrepetível, que transcende o tempo cronológico e revela a profundidade do ser (Buber, 2009). Freire, ao contrário, parte de uma perspectiva histórica e política. Sua pedagogia é fundamentada na crítica às estruturas sociais injustas e no compromisso com a transformação das condições materiais da vida dos oprimidos (Freire, 1987). A transformação, aqui, não se dá apenas na interioridade do sujeito, mas na práxis coletiva que visa a construção de uma sociedade mais justa. Assim, enquanto Buber pensa a educação como experiência formativa existencial, Freire a concebe como prática social transformadora, atravessada pela luta de classes, pela história e pela cultura.

Essa distinção repercute no papel atribuído ao conflito. Freire vê o conflito como parte constitutiva da realidade social e educativa. O diálogo verdadeiro não foge do conflito, mas o assume como motor da conscientização. A tensão entre opressor e oprimido, entre saberes dominantes e saberes populares, é enfrentada no processo dialógico como caminho de libertação (Freire, 1987, p. 112). Já Buber tende a privilegiar a harmonia do encontro, mesmo reconhecendo as rupturas do mundo moderno. Sua ênfase está na superação das cisões por meio da presença e da escuta, e não na explicitação das contradições sociais. Isso não significa que Buber seja ingênuo ou alienado, mas que sua proposta se situa em outro registro – o do existencial e do espiritual. Essa diferença reforça a riqueza do diálogo entre os dois autores, que não se anula, mas se complementa. A pedagogia de Freire pode ganhar densidade ontológica com Buber, e a filosofia de Buber pode se tornar mais política com Freire.

Outra diferença relevante está na sistematicidade das propostas. Freire elabora uma metodologia concreta – a pedagogia dos temas geradores – baseada em procedimentos como a investigação temática, a codificação e a decodificação da realidade, e a ação transformadora (Freire, 1987; Ramalho, 2022). Sua proposta é aplicável em diversos contextos e tem sido experimentada por movimentos sociais, escolas populares e projetos comunitários. Já Buber não chega a propor uma metodologia pedagógica. Seu pensamento é mais reflexivo, menos aplicável de forma direta, embora profundamente inspirador. Sua pedagogia é ética e relacional, fundada na atitude do mestre diante do educando. Como observa Pena (2017), Buber oferece uma filosofia da presença, não um método, e é justamente essa ausência de técnica que torna sua proposta tão potente para repensar os fundamentos da educação em tempos de excesso de prescrição e normatização.

Apesar das distinções, a articulação entre as perspectivas de Buber e Freire tem grande potencial para a filosofia da educação contemporânea. Em um

mundo marcado pela fragmentação das relações, pelo esvaziamento do sentido coletivo e pela crise de sentido na escola, suas propostas nos ajudam a resgatar a centralidade do encontro, da escuta e do compromisso ético. A espiritualidade relacional de Buber – que valoriza o mistério do outro e a imprevisibilidade do encontro – dialoga com a esperança freireana no “inédito viável”, como horizonte de transformação coletiva. Ambos rejeitam o determinismo e apostam na potência do ser humano como criador de sentido. Como educadores, somos chamados a escutar com profundidade, a dialogar com coragem e a agir com compromisso. A palavra, para ambos, é mais do que linguagem: é gesto fundante de mundo. Assim, ao aproximarmos Buber e Freire, não buscamos fusão, mas tensão criadora, que permita à educação manter sua vocação ética, existencial e política em tempos de urgência civilizatória.

Implicações para a Filosofia da Educação contemporânea

A análise das concepções de diálogo em Martin Buber e Paulo Freire oferece contribuições essenciais à Filosofia da Educação contemporânea, sobretudo frente aos dilemas ético-políticos de nossa época. Em um cenário marcado pela desumanização das relações, pela colonização da subjetividade e pela captura da educação por lógicas tecnocráticas, recuperar o diálogo como fundamento ético-pedagógico não é apenas uma escolha teórica, mas uma exigência civilizatória. A pedagogia dialógica emerge, assim, como antídoto à cultura da indiferença, à fragmentação dos vínculos e ao cinismo institucional. Tanto Buber quanto Freire compreendem o diálogo como acontecimento fundante: não é estratégia ou técnica, mas experiência de presença, escuta e reconhecimento mútuo. Suas contribuições ajudam a reorientar a filosofia da educação para além do funcionalismo escolar e em direção à formação integral do ser humano.

A modernidade, especialmente em sua versão instrumental, promoveu uma cisão entre razão e sensibilidade, conhecimento e experiência, sujeito e alteridade. Esse paradigma também contaminou a educação, frequentemente reduzida à transmissão de conteúdos quantificáveis, descolada de contextos, afetos e compromissos éticos. Adorno (1995, p. 123) já alertava para os riscos de uma educação desumanizada, guiada pela técnica e alheia à formação crítica. Nesse contexto, a filosofia da educação inspirada em Freire e Buber resgata a centralidade da relação. Ambos denunciam o esvaziamento das relações intersubjetivas e a perda do sentido ético do ato educativo. Para eles, formar não é instruir, mas cuidar, dialogar, reconhecer e promover encontros. Reencantar a educação passa, portanto, pela restauração da linguagem como lugar de sentido e do outro como interlocutor

legítimo – não como coisa a ser moldada ou avaliada.

Na perspectiva de Freire, o diálogo se faz na escuta radical, na abertura ao mundo do outro e no compromisso com a transformação das estruturas que produzem exclusão e silêncio. Escutar é reconhecer a dignidade da palavra do outro, mesmo quando essa palavra ainda é balbuciante ou marcada pela dor. Freire (1987, p. 109) insiste que o educador que escuta transforma a relação pedagógica: ele não deposita conteúdos, mas constrói pontes, redes de significação compartilhada. Em Buber (2009, p. 38), a escuta também é gesto originário de relação. Escutar é estar presente, inteiro, sem defesas ou mediações. É reconhecer o outro como Tu – único, irrepetível e digno de atenção. Na filosofia da educação, esse gesto adquire sentido político e epistêmico: significa romper com a pedagogia da pressa, do número e da indiferença, propondo uma nova ética do encontro e da escuta.

Essa ética implica a valorização da presença autêntica na relação pedagógica. Buber defende que o educador deve estar inteiro na relação, presente de forma verdadeira, não como especialista distante, mas como parceiro no processo formativo. Freire, por sua vez, propõe uma pedagogia do afeto, na qual a presença se dá como compromisso com o outro. A escuta ativa, a disponibilidade e o reconhecimento dos saberes populares são elementos fundamentais dessa presença. A filosofia da educação contemporânea precisa, portanto, recuperar a imagem do educador como presença ético-política, alguém que sustenta a complexidade das relações e que se compromete com a formação de sujeitos históricos. Essa presença não é neutra, mas situada, afetiva e insurgente.

Outro ponto decisivo é a crítica freireana à educação bancária e à lógica performativa do ensino. Em tempos de políticas neoliberais, que transformam escolas em empresas e alunos em clientes, a proposta de Freire adquire uma atualidade renovada. O diálogo, nesse contexto, é resistência. Ele rompe com a mercantilização da educação, com a homogeneização curricular e com a precarização docente (Streck, 2009). A filosofia da educação que se inspira em Freire propõe um deslocamento epistemológico: do conteúdo à escuta, da transmissão à participação, da avaliação ao cuidado. Buber reforça esse movimento ao propor uma educação para a totalidade do ser, voltada não para o desempenho, mas para o amadurecimento ético e espiritual. Ambos oferecem caminhos para reconstruir a escola como espaço de formação integral, onde a subjetividade não é anulada, mas valorizada como fonte de saber e como potência transformadora.

A pedagogia dialógica também exige uma reconfiguração da formação docente. Ser professor, nesse paradigma, é ser alguém que se forma na relação, que aprende com o outro e que assume a vulnerabilidade como condição do encontro. A escuta

e o cuidado tornam-se competências fundamentais, mais importantes do que o domínio técnico de conteúdos. Como defendem hooks (2021) e Pena (2017), formar educadores para o diálogo é formar sujeitos sensíveis, críticos e implicados em relação aos destinos do mundo. Isso significa uma revisão das políticas formativas, das práticas institucionais e das condições materiais do trabalho docente. O diálogo é inseparável da dignidade: não se pode dialogar em condições de opressão, desrespeito ou invisibilização. A filosofia da educação precisa, portanto, pensar também as estruturas que sustentam ou inviabilizam o encontro pedagógico.

Outro aspecto essencial é o vínculo entre diálogo e utopia. Freire afirma que o diálogo é sempre gesto de esperança, pois projeta o “inérito viável”, aquilo que ainda não existe, mas que pode ser construído na história. Essa utopia não é evasiva, mas profundamente concreta: nasce da análise crítica da realidade e da ação coletiva dos sujeitos (Freire, 1987, p. 128). Em Buber, essa dimensão aparece na imagem da comunidade do entre – um espaço relacional onde os sujeitos compartilham presença e responsabilidade. Embora sua utopia não seja política no sentido freireano, ela aponta para uma ética da convivência e da espiritualidade no cotidiano. Em tempos de desesperança, o diálogo reaparece como prática de resistência e reinvenção. A filosofia da educação é, nesse horizonte, também uma pedagogia da esperança – uma pedagogia que aposta na palavra, no vínculo e na possibilidade do comum.

A incorporação das contribuições de Buber e Freire à filosofia da educação exige uma abertura para outras epistemologias: indígenas, feministas, decoloniais, anticapitalistas. Todas essas perspectivas, como aponta hooks (2021), compartilham a crítica à colonialidade do saber e à violência simbólica da escola moderna. O diálogo, nesse sentido, não é apenas método, mas deslocamento epistêmico: é escuta das margens, das vozes silenciadas, dos corpos invisibilizados. A educação dialógica é também uma educação da Terra – uma escuta do mundo natural, dos tempos do corpo, das palavras ancestrais (Freire, 2005). Ela rompe com a lógica da aceleração, da produtividade e da neutralidade científica. Pensar a educação como espaço de diálogo é recolocar o humano no centro – não como medida de todas as coisas, mas como ser em relação, em cuidado, em responsabilidade. Buber e Freire, juntos, convocam a filosofia da educação a reencontrar sua vocação originária: ser pensamento do encontro e prática de transformação do mundo.

Considerações finais

As reflexões desenvolvidas ao longo deste artigo demonstram que o diálogo, conforme concebido por Paulo Freire e Martin Buber, constitui-se como um

fundamento ontológico, ético e pedagógico indispensável à renovação da filosofia da educação contemporânea. Embora oriundos de matrizes filosóficas distintas¹⁵ – Freire, comprometido com a libertação histórico-política dos oprimidos; Buber, ancorado numa antropologia relacional de inspiração existencial e mística –, ambos compartilham a convicção de que o ser humano é, essencialmente, um ser de relação. A educação, nesse contexto, não é uma prática neutra ou instrumental, mas um encontro fundante entre sujeitos, mediados pela palavra, pela escuta e pela responsabilidade mútua. O diálogo, portanto, ultrapassa o plano metodológico e se estabelece como um ethos pedagógico, convocando o educador a se implicar existencialmente no processo formativo. Em tempos de crise de sentido, de hiperindividualismo e de mercantilização das relações humanas, o pensamento desses autores reconfigura a missão educativa como um compromisso com a humanização, a justiça social e a produção de vínculos autênticos entre os sujeitos.

A pedagogia dialógica proposta por Paulo Freire, alicerçada na noção de práxis como ação-reflexão-transformação, denuncia a educação bancária e propõe, em seu lugar, uma prática emancipadora que reconhece os educandos como sujeitos históricos. O diálogo é aqui prática de escuta, de problematização e de reinvenção do mundo, constituindo o espaço onde os sujeitos tomam consciência crítica de sua realidade e se engajam na sua transformação (Freire, 1987). O educador, longe de ser um transmissor de conteúdos neutros, torna-se um mediador ético-político, alguém que aprende ao ensinar e que ensina ao escutar. Essa proposta encontra ecos poderosos nos movimentos populares latino-americanos, nas práticas de educação popular e nas pedagogias insurgentes que ainda hoje resistem à colonização neoliberal da escola. Retomar Freire, portanto, é mais do que homenagear sua obra: é recolocar o diálogo como princípio de uma pedagogia crítica, plural e comprometida com os excluídos. Sua atualidade reside na potência de abrir espaços de fala e escuta nos territórios historicamente silenciados, valorizando os saberes populares e o direito de todos à palavra.

Martin Buber, por sua vez, oferece à filosofia da educação uma ontologia da relação que fundamenta a experiência educativa em termos éticos e existenciais. Sua distinção entre as palavras-princípio *Eu-Tu* e *Eu-Isso* permite compreender que o educar só acontece quando há encontro verdadeiro, quando o outro é

15 As diferenças entre Buber e Freire devem ser compreendidas muito mais como deslocamentos de ênfase do que como incompatibilidades teóricas. Enquanto Buber oferece uma ontologia relacional na qual o diálogo constitui a estrutura originária da existência, Freire historiciza essa mesma relação ao inseri-la nas condições concretas da opressão, da educação e da transformação social. A aproximação entre ambos permite compreender que a ética do encontro pode adquirir densidade política sem perder sua profundidade existencial, assim como a pedagogia crítica pode encontrar fundamentos ontológicos para sua defesa do diálogo.

reconhecido em sua singularidade e não reduzido à função ou ao desempenho. O educador é aquele que se faz presente, que escuta com atenção e que sustenta o espaço do “entre” como lugar de formação. Sua proposta, marcada pela influência do hassidismo e da filosofia do diálogo, não pretende oferecer uma metodologia sistematizada, mas um horizonte ético que inspire práticas educativas baseadas na presença, na escuta e na corresponsabilidade (Buber, 2003, 2009). Ao valorizar o encontro como possibilidade de maturação do ser, Buber aponta para a necessidade de uma educação que transcenda os limites da racionalidade instrumental e abrace a totalidade do humano – incluindo sua espiritualidade, vulnerabilidade e desejo de comunhão. Em tempos de hiperracionalização da escola e de isolamento subjetivo, essa pedagogia do encontro nos convida a reumanizar os vínculos educativos e a restaurar o valor da presença como um bem escasso e essencial.

A articulação entre as propostas de Freire e Buber oferece, portanto, uma alternativa potente frente ao paradigma tecnocrático que vem colonizando as práticas escolares e a formação docente. Em oposição à lógica da performatividade e do controle, ambos propõem uma pedagogia centrada na escuta, na alteridade e na construção de sentidos partilhados. Freire enfatiza a ação política coletiva e a transformação das estruturas sociais, enquanto Buber insiste na experiência do encontro como acontecimento ético e espiritual. Essa diferença não constitui oposição, mas complementaridade. A educação precisa tanto da escuta silenciosa quanto da palavra insurgente; tanto do acolhimento do outro quanto da denúncia da opressão. A filosofia da educação contemporânea se enriquece ao integrar essas perspectivas, reconhecendo que a formação humana ocorre simultaneamente nos planos subjetivo e coletivo, íntimo e histórico. Essa síntese crítica, como defendem Pena (2017), Streck (2009) e hooks (2021), permite imaginar uma educação que seja ao mesmo tempo radical e sensível, crítica e amorosa, técnica e poética – uma pedagogia do vínculo e da resistência.

Dessa forma, as implicações do diálogo como fundamento ético-pedagógico ultrapassam a sala de aula e alcançam as estruturas políticas, os currículos, os modos de avaliação e os próprios conceitos de conhecimento e de sujeito. A escola, nesse horizonte, deixa de ser espaço de conformação e passa a ser território de escuta, de elaboração coletiva e de reinvenção. Isso exige uma formação docente que não se limite à transmissão de técnicas pedagógicas, mas que inclua a reflexão crítica sobre a presença, a linguagem e a escuta como dimensões fundantes da prática educativa. O diálogo também se revela como estratégia para lidar com as diversidades, os conflitos e os atravessamentos socioculturais presentes no cotidiano escolar. O educador dialógico é aquele que se dispõe a escutar vozes

múltiplas, a reconhecer subjetividades distintas e a construir, com os educandos, sentidos comuns que respeitem as diferenças. Assim, o diálogo torna-se também prática de justiça e de hospitalidade, possibilitando a emergência de uma escola mais democrática, plural e comprometida com a emancipação.

O diálogo, tal como proposto por Freire e Buber, constitui um gesto radical de esperança. Em tempos de crise ecológica, social e política, em que as relações humanas são mediadas por algoritmos, polarizações e discursos de ódio, recuperar o diálogo como prática educativa é reafirmar a possibilidade de construção do comum. O diálogo não é a negação do conflito, mas a disposição de escutá-lo e de transformá-lo em possibilidade de encontro. Ele é simultaneamente prática e horizonte, linguagem e ação, ética e política. Ao trazer à tona a dimensão relacional do ser humano, Buber e Freire devolvem à educação sua vocação originária: formar sujeitos capazes de viver com os outros, de agir no mundo e de produzir sentido. A filosofia da educação, ao incorporar essas contribuições, se reconcilia com sua função crítica, inventiva e comprometida com a dignidade humana. O diálogo, portanto, é mais do que uma categoria conceitual: é um chamado a viver a educação como experiência viva, aberta e solidária – como gesto cotidiano de resistência e de reencantamento do mundo.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995.
- BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- _____. *Eu e tu*. São Paulo: Centauro, 2003.
- _____. *Sobre comunidade*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2005.
- _____. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.
- FRIEDMAN, Maurice S. *Martin Buber: The Life of Dialogue*. 4. ed. rev. and expanded. London; New York: Routledge, 2002.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2021.
- LIMA, Rafael e Silva. *A formação ética em Martin Buber e suas contribuições à pedagogia*. 2011. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.
- MENDES-FLOHR, Paul R. *From Mysticism to Dialogue: Martin Buber's Transformation of German Social Thought*. Detroit: Wayne State University Press, 1989.
- PARREIRA, Gizele Geralda. *Martin Buber e o sentido da educação*. Goiânia: IFG, 2016.
- PENA, Alexandra Coelho. Diálogo, alteridade e agir ético na educação: um encontro entre Martin Buber, Mikhail Bakhtin e Paulo Freire. *Educação e Filosofia, Uberlândia*, v. 31, n. 62, p. 751-781, mai./ago. 2017.
- PENA, Roselane Maria. A ética do diálogo como fundamento da formação: aproximações entre Martin Buber e Paulo Freire. *Educação e Filosofia, Uberlândia*, v. 31, n. 62, p. 751-772, set./dez. 2017.
- QUERETTE, Suzana Cortez Moraes. *Diálogo e educação: estudo comparativo sobre o conceito de diálogo no pensamento filosófico e pedagógico de Paulo Freire e de Martin Buber*. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.
- RAMALHO, Ramon Rodrigues. Modelo analítico da pedagogia do oprimido: sistematização do método Paulo Freire. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 27, 2022.
- SANTIAGO, Maria Betânia do Nascimento. *Diálogo e educação: o pensamento pedagógico em Martin Buber*. (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2008.
- SILVA, Maria Janaina Mendes da. *A relação educativa na perspectiva dialógica de Martin Buber e Paulo Freire*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso) – Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, 2018.
- STRECK, Danilo Romeu. Da pedagogia do oprimido às pedagogias da exclusão: um breve balanço crítico. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 30, n. 107, p. 539-560, maio/ago. 2009.
- VON ZUBEN, Newton Aquiles. *Martin Buber: cumplicidade e diálogo*. Bauru: EDUSC, 2003.
- XAVIER, Rosineide Barbosa. *A compreensão de diálogo em uma experiência de construção coletiva do projeto político-pedagógico: um estudo à luz do pensamento de Martin Buber e Paulo Freire*. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

Democracia e verdade: o pensamento de Hannah Arendt em tempos de *fake news*

Leonardo Simchen Trevisan *

Recebido em abril de 2026. Aceito em junho de 2026.

Resumo: O presente artigo busca demonstrar a atualidade do pensamento da filósofa judia alemã Hannah Arendt acerca do problema da relação entre política e verdade na era digital, em um contexto marcado pelo fenômeno das “notícias falsas” (*fake news*). Nesse sentido, são expostas as categorias da verdade desenvolvidas por Arendt – verdade racional, verdade factual e opinião –, bem como a relação que cada uma delas mantém com o poder político, de modo a evidenciar que a formação de uma opinião pública devidamente informada é requisito indispensável à democracia. Por fim, o atual contexto político do Brasil é analisado criticamente à luz dessas considerações, tendo em vista o modo pelo qual as *fake news* influíram – e ainda influem – sobre a esfera pública, especialmente no que se refere aos alvos preferenciais da estratégia de desinformação.

Palavras-chave: Hannah Arendt; democracia; desinformação; *fake news*.

Abstract: This paper aims to demonstrate the relevance of the ideas of the German Jewish philosopher Hannah Arendt regarding the problem of the relation between politics and truth in the digital era, in a context marked by the phenomenon of *fake news*. The categories of truth developed by Arendt – rational truth, factual truth and opinion – are described in the article, as well as the relation that each of them maintains with political power, in order to highlight how a properly informed public opinion is formed, as an indispensable requirement for democracy. Finally, the current political context in Brazil is critically analyzed, underpinned by these theoretical notions, considering the way in which *fake news* recently influenced the public sphere, especially regarding the preferential targets of the misinformation strategy.

Keywords: Hannah Arendt; democracy; misinformation; *fake news*.

* Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre e Doutor em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: leonardo_tapes@hotmail.com.

Introdução¹

Há cinquenta anos, em 04 de dezembro de 1975, o mundo despedia-se de Hannah Arendt, cujo nome permanece desde então entre os maiores da filosofia política do século XX. O idealismo democrático da filósofa judia alemã não perdeu em nada sua vitalidade e segue no centro das discussões, ainda que a obra de Arendt, em sua maior parte, tenha sido escrita entre as décadas de 50 e 60 do século passado. Trata-se, assim, de uma pensadora que, inequivocamente, transcendeu o próprio tempo.

O presente trabalho tem por objetivo demonstrar a atualidade do pensamento de Arendt a respeito da democracia e, especificamente, da relação entre esse regime político e a verdade, em um contexto marcado pelo advento das “notícias falsas” (*fake news*), a arma de desinformação na era digital.

O fenômeno das *fake news* admite análises sob os mais diversos ângulos. Uma das abordagens mais comuns é a que parte do ponto de vista estritamente jurídico: a desinformação como ilicitude e suas consequências, principalmente nas esferas penal e eleitoral, bem como seus reflexos no mundo digital. Por mais relevante que seja essa abordagem, no entanto, não se pode perder de vista a complexidade do fenômeno. As considerações de Arendt acerca do eterno problema da mentira na política podem contribuir substancialmente para que ele seja compreendido além da camada mais superficial e, dessa forma, combatido de modo tão eficaz quanto possível.

A exposição estrutura-se em três partes: a primeira sobre a vida e a obra de Hannah Arendt, a segunda sobre as distinções efetuadas por ela ao tratar da relação entre política e verdade – verdade racional, verdade factual e opinião – e a terceira sobre a atualidade do seu pensamento em tempos de *fake news* e erosão da democracia, tomando-se como exemplo a conjuntura política do Brasil.

Ressalva-se desde logo que este texto não procura analisar especificamente a conduta de um indivíduo ou de um grupo político-partidário, embora algumas considerações a respeito de fatos e opiniões correntes sejam tecidas na última seção. O tema da desinformação por meio da utilização das *fake news* – essa arma recentemente incorporada ao arsenal da política – já é suficientemente polêmico sem que se pretenda associá-lo a determinadas figuras, por mais lamentável e deletéria que sua atuação na esfera pública possa ter sido – ou, pior, possa ainda vir a ser.

Tampouco será analisado, de forma pormenorizada, um fenômeno específico;

1 O autor registra seu agradecimento ao Prof. Me. José Arthur da Silva Sedrez.

a abordagem recai sobre alguns fatos notórios, de grande repercussão no Brasil em tempos recentes. O objetivo da exposição será atingido se for possível demonstrar, por meio deles, que a obra de Hannah Arendt segue tão viva quanto nunca e que, portanto, ainda é referência obrigatória para que se possa aquilatar a complexidade dos desafios contemporâneos relativamente à participação do cidadão na esfera pública.

Breves apontamentos sobre a vida e a obra de Hannah Arendt

Sendo a filosofia um âmbito majoritariamente masculino, Hannah Arendt ocupa um lugar de destaque por ser, entre as filósofas, uma das mais conhecidas. A sua experiência de mulher judia perseguida pelo regime nacional-socialista é de suma importância para que se possa aquilatar devidamente as questões por ela colocadas em sua obra. Hannah Arendt nasceu em Linden, Hannover, no Império Alemão, em 1906. Foi privada da cidadania alemã com o advento do nacional-socialismo e forçada a emigrar, primeiro para a França e depois para os Estados Unidos. Viveu durante um considerável período como apátrida, até obter a cidadania norte-americana em 1951, o mesmo ano em que seria publicada a sua primeira obra de relevo, *Origens do Totalitarismo*. Toda a sua produção intelectual posterior trata, direta ou indiretamente, de filosofia política, campo de estudo ao qual ela se dedicou tão profundamente apenas porque, em suas próprias palavras, o nacional-socialismo a havia acertado com um martelo na cabeça (Ribeiro, 2025, p. 469). Faleceu em Nova Iorque em 1975, deixando uma obra que rapidamente se tornou clássica sobre os acontecimentos políticos do século XX.

Boa parte dessa obra – que, ao lado de *Origens do Totalitarismo*, engloba também *A Condição Humana* (1958), *Da Revolução* (1963) e *Eichmann em Jerusalém* (1963), apenas para mencionar alguns dos títulos mais conhecidos – é dedicada à tentativa de restaurar a dignidade da política, tão vilipendiada com o surgimento do totalitarismo (Lafer, 1972, p. 25-27).

Nesse sentido, Arendt buscou resgatar determinados elementos da antiguidade grega, especialmente a noção de liberdade como participação nas decisões da *polis*, cujo pressuposto fundamental consistia na convivência dos cidadãos em condições de igualdade e, portanto, de ausência de mando, já que não havia distinção entre governantes e governados. Entre os gregos, naturalmente, essa igualdade não se estendida a todos (da administração da *polis* estavam excluídos os escravos e as mulheres), mas, para aqueles que detinham o *status* de cidadão, ela era a base do exercício da liberdade: o cidadão livre só poderia ser efetivamente livre entre os seus iguais. Dessa reunião de indivíduos livres e iguais nascia o espaço público,

âmbito por excelência da ação política (Arendt, 1988, p. 24-25).

Os gregos, portanto, davam à noção de liberdade um caráter intersubjetivo que, na modernidade, se perdeu; a concepção moderna de liberdade, de cunho marcadamente revolucionário, confunde-se, em grande medida, com a libertação – ou seja, ausência de opressão, a liberdade em seu aspecto puramente negativo. A partir desse contraste, Arendt define a liberdade como a participação nas coisas públicas, ou seja, a ação humana na esfera pública que consubstancia a mais essencial atividade do ponto de vista da autorrealização do ser humano. Expulsá-lo do corpo político equivale a privá-lo da sua humanidade. A libertação, como face negativa da liberdade, exige apenas a eliminação do despotismo; a liberdade, por sua vez, pressupõe a participação ativa do cidadão na esfera pública. Ela é, em suma, a experiência da capacidade do ser humano para, em conjunto com os demais, construir um mundo novo (Arendt, 1988, p. 25-28). Sendo a democracia a expressão da liberdade política, pode-se corroborar a definição que foi emprestada a Arendt: a de “uma corajosa radical democrata” (Lafer, 1983, p. 11).

É digno de nota, porém, que Hannah Arendt não dedicou ao conceito de democracia, de modo específico e analítico, uma atenção pormenorizada. O máximo que se tem, a partir de seus textos centrais, especialmente *Da Revolução*, é uma concepção de democracia ligada, de um modo mais intenso do que se verifica em outros autores, à participação política do povo. Tão clara é essa conexão que Arendt, em determinadas passagens, mostra-se cética em relação à democracia representativa². De qualquer modo, sua obra é coerente: se a democracia representativa não se mostra capaz de garantir efetivamente a participação dos cidadãos na esfera pública, é necessário pensar em outros mecanismos, desde que voltados à criação de espaços públicos nos quais cada membro da sociedade possa atuar livremente e, com isso, contribuir para a tomada de decisões coletivas – sendo o sistema de conselhos uma das possibilidades identificadas por Arendt

2 Nesse ponto, é possível identificar até mesmo certos ecos rousseaunianos no pensamento de Arendt. É bastante conhecida a concepção de Rousseau acerca da democracia, baseada em uma rejeição peremptória, quase visceral, à ideia de representação política. A democracia direta, segundo ele, seria o meio insubstituível de manifestação da vontade geral. A respeito, a seguinte passagem: “A soberania não pode ser representada, pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste, essencialmente, na vontade geral, e a vontade não se representa; ela é a mesma ou é outra; não há meio termo. Os deputados do povo não são, pois, nem podem ser, seus representantes, já que não passam de comissários; nada podem concluir definitivamente. Toda lei que o povo não ratificou em pessoa é nula; não é uma lei. O povo inglês pensa ser livre; ele se engana muito, pois só o é durante a eleição dos membros do Parlamento; assim que são eleitos, o povo torna-se escravo, não é nada. No curto momento de sua liberdade, o uso que dela faz bem merece que a perca” (Rousseau, 2008, p. 124). Até que ponto o pensamento de Arendt acerca da democracia pode ser aproximado ao de Rousseau é uma questão que, aqui, não será perseguida mais além.

nesse contexto.

Ela, todavia, não chegou ao ponto de propor a extinção da democracia representativa em nome do ideal de uma participação política mais “autêntica” (Vicente; Marques, 2016, p. 10-15). Seja como for, e apesar tanto de uma relativa imprecisão conceitual quanto de um claro ceticismo diante da democracia representativa, o pensamento de Hannah Arendt conserva uma impressionante vitalidade do ponto de vista contemporâneo. Desafios como a compatibilização entre a representação política e a participação efetiva do cidadão na esfera pública, bem como a garantia dos pressupostos a ela inerentes, seguem a ocupar um lugar central nas discussões de filosofia e teoria política. O presente estudo não busca apresentar um conceito analiticamente rigoroso de democracia com base nos elementos que podem ser extraídos da obra de Arendt; seus objetivos são mais modestos, limitando-se à exposição de um tema específico, a relação entre política e verdade em Arendt, e à demonstração da sua atualidade em face do fenômeno das *fake news*.

A tormentosa relação entre política e verdade³

Duas questões atraem a atenção imediatamente quando se analisa o problema da relação entre a verdade e o poder. A primeira diz respeito ao fato – que, ao menos desde Machiavelli, é muito conhecido no âmbito da teoria política – de que a verdade não está entre as virtudes normalmente esperadas de políticos e estadistas⁴. Politicamente, a mentira costuma ser tolerada como uma espécie de

3 Este item toma como referências principais dois textos de Hannah Arendt, “Mentir na política” (incluído na coletânea intitulada *Crises da república*) e “Verdade e política” (parte do volume intitulado *Entre o passado e o futuro*). Ao comentar os aludidos textos, bem como a relação que mantêm com *Origens do totalitarismo* e com a totalidade da obra de Hannah Arendt, a tese de Geraldo Adriano Emery Pereira (Pereira, 2017) situa-os entre os poucos trabalhos dedicados por ela ao problema da verdade. Mais além, o autor sublinha que, diferentemente do que ocorre em *Origens do totalitarismo*, obra que retrata a face mais explícita e destrutiva da mentira na política no âmbito dos regimes totalitários, os textos “Mentir na política e “Verdade e política” tratam de aspectos sutis desse problema, cujo poder erosivo manifesta-se também em regimes democráticos (Pereira, 2017, p. 11).

4 *O Príncipe* – obra, diga-se de passagem, tão mal compreendida e difamada ao longo dos cinco séculos que se sucederam à sua publicação – dedica uma seção específica ao problema de manter a palavra dada, que necessariamente deve ser enfrentado por aquele que se encontra em uma posição de poder: “Quão louvável seja num príncipe o manter a palavra dada e viver com integridade e não com astúcia, qualquer um entende; no entanto, vê-se pela experiência do nosso tempo terem feito grandes coisas aqueles príncipes que tiveram em pouca conta a palavra dada e que souberam, com a astúcia, dar a volta aos cérebros dos homens: e, no final, superaram aqueles que se fundaram na sinceridade. [...] Não pode, portanto, um senhor prudente, nem deve observar a palavra dada quando tal observância se volta contra ele e já se extinguíram os motivos que o fizeram prometer. E se os homens fossem todos bons, tal preceito não seria bom:

mal necessário. A segunda questão – até mais sub-reptícia que a primeira – é a de que, em uma democracia, qualquer cidadão engajado na arena política pode, em tese, encobrir a mentira sob o manto da liberdade de expressão, um dos pilares mais importantes do regime democrático. A própria democracia parece proteger a agressão à verdade. Essas são questões incômodas, mas elas demandam, no mínimo, o esboço de uma resposta, já que a política é o âmbito por excelência da ação humana e seria rigorosamente inaceitável que esse tipo de ação, fundado sobre mentiras, acabasse por se converter ele próprio em uma mentira (Arendt, 1972, p. 283-285).

Outro ponto importante diz respeito à definição da verdade. “O que é a verdade?”: a célebre pergunta de Pôncio Pilatos a Jesus de Nazaré sintetiza um problema filosófico perene⁵. As considerações a seguir limitam-se ao campo da

mas porque eles são ruins e não observariam para contigo a palavra dada, tu também não a tens de observar para com eles; nem faltarão jamais a um príncipe motivos legítimos para mascarar a inobservância. Sobre isto, poderiam dar-se infinitos exemplos modernos e mostrar quantas pazes, quantas promessas ficaram írritas e vãs pela falta de palavra dos príncipes: e aquele que melhor soube usar a raposa foi quem melhor se saiu. Mas essa natureza, é necessário sabê-la mascarar bem, e ser grande simulador e dissimulador: e são tão simples os homens, e obedecem tanto às necessidades presentes, que aquele que engana encontrará sempre quem se deixe enganar” (Machiavelli, 2017, p. 199-201). São muito conhecidas as interpretações que identificam nessa obra uma defesa da imoralidade na política, ou, mais precisamente, a ideia de que os fins, em termos políticos, justificam quaisquer meios, até mesmo os perniciosos. Para uma crítica a essa leitura reducionista e a apresentação de outras alternativas, mais próximas ao contexto em que a obra foi escrita (a Itália do início do século XVI), ver Aurélio, 2017, p. 23-59.

- 5 A esse respeito, há uma bela passagem de Hans Kelsen, um dos mais importantes nomes da história da filosofia do direito e que se dedicou, entre uma vasta gama de temas, à teoria da democracia: “No capítulo XVIII do Evangelho de João, é descrito um acontecimento da vida de Jesus. A descrição, singela e lapidar em sua simplicidade, pertence ao que de mais grandioso a literatura universal produziu; e, sem intencionar, ergue-se à altura de um símbolo trágico do relativismo e da democracia. É tempo da festa de Páscoa quando Jesus, sob a acusação de se fazer passar por filho de Deus e rei dos judeus, é levado diante de Pilatos, o governador romano. E Pilatos pergunta ironicamente a Ele, que aos olhos de um romano só poderia ser um pobre louco: ‘então Tu és o rei dos judeus?’ E Jesus responde com a mais profunda gravidade e cheio de fervor a respeito de sua missão divina: ‘tu o dizes. Eu sou rei, e para isto nasci e para isto vim ao mundo, para dar testemunho da verdade. Todo aquele que quer a verdade escuta a minha voz.’ Diz então Pilatos, homem de uma cultura velha, fatigada e, por isso, tornada cética: ‘o que é a verdade?’ E porque ele não sabe o que é a verdade e, como um romano, está acostumado a pensar democraticamente, apela ao povo e organiza uma votação. Relata o Evangelho que ele se volta para os judeus e diz a eles: ‘eu não vejo nenhuma culpa n’Ele. É, porém, tradição entre vós que eu liberte alguém na festa de Páscoa. Quereis vós agora que eu liberte o rei dos judeus?’ A votação popular mostra-se contra Jesus. Então novamente todos disseram: ‘não Ele, mas Barrabás.’ O Evangelista, porém, acrescenta: ‘Barrabás era um bandido.’ Talvez os intransigentes políticos objetem que exatamente esse exemplo fala mais em contrário do que em favor da democracia. E essa objeção deve ser admitida, mas apenas sob a condição de estarem os que nela creem tão seguros da sua verdade, a ponto de, se necessário, impô-la por meio de violência sanguinária, quanto estava da sua o Filho de Deus” (Kelsen, 2006b, p. 227-228). O aludido excerto serve de ilustração à concepção kelseniana de democracia, fundada sobre o relativismo axiológico: na medida em que o regime democrático pressupõe a liberdade política dos cidadãos, bem como a igualdade de participação no processo

filosofia política, bem mais modesto que os da lógica e da epistemologia. Respeitados esses limites, a distinção efetuada por Arendt mostra-se extraordinariamente útil. Ela se refere a três tipos ideais, que correspondem à verdade racional, à verdade factual e à opinião. Na sequência, serão expostas as características essenciais desses três tipos de verdade e, logo após, a relação mantida por cada um deles com o poder político.

A categoria da verdade racional corresponde àquelas verdades produzidas pelo espírito humano, tanto científicas quanto filosóficas. Desde o século XVII, com o advento do racionalismo moderno, houve uma grande preocupação dos filósofos em conferir um caráter científico não apenas às descobertas das ciências naturais, mas também às proposições filosóficas em geral⁶. Há problemas internos na categoria da verdade racional; hoje, diferentemente do que acreditavam os racionalistas, seria muito difícil conferir ao discurso filosófico o mesmo *status* epistemológico (e, portanto, a mesma “força” de verdade) dos axiomas matemáticos e das descobertas científicas (Arendt, 1972, p. 287). Esse problema, aqui, não será analisado mais a fundo, basta a referência à verdade racional como a primeira categoria da verdade.

A segunda categoria da verdade é a da verdade factual. Como o nome sugere, ela diz respeito imediatamente aos fatos e aos eventos que correspondem ao resultado do agir humano. Se a verdade racional é a matéria-prima do ofício do filósofo e do cientista da natureza, a verdade factual é o âmbito no qual se movimentam o historiador, o cientista social e o jornalista. São os fatos, puramente, o que tem importância aqui. As descobertas científicas, as teorias e os discursos filosóficos podem estar baseados neles, podem ter sido desencadeados por eles,

político, as diferentes opiniões a respeito dos valores fundamentais da organização social devem ser igualmente levadas em consideração. O regime democrático desconhece o monopólio da verdade; ainda que ele funcione com base no princípio majoritário, as opiniões da minoria são tão válidas quanto as da maioria, e podem eventualmente prevalecer caso a minoria se converta em maioria (Kelsen, 2006a, p. 282-284; Kelsen, 2006b, p. 226-227).

- 6 Nesse sentido, é digno de nota que o *Discurso do Método* foi concebido por Descartes como um prefácio aos volumes por ele escritos sobre dióptrica, meteoros e – o mais célebre dos três – geometria; o método cartesiano é resultado inconfundível do interesse do filósofo francês pela matemática. A *Ética* de Spinoza, por sua vez, igualmente se encontra imbuída do modo de pensar geométrico, com a dedução inflexível de proposições a partir de determinados axiomas. Leibniz não destoa dessa tendência, na medida em que, além de ter sido um notável matemático, erigiu sua metafísica sobre a base dos progressos científicos do seu tempo (Russell, 2017, p. 254-267). Talvez, porém, o melhor exemplo, entre os filósofos racionalistas, da aplicação do método científico a todas as áreas do pensamento humano seja o de Christian Wolff, que costumava referir-se a suas obras sobre ética, política e outros temas propriamente filosóficos como ciência. Seu portentoso livro sobre o direito internacional, apenas para exemplificar, leva o título *O Direito das Gentes: Tratado de Acordo com o Método Científico*, em cuja introdução afirma Wolff sobre o método: “Nós admitimos como verdadeiro apenas aquilo que é inferido como consequência necessária a partir de conclusões prévias, mas não inventamos princípios dúbios, de modo a enganar aqueles dotados de fraco intelecto, a quem não é permitido enxergar muito longe” (Wolff, 2017, p. 10).

mas essa concordância é meramente contingente; quando uma verdade factual é absorvida por uma verdade racional, ela perde, de certa forma, a sua existência pura no mundo dos fatos (Arendt, 1972, p. 287-288).

A terceira categoria – que, do ponto de vista da sua solidez enquanto verdade, é a mais frágil de todas, embora seja também a mais importante politicamente – é a da opinião. São intensas as discussões filosóficas relativamente ao *status* de verdade da opinião, em razão, sobretudo, do seu viés essencialmente subjetivo. Porém, na sua definição mais simples, a de interpretação dos fatos, a opinião encerra ao menos uma pretensão de verdade. E, em última análise, essa pretensão de verdade é o que permite que a opinião seja tão relevante do ponto de vista político (Arendt, 1972, p. 289-290).

Estabelecidas essas definições, é necessário esmiuçar a relação de cada uma dessas categorias da verdade com o poder. A verdade racional pode, sem dúvida, representar um determinado tipo de ameaça ao poder político: não é preciso um grande esforço de pesquisa histórica para encontrar exemplos de cientistas e filósofos que foram perseguidos porque o seu trabalho contrariou fortemente algum interesse dominante. Todavia, a filosofia e a ciência têm uma força que não pode ser subestimada. É lícito pensar que o progresso humano nessas áreas possa ser atrasado pelo poder; porém, que esse progresso seja impedido de uma vez por todas é praticamente impossível. A busca da verdade racional é um anseio permanente do ser humano, até mesmo de um ponto de vista existencial. A história mostra que, muitas vezes, o poder consegue criar condições extremamente difíceis a essa busca, mas não mais do que isso. Ele esbarra no muro intransponível da liberdade do espírito humano (Arendt, 1972, p. 286-289).

Algo totalmente diferente ocorre com a verdade factual. Certo é que a existência física do portador de uma ideia pode ser violentamente suprimida, mas essa supressão, no mais das vezes, não significa outra coisa senão o aumento generalizado do interesse pela ideia defendida por ele. Descobertas científicas também são assim: é possível que o poder consiga eliminar a pessoa que a fez, mas deter, definitivamente, a marcha do progresso científico é uma tarefa muito grande para ele. É necessário reconhecer que “a dominação [...], quando ataca a verdade racional, como que exorbita seu domínio, ao passo que combate em seu próprio terreno ao falsificar ou negar fatos mentirosamente” (Arendt, 1972, p. 287). Sobre a verdade factual e o seu conteúdo, o poder tem uma capacidade destrutiva da qual não dispõe em relação à verdade racional. Fatos e eventos, uma vez escondidos ou dissimulados a tal ponto que não se possa mais reconhecê-los, dificilmente poderão ser trazidos à luz outra vez (Arendt, 1972, p. 287-288).

Há um abismo quase intransponível entre a verdade racional e a opinião. Na antiguidade grega, a mera opinião era considerada o exato oposto da verdade racional. A opinião residia no mundo prosaico do cidadão que se ocupava dos assuntos cotidianos, sempre cambiantes; e a verdade racional, no modo de vida do filósofo, que se ocupava das coisas permanentes, de tal modo que lhe era possível derivar os princípios aplicáveis ao tratamento dos assuntos humanos. A verdade racional situava-se no campo da filosofia, ou seja, no da solidez do raciocínio voltado à busca da verdade; a opinião, por sua vez, transitava pelo campo da retórica, no qual o político, longe de buscar a verdade, procurava simplesmente persuadir a multidão (Arendt, 1972, p. 289-290).

Na modernidade, com o advento da democracia de massas, a opinião adquiriu uma dignidade que nunca tivera até então. É sobre a opinião majoritária dos cidadãos que repousa o próprio funcionamento da democracia. Nesse sentido, o antigo antagonismo entre a verdade racional e a opinião foi consideravelmente atenuado; confinou-se a verdade racional a um âmbito específico, não político, e a opinião pôde, de um modo geral, desvencilhar-se dela (Arendt, 1972, p. 292-293).

Muito mais complexa, porém, permaneceu a relação entre a opinião e a verdade factual. Essa última diz respeito, inúmeras vezes, a problemas de imediata relevância política. E, na medida em que a verdade factual pode contrariar determinados interesses, é relativamente fácil apagar a linha divisória que a separa da opinião. Fatos são, por sua própria natureza, subjacentes às opiniões, e elas podem fazer o que quiserem com as respectivas decorrências; podem divergir amplamente na interpretação de um mesmo fato e, ainda assim, conservar a verdade factual (Arendt, 1972, p. 293-295). Existe, inequivocamente, o direito à opinião, mas não o direito aos fatos a ela subjacentes. Uma opinião fundada em um fato inexistente é tão mentirosa quanto a própria negação do fato. Em última análise, a liberdade de opinião depende da garantia da veracidade da informação factual; do contrário, ela não passa de um embuste (Arendt, 1972, p. 295).

Há quem defenda que, independentemente da interpretação, os fatos não existem. Essa é uma das formas mais comuns de suprimir a barreira entre o fato e a opinião. Não é lícito àquele que se ocupa dos fatos que os manipule e os distorça ao seu bel-prazer. Embora seja inerente ao ofício do historiador a necessidade de agrupamento dos fatos em uma cadeia de causa e consequência que faça ao menos algum sentido, ele não pode dispor dos próprios fatos. Arendt ilustra isso com um exemplo: é perfeitamente possível discutir quais foram as causas da Primeira Guerra Mundial, mas não se pode discutir o fato de que, em agosto de 1914, o Império Alemão invadiu a Bélgica (Arendt, 1972, p. 296).

Uma das características da verdade está no seu caráter coercitivo. Ela não se importa com as aspirações ou com os interesses de quem quer que seja; paira, assim, em uma espécie de “Olimpo” que fica além da opinião ou do consentimento, fora do âmbito político. Como tal, ela tem um certo viés tirânico: exige ser reconhecida sem qualquer tipo de contestação ou debate (Arendt, 1972, p. 297-299). No caso da verdade factual, esse caráter coercitivo alia-se a outra característica: a sua aleatoriedade. Os fatos, muitas vezes, não têm uma razão específica, eles simplesmente acontecem⁷. Essa contingência quase ilimitada dos fatos foi, durante muito tempo, causa de perplexidade e aborrecimento entre os filósofos. Hegel, por exemplo, forjou a ideia do espírito absoluto, desenvolvido dialeticamente, para tentar fazer frente à imprevisibilidade dos fatos em sua filosofia da história⁸

7 Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt ilustra essa característica dos fatos por meio do descompasso entre a questão judaica e o antissemitismo na Europa do final do século XIX e início do século XX – fenômenos, ao menos à primeira vista, de importância secundária naquele contexto – e a magnitude do impacto que tiveram com o surgimento do nacional-socialismo e a eclosão da Segunda Guerra Mundial: “Muitos ainda julgam que a ideologia nazista girou em torno do antissemitismo por acaso, e que desse acaso nasceu a política que inflexivelmente visou a perseguir e, finalmente, exterminar os judeus. O horror do mundo diante do resultado derradeiro, e, mais ainda, diante do seu efeito, constituído pelos sobreviventes sem lar e sem raízes, deu à ‘questão judaica’ a proeminência que ela passou a ocupar na vida política diária. O que os nazistas apresentaram como sua principal descoberta – o papel dos judeus na política mundial – e o que propagavam como principal alvo – a perseguição dos judeus no mundo inteiro – foi considerado pela opinião pública mero pretexto, interessante truque demagógico para conquistar as massas. É bem compreensível que não se tenha levado a sério o que os próprios nazistas diziam. Provavelmente não existe aspecto da história contemporânea mais irritante e mais mistificador do que o fato de, entre tantas questões políticas vitais, ter cabido ao problema judaico, aparentemente insignificante e sem importância, a duvidosa honra de pôr em movimento toda uma máquina infernal. Tais discrepâncias entre a causa e o efeito constituem ultraje ao bom senso a tal ponto que as tentativas de explicar o antissemitismo parecem forçadas com o fito de salvar o equilíbrio mental dos que mantêm o senso de proporção e a esperança de conservar o juízo” (Arendt, 2012, p. 25).

8 Veja-se, nesse sentido, a seguinte passagem do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, em que Hegel deixa claro o objetivo de sua investigação: “A verdadeira figura, em que a verdade existe, só pode ser o seu sistema científico. Colaborar para que a filosofia se aproxime da forma da ciência – da meta em que deixe de chamar-se amor ao saber para ser saber efetivo – é isso o que me proponho. Reside na natureza do saber a necessidade interior de que seja ciência, e somente a exposição da própria filosofia será uma explicação satisfatória a respeito. Porém, a necessidade exterior é idêntica à necessidade interior – desde que concebida de modo universal e prescindindo da contingência da pessoa e das motivações individuais – e consiste na figura sob a qual uma época representa o ser-aí de seus momentos. Portanto, a única justificação verdadeira das tentativas, que visam a esse fim, seria mostrar que chegou o tempo de elevar a filosofia à condição de ciência, pois, ao demonstrar sua necessidade, estaria ao mesmo tempo realizando sua meta” (Hegel, 2024, p. 19). E, mais adiante, é dito: “A ciência apresenta esse movimento de formação cultural em sua atualização e necessidade, como também apresenta em sua configuração o que já desceu ao nível de momento e propriedade do espírito. A meta final desse movimento é a intuição espiritual do que é o saber. A impaciência exige o impossível, ou seja, a obtenção do fim sem os meios. De um lado, há que suportar as longas distâncias desse caminho, porque cada momento é necessário. De outro, há que demorar-se em cada momento, pois cada um deles é uma figura individual completa, e assim cada momento só é considerado absolutamente enquanto sua determinidade for vista como todo ou concreto, ou o todo [for visto] na peculiaridade dessa determinação. A substância

(Arendt, 1972, p. 300-301). Desse modo, segunda a autora:

A falsidade deliberada lida com fatos contingentes, ou seja, com assuntos que não guardam nenhuma verdade inerente neles mesmos, nenhuma necessidade de serem como são. Verdades factuais nunca são forçosamente verdadeiras. O historiador sabe quão vulnerável é toda a tessitura de fatos na qual passamos nossa vida cotidiana: ela está sempre sob o perigo de ser perfurada por mentiras simples ou despedaçada pela mentira organizada de grupos, nações ou classes, ou negada e distorcida, muitas vezes cuidadosamente encoberta com resmas falsidades ou simplesmente deixada de lado até cair no esquecimento. Fatos precisam de testemunho para serem lembrados e de testemunhas confiáveis para serem estabelecidos a fim de encontrarem uma morada segura no domínio dos assuntos humanos. Disso se segue que nenhuma afirmação factual pode ser indubitável – tão segura e protegida contra ataques quanto, por exemplo, a afirmação de que dois e dois são quatro (Arendt, 2024, p. 10).

É justamente essa característica da verdade factual que possibilita que ela, com frequência, seja desacreditada em nome da opinião. O mentiroso que age politicamente pode, com relativa facilidade, negar a existência de um fato ou distorcê-lo a tal ponto que ele se torne irreconhecível; e se essa estratégia de persuasão não funcionar, ele ainda pode invocar o direito constitucionalmente garantido à liberdade de opinião e de expressão. Esse mentiroso não precisa ter preocupação alguma com a verdade factual: seu objetivo não é o de explicar o mundo tal como ele se apresenta, mas o de transformá-lo de acordo com o seu interesse, seja dele em particular, seja do grupo ao qual pertence. Assim, “ele diz o que não é por desejar que as coisas sejam diferentes daquilo que são – isto é, ele quer transformar o mundo” (Arendt, 1972, p. 309-310).

Com isso, o impulso pela transformação da realidade, tão característico do agir político, é unido à misteriosa capacidade do ser humano de falsear deliberadamente os fatos. A possibilidade de afirmar “A” como verdade quando aquele que afirma sabe ser verdade “não A” é um dos grandes enigmas do nosso comportamento enquanto espécie, e isso a tal ponto que Arendt afirma ser a capacidade de mentir, não a de dizer a verdade, uma das provas mais contundentes da liberdade humana (Arendt, 1972, p. 310):

[...] diferentemente do cientista natural, que lida com temas que, seja qual for sua origem, não são feitos pelo ser humano ou promulgados pelo ser humano, e que, portanto, podem ser observados, compreendidos e finalmente até mesmo modificados apenas pela mais meticulosa lealdade à realidade factual e dada, o historiador, assim como o político, lida com

do indivíduo, o próprio espírito do mundo, teve a paciência de percorrer essas formas na longa extensão do tempo e de empreender o gigantesco trabalho da história mundial, plasmando nela, em cada forma, na medida de sua capacidade, a totalidade de seu conteúdo; e nem poderia o espírito do mundo com menor trabalho obter a consciência sobre si mesmo” (Hegel, 2024, p. 41).

assuntos humanos que devem sua existência à capacidade do ser humano para a ação, e isso significa a relativa liberdade do ser humano em relação às coisas como elas são. Seres humanos que agem, na medida em que se sentem mestres de seu próprio futuro, serão sempre tentados a se fazerem mestres também do passado. Enquanto eles têm o apetite pela ação e estão também apaixonados pelas teorias, dificilmente terão a paciência do cientista natural para esperar até as teorias e as explanações hipotéticas serem verificadas ou negadas pelos fatos. Em vez disso, ficarão tentados a encaixar sua realidade – que, afinal, foi feita pelo ser humano, para começo de conversa, e, portanto, poderia ter sido de outra forma – em sua teoria, livrando-se assim mentalmente de sua desconcertante contingência. (Arendt, 2024, p. 14-15).

É um fato incontestável que a falsidade deliberada, assim como a ocultação de informações cruciais (os chamados *arcana imperii*, os “mistérios do governo”), figuram há muito tempo entre os meios de ação política. O que de fato causa perplexidade é a pouca atenção dispensada a esse tema na tradição do pensamento político e filosófico (Arendt, 2024, p. 08-09).

A ação humana, ainda que voltada a iniciar algo novo, nunca parte de um marco zero, ela pressupõe invariavelmente algo anterior, que deve ser alterado, removido ou destruído. Isso, por sua vez, exige a capacidade humana de imaginação: é necessário que aquele que age seja capaz de desvincular-se mentalmente de sua própria realidade física e, nisso, vislumbrar como ela poderia ser diferente do que é. A habilidade de mentir, enquanto negação deliberada da verdade factual, e a habilidade de agir, enquanto disposição para mudar a realidade, têm na imaginação a sua origem comum, estão interconectadas. Não se pode, portanto, abordar por um ângulo excessivamente moralista o problema da mentira na política. O fato de que ela tenha criado raízes nesse solo não decorre de uma espécie de “pecado original”, e a pura e simples indignação moral certamente não bastará para erradicá-la (Arendt, 2024, p. 9-10).

Além disso, aquele que se preocupa com a verdade factual, quando se dispõe a agir politicamente, encontra uma desvantagem decisiva em relação ao mentiroso. Os fatos sempre encerram um elemento caótico de contingência e imprevisibilidade. Expô-los como são é muitas vezes difícil e pode produzir um discurso desconexo. Por sua vez, o mentiroso, ao manipular os fatos, pode muito bem escolher aqueles que se ajustam melhor ao seu discurso, negando ou distorcendo os demais e, com isso, simplificando a realidade de modo a tornar a sua assimilação mais fácil pelo ouvinte. Esse poder de simplificação da realidade é uma arma que o contador da verdade factual evidentemente não possui (Arendt, 1972, p. 310-311).

Em última análise, os fatos, em razão de sua contingência, poderiam realmente ter ocorrido como os narra o mentiroso. Sabendo ele de antemão o que o público

quer ouvir, basta que empreste ao seu discurso um mínimo de verossimilhança para convencê-lo. Frequentemente, todavia, esse tipo de ação esbarra em limitações impostas pela própria realidade⁹. Não existe substituto para ela; até mesmo a teia de mentiras tecida pelos regimes totalitários é insuficiente para sustentar o engano duradouro. O que esses regimes conseguem é, no máximo, empregar a violência e o terror a tal ponto que o público ao qual as mentiras são endereçadas passe a considerar indiferentemente a distinção entre verdade e falsidade. Quando a própria sobrevivência do destinatário da mentira está em risco, pode não lhe restar outra saída a não ser a de agir como se acreditasse nela (Arendt, 2024, p. 10-11).

Certo é que a repulsa pela verdade se revela de modo mais pronunciado nos regimes totalitários e nas ditaduras de partido único. São bastante conhecidas as tentativas do regime stalinista de alterar e suprimir determinados fatos da história da União Soviética. Verificou-se à época um esforço gigantesco de adulteração das fontes de informação a respeito de fatos tidos como inconvenientes pelo regime. Contudo, o perigo de apagamento e de manipulação de fatos contrários a determinados interesses está presente também na democracia. No caso dela, o risco não se encontra tanto na necessidade de manutenção do regime, mas na atuação de indivíduos e de grupos que se escondem atrás dos direitos constitucionalmente garantidos para solapar as próprias bases da democracia (Arendt, 1972, p. 311-313).

E, nesse conflito entre a verdade e o poder, há duas instituições que se encontram em uma posição particularmente vulnerável: o poder judiciário e a universidade. Tanto o judiciário quanto a universidade são capazes de influenciar o âmbito político. Eles, porém, são instâncias não políticas, nas quais a verdade prevalece (ou, ao menos, deve prevalecer). A administração da justiça pressupõe a busca da verdade em cada caso submetido à apreciação judicial, o que, por sua vez, exige uma série de garantias à magistratura, entre as quais a da independência do juiz em relação ao poder político. As universidades, da mesma forma, têm a sua vocação na busca da verdade; e a simples existência de uma instituição como essa já representa um anteparo ao poder. É perfeitamente compreensível, portanto, que tanto o poder judiciário quanto as universidades estejam entre os alvos preferenciais dos ataques políticos (Arendt, 1972, p. 321-322):

9 Em síntese: “A verdade não é uma categoria política, os homens que dizem mentiras são homens de ação, os que dizem a verdade, não. Mas a verdade, mesmo não sendo da ordem da política, se mostra como importante para ela. A verdade aparece como algo que não pode ser demovido pela persuasão, seja a verdade factual, seja a verdade filosófica, ambas são um sinônimo de estabilidade. A primeira torna necessário algo que em sua natureza era contingente, os fatos, a segunda diz o que algo é e como é, independente das posições diversas de visão” (Pereira, 2014, p. 200-201).

Verdades bem desagradáveis têm saído das universidades, e sentenças bem indesejáveis muitas vezes têm sido emitidas de um tribunal; essas instituições, como outros refúgios da verdade, permaneceram expostas a todos os perigos provenientes do poderio político e social. Todavia, as probabilidades de que a verdade prevaleça em público são, naturalmente, aumentadas em grande escala pela mera existência de tais lugares e pela organização de estudiosos independentes, supostamente desinteressados, a eles associados. Dificilmente se pode negar que, ao menos em países governados constitucionalmente, o domínio político tem reconhecido, mesmo em caso de conflito, seu interesse na existência de homens e instituições sobre os quais ele não detenha nenhum poder (Arendt, 1972, p. 322).

Em adição a isso, a imprensa livre desempenha um papel fundamental contra as mentiras do poder. Sua função – que, naturalmente, só pode ser desempenhada a contento se, e na medida em que, ela se mantiver infensa às ingerências de qualquer governo – é tão importante na formação da opinião pública que ela pode ser chamada de “quarto poder”. Quando essa função é exercida com a necessária independência, ela serve como garantia do direito à informação factual não manipulada, pressuposto da liberdade de opinião (Arendt, 2024, p. 40-41).

Nada disso, porém, subtrai à política a sua dignidade. O conflito entre a verdade e o poder ocorre, de certa forma, no submundo da política. Arendt sublinha que a essência da vida política não está nisso. Ela envolve ação conjunta, descoberta de identidades e um esforço sincero de cada um para a transformação do mundo. O âmbito político, ainda assim, não é ilimitado, ele esbarra naquelas coisas que o ser humano não pode alterar à sua vontade¹⁰. E a política será tanto mais edificante e íntegra quanto maior for o respeito que ela demonstrar pelas próprias limitações, ou seja, quanto maior for a deferência à verdade, sem a qual nenhuma organização política tem razão de existir (Arendt, 1972, p. 323-325).

10 Geraldo Adriano Emery Pereira identifica essa proposição de Arendt a um ato de resistência, ou seja, à demarcação dos limites na disputa pela realidade: “Aceitar a contingência da vida política coloca a verdade no plano da fragilidade e da resistência. Banir a contingência implica uma verdade total, normativa, cabendo afirmar a metáfora da “tirania da verdade”. No ensaio “Verdade e política”, Arendt pergunta quando na política devemos dizer a verdade. Creio que a pergunta merece uma rearticulação: quando, na política, devemos retomar a tensão entre verdade e opinião? Creio que é quando, por fidelidade aos fatos e à realidade, politicamente julgarmos ser necessário resistir. Nesse caso, a verdade atua politicamente como resistência e não como normatização. Nesse contexto, parece ganhar força a figura das testemunhas e dos registros acerca dos fatos e, principalmente, a veracidade como um liame importante no viver politicamente juntos. [...] Quando o registro dos fatos narrados é ameaçado pelas situações em que a mentira organizada avança sobre a realidade, Arendt parece transpor o abismo da relação entre a verdade e a política. Nessa situação, ela reivindica a força de resistência da verdade dos fatos. A frágil coerção da verdade dos fatos, que se limita às testemunhas, atua politicamente, não como normatizadora, mas como resistência frente aos riscos e ameaças de manipulação da realidade” (Pereira, 2017, p. 169-170).

A atualidade do pensamento de Hannah Arendt acerca da relação entre política e verdade em um contexto de *fake news*

Bastaria uma ou outra adaptação para que as reflexões de Hannah Arendt acerca da relação entre política e verdade pudessem ter sido escritas hoje. Isso é tanto mais impactante quando se considera que ela não viveu a revolução digital. Em nossa era, o problema não reside na escassez, mas na sobrecarga de informações. A evolução tecnológica trouxe a possibilidade de disseminação de informações em enorme velocidade, sejam elas verdadeiras ou falsas. O problema das *fake news* não é outra coisa senão um efeito colateral da facilidade de difusão de informações¹¹.

Não deixa de ser paradoxal como a facilidade de acesso à informação e ao conhecimento pôs em marcha toda a sorte de desinformação e de ignorância deliberada. Um exemplo contundente pode ser encontrado no “terraplanismo”: o que os defensores da ‘Terra Plana’ fazem, em última análise, é privar a forma da Terra do seu caráter de verdade científica (e, nesse caso específico, de uma verdade científica já consolidada há muitos séculos), de uma verdade racional, portanto. Com isso, rebaixam essa verdade racional a uma pura e simples questão de opinião pessoal; é como se a forma da Terra fosse determinada por uma intuição subjetiva, não por dados objetivamente verificáveis da realidade. É difícil dizer se os defensores da ‘Terra Plana’ realmente acreditam no que estão afirmando, mas isso pouco ou nada importa. O mais preocupante é o método que utilizam: a tentativa de transformar a verdade racional em mera questão de opinião. Do ponto de vista político, o “terraplanismo” é relativamente inofensivo; o problema real surge quando esse método de supressão da verdade racional é aplicado a questões científicas que podem repercutir politicamente. O negacionismo em relação às mudanças climáticas é, sem dúvida, o melhor exemplo disso.

Sendo possível degradar a verdade racional à mera opinião, obviamente é muito mais fácil fazer a mesma coisa com a verdade factual. O alcance – no sentido de capilaridade – da comunicação digital, somado à criatividade

11 A propósito: “para Arendt o que afeta diretamente a durabilidade das coisas é a velha alienação do mundo [...]. A crescente virtualização do mundo que vivenciamos atualmente talvez venha ao encontro desta conjectura, uma vez que parece bastante pertinente pensarmos este desenvolvimento em termos de substituição do mundo dado pelo mundo fabricado. Neste mundo inteiramente artificial, a insegurança da realidade é quase completamente substituída pela segurança da tela, completamente manipulável em função de nossos gostos, medos, valores etc. A enorme variedade de fenômenos oferecida pelo mundo tem sido filtrada e homogeneizada pelas telas e pelas imagens que aí se encaixam. Descoladas do mundo, estas imagens não precisam mais guardar relações com a verdade e são capazes de produzir a veracidade que lhes é necessária” (Dias, 2019, p. 235).

quase infinita do ser humano para inventar disparates, pode gerar um nível de desinformação suficientemente grande a ponto de influir sobre decisões políticas de vital importância¹². A opinião, como visto, pode ser entendida como uma forma rudimentar de verdade; isso, porém, só vale para a opinião formulada com base na verdade factual. Se os fatos sobre os quais essa opinião se baseia forem falsos, a opinião também será falsa.

Ilustra bem esse ponto a série de teorias da conspiração reunidas sob a curiosa designação de “globalismo”. É inegável que existem indivíduos e famílias que dispõem de imenso poder econômico e político; sabe-se igualmente que muitos desses indivíduos integram sociedades secretas (algumas, diga-se de passagem, nem tão “secretas” assim). Porém, a afirmação de que essas sociedades secretas de indivíduos poderosos funcionam como uma espécie de “governo mundial” paralelo aos Estados e às organizações internacionais, impondo à humanidade uma agenda política nefasta (cujo conteúdo varia ao sabor dos humores do teórico da conspiração que o enuncia), não é apenas uma especulação pouco verossímil: ela se aproxima perigosamente das mentiras que serviram de sustentação aos regimes totalitários¹³.

Um exemplo histórico desse tipo de “manipulação paranoica” dos fatos pode ser encontrado nos famigerados “Protocolos dos Sábios de Sião”, mencionados por Arendt como peça central da propaganda nacional-socialista, que supostamente revelariam uma conspiração global, de caráter antinacionalista e baseada em antigas superstições, com o objetivo de dominação total do mundo pelos judeus (Arendt, 2012, p. 493-494). O problema, em última análise, não é tanto a fraude em si, mas o fato de que, uma vez utilizada como propaganda política, há um grande número de pessoas – certamente suscetíveis ao apelo emocional inerente às teorias

12 Acerca do papel das *fake news* na eleição presidencial brasileira de 2018, veja-se Dias, 2024, p. 179-191. O mencionado autor narra com precisão os fatos que influíram sobre o processo eleitoral, especialmente o declínio dos meios tradicionais de comunicação como formadores da opinião pública a respeito dos candidatos e a ocupação desse espaço por plataformas digitais e aplicativos de mensagens, bem como a estratégia de desinformação em massa que impulsionou um nome específico – que acabou sendo eleito, não obstante sua candidatura fosse motivo de pilhéria ao início da campanha.

13 Saliente-se que, em tempos recentes, o combate ao “globalismo” foi elevado à categoria de diretriz para a atuação do Brasil na arena internacional. Em discurso realizado na cidade de Washington no ano de 2019, o então Ministro das Relações Exteriores, após tecer verborrágicos elogios aos presidentes do Brasil e dos Estados Unidos à época, descreveu o “globalismo” como “o amálgama da economia globalizada com o marxismo cultural infiltrado nas instituições”, ou seja, “a globalização econômica sequestrada pelo marxismo cultural”, e fez alusão a três mecanismos dessa ideologia: o “climatismo” (a preocupação com as mudanças climáticas), a “ideologia de gênero” e o “ódio à própria nação” (a demanda por um mundo sem fronteiras). Segundo o chanceler do Brasil, o “pacto globalista”, elemento da “ideologia esquerdista”, deveria ser destruído em nome da dignidade humana, “para a recuperação do ser humano em sua plenitude” (FUNAG, 2021).

da conspiração – que está disposta a acreditar nessa fraude (Arendt, 2012, p. 30).

Evidentemente, as *fake news* podem ser utilizadas indiferentemente como arma por qualquer corrente ou grupo político. É inegável, no entanto, que essa estratégia de desinformação vem sendo utilizada com grande eficiência pelas correntes identificadas com a extrema-direita. Esse é um conceito muito discutido no âmbito da teoria política: sem adentrá-la em profundidade, será adotada aqui a lição de Norberto Bobbio que, em sua obra clássica sobre o tema, reforça a importância da distinção entre direita e esquerda e propõe como critério para a identificação de cada corrente a diferença de postura diante da ideia de igualdade – cuja defesa é muito mais pronunciada na esquerda do que na direita¹⁴.

Acerca disso, Bobbio assinala que o critério por ele utilizado para distinguir a direita da esquerda, qual seja, a maior importância conferida por essa última à igualdade, não é uma opinião sua, mas uma ideia profundamente enraizada no pensamento político em geral. O empenho político pela eliminação (ou, ao menos, pela redução) das desigualdades sociais representa um ideal que atravessa todos os movimentos de esquerda ao longo da história. Outros critérios de distinção geralmente defendidos são, segundo ele, muito menos consistentes: por exemplo, o de que o traço característico da esquerda, a afastá-la da direita, seria o da não violência. Quanto a isso, Bobbio sustenta que a renúncia ao uso da violência no âmbito político é a característica essencial da democracia, com seu procedimento de decisão baseado em deliberação e tomada de decisões por maioria. A democracia como tal não é de direita nem de esquerda; ao lado de uma esquerda democrática, existe também uma direita democrática. Os adversários da democracia estão apenas nos extremos dessas correntes: a extrema-esquerda e a extrema-direita (Bobbio, 1995, p. 16-24).

Enveredando por caminho semelhante, há autores que sustentam que a essência da esquerda seria a defesa da liberdade, não a da igualdade. Pode-se facilmente reconduzir essa ideia às lutas de libertação contra o fascismo, que representaram como nenhuma outra a aspiração dos movimentos de esquerda pelo

14 Segundo Bobbio, eventos como a queda do Muro de Berlim e o colapso da União Soviética em nada afetaram a relevância política da díade direita/esquerda, apesar das críticas dirigidas ao suposto anacronismo dessa distinção. Direita e esquerda são ideias tão arraigadas que a própria compreensão do agir na esfera política parece delas depender; correspondem, em última análise, a categorias políticas universais. É ilustrativo nesse sentido o fato de que a primeira pergunta que se faz a respeito de um político ou de uma iniciativa legislativa é se correspondem à direita ou à esquerda. Sem dúvida, tais termos podem ser de uma considerável vagueza de sentido. No entanto, um sentido mínimo, intersubjetivamente compartilhado, eles certamente possuem. Se a distinção fosse suprimida, a política como um todo teria de ser repensada. Os próprios partidos de maior representatividade no parlamento vangloriam-se, cada qual com suas razões, de pertencer à esquerda ou à direita, conforme o caso (Bobbio, 1995, p. 09-15).

ideal da liberdade. Contra isso, entretanto, Bobbio salienta que a luta antifascista não foi propriamente uma luta apenas por liberdade, mas também pelo fim de um regime despótico fundado na mais absoluta desigualdade entre opressores e oprimidos. Além disso, a resistência antifascista não foi um movimento exclusivamente de esquerda; liberdade e igualdade confundiam-se nas aspirações daqueles que combatiam o fascismo. Pela mesma razão, a afirmação, muito difundida, de que a direita seria mais “libertária” que a esquerda é problemática: as doutrinas e movimentos pela liberdade existem tanto na esquerda quanto na direita. Do ponto de vista político, o ideal da liberdade encontra sua expressão na democracia, e a defesa do procedimento democrático é característica comum à esquerda e à direita, exceção feita aos extremistas de ambos os lados¹⁵ (Bobbio, 1995, p. 19-20).

Partindo dessas premissas, Bobbio propõe a divisão do espectro político em quatro partes: na extrema-esquerda, os movimentos simultaneamente igualitários e autoritários; na centro-esquerda, os movimentos igualitários e libertários, cujo exemplo mais conspícuo é a social-democracia; na centro-direita, os movimentos libertários e não igualitários, com destaque para o conservadorismo e o liberalismo clássico; e, na extrema-direita, os movimentos não igualitários e autoritários, como os do fascismo e do nacional-socialismo (Bobbio, 1995, p. 118-119).

No que tange especificamente à extrema-direita contemporânea, não há

15 Bobbio ressalva que dizer que a direita é mais propensa à desigualdade não implica necessariamente um juízo de valor desfavorável a ela e favorável à esquerda. A direita, na verdade, entende as desigualdades como não sendo passíveis de eliminação – ou, o que para ela é ainda pior, como passíveis de eliminação somente com a supressão da liberdade. É importante assinalar, nesse sentido, que existem tanto desigualdades sociais quanto desigualdades naturais, muitas vezes sendo difícil distinguir umas das outras. As desigualdades naturais podem ser, no máximo, corrigidas, mas nunca totalmente eliminadas. As desigualdades sociais, em tese, poderiam ser totalmente eliminadas, mas é uma tarefa extraordinariamente árdua estabelecer as bases sobre as quais uma sociedade assim deveria estar fundada. Quando se diz que a esquerda é mais igualitária que a direita, o que se afirma, no fundo, é que ela é mais propensa a combater essas desigualdades, embora sem a ilusão de eliminá-las completamente. Seres humanos são necessariamente iguais em certos aspectos e desiguais em outros, e tanto a igualdade quanto a desigualdade entre eles podem ser demonstradas por dados empíricos inquestionáveis, a depender do ângulo pelo qual a realidade humana é considerada. Pode-se dar maior ênfase, nessa observação, à igualdade ou à desigualdade, e é justamente isso que caracteriza as duas posições políticas fundamentais: a esquerda considera que os homens são mais iguais que desiguais; a direita, que são mais desiguais que iguais. Da mesma forma, a esquerda costuma enfatizar as desigualdades sociais, enquanto a direita é propensa a ampliar o alcance das desigualdades naturais. Uma desigualdade específica que, de um ponto de vista de esquerda, seja entendida como social, ou seja, produto de construção humana, pode ser vista, através do prisma da direita, como natural. Durante muito tempo, a desigualdade entre homem e mulher foi considerada natural; apenas com o advento do movimento feminista começou-se a encarar essa desigualdade como social. Não se trata de uma questão meramente teórica, pois, ao menos em princípio, desigualdades sociais são mais fáceis de desfazer do que aquelas impostas pela natureza (Bobbio, 1995, p. 95-106).

dúvidas de que ela herdou dos regimes totalitários do século XX os pendores inigualitários e antidemocráticos a que Bobbio faz alusão. À primeira vista, poderia parecer um tanto exagerada a comparação entre o fascismo e o nacional-socialismo, por um lado, e os movimentos atuais de extrema-direita, por outro. De fato, é difícil projetar o que teria acontecido ao mundo se a Alemanha nacional-socialista tivesse vencido a Segunda Guerra e imposto sua ideologia abertamente racista e genocida em escala global; e desafia a imaginação a dimensão dos horrores que certamente viriam. Todavia, não se pode esquecer que o racismo é uma das características da extrema-direita contemporânea, apareça ele dissimulado, como no discurso anti-imigração, ou sem disfarce, como nas manifestações públicas de grupos supremacistas brancos.

Seja notado que, nos Estados Unidos da América, o movimento neonazista, a Ku Klux Klan e os supremacistas em geral são grandes adeptos – naturalmente, na medida em que lhes convém – da liberdade de expressão. Eles instrumentalizam a noção de liberdade de um modo que justifique suas agressões a indivíduos e grupos historicamente discriminados, e o fazem publicamente, sem o temor de qualquer tipo de responsabilização (Pontes; Verbicaro, 2025, p. 398). É tão lamentável quanto preocupante constatar que essa tradição norte-americana – refratária à imposição de limites mínimos à liberdade de expressão – esteja criando raízes no Brasil.

Em várias partes do mundo, e de modo especial no Brasil, as *fake news* foram recentemente incorporadas ao arsenal de armas da política. Se esse fenômeno for observado com o devido cuidado, não é difícil perceber que se trata de uma arma antidemocrática, tanto em relação ao método quanto à finalidade. Em relação ao método, ela dificulta a formação de uma opinião pública adequadamente informada, que corresponde, em última análise, a um dos pilares de sustentação da democracia; relativamente à finalidade, ela ataca não somente o adversário político, mas também as instituições democráticas, indiferentemente. A afirmação de Arendt acerca da vulnerabilidade do poder judiciário e das universidades aos ataques políticos soa quase como uma profecia quando se constata que, hoje, esses são alvos preferenciais das *fake news*¹⁶.

16 Uma das mentiras mais exasperantes nesse contexto é a de que as universidades no Brasil seriam uma espécie de reduto ideológico da esquerda. Essa afirmação, tomada em seu sentido literal, é evidentemente falsa: não é preciso muito esforço para encontrar, no âmbito das humanidades, professores e pesquisadores tanto “de direita” quanto “de esquerda”. E, mesmo que se tome essa afirmação em um sentido atenuado, como a do predomínio da esquerda nas universidades (o que já é bastante duvidoso), tal circunstância, se de fato pudesse ser verificada, não deveria causar surpresa em um país ainda em vias de desenvolvimento, com índices brutais de desigualdade social. O legado intelectual de pensadores como Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro deveria

A instauração do polêmico “inquérito das *fake news*” pelo Supremo Tribunal Federal foi uma das consequências da disseminação do uso dessa arma política no Brasil. Há, no âmbito jurídico, discussões acerca da suposta ilegalidade desse inquérito. Elas, contudo, não interessam aqui. O mais importante é pontuar que, em uma democracia funcional, o papel de garantia do cumprimento das regras do jogo democrático é do poder judiciário – da corte constitucional, especialmente. É ela que deve assegurar o respeito aos direitos fundamentais do cidadão, entre os quais o direito à participação no processo político, e nisso reside a justificativa de sua atuação do ponto de vista da democracia. Ao rechaçar investidas antidemocráticas de agentes e de grupos políticos, ela está rigorosamente cumprindo sua função (Trevisan, 2024, p. 225-226). Ataques virulentos à instituição e aos seus membros são, em última análise, ataques ao Estado de Direito – diga-se de passagem, a um Estado de Direito que, embora ainda carecedor de aperfeiçoamentos, foi duramente conquistado. Distinguem-se, por óbvio, de críticas fundamentadas e conscientes, que são inerentes à vida democrática.

É evidente que o processo democrático está longe de ser perfeito. Todavia, quando se tenta solapar a confiança nas instituições que materializam a democracia, está dado o primeiro passo em direção ao colapso do regime democrático e à sua substituição pela autocracia. Esse é um desdobramento que aqueles que minam deliberadamente a confiança nas instituições democráticas talvez possam desejar. Se, porém, forem negativamente afetados pelas consequências dos seus atos, deverão, até mesmo por coerência, arcar com elas até o final.

Considerações finais

Ao pesquisador da área da filosofia política, não é incomum constatar que questões específicas do seu tempo já foram abordadas, de forma mais ou menos próxima da sua realidade, por grandes pensadores de outras épocas. Isso, por um lado, pode parecer alentador; por outro, no entanto, revela que os mesmos problemas sempre retornam.

No que tange ao tema desenvolvido no presente estudo, o fenômeno das *fake news* na era digital conferiu ao pensamento de Hannah Arendt acerca da relação entre política e verdade uma vitalidade surpreendente. Os fatos aqui mencionados demonstram isso de modo particularmente claro. A livre atuação do cidadão na esfera pública, tão cara à concepção de democracia adotada por Arendt,

simplesmente ser apagado da história? O anti-intelectualismo, uma das principais características da extrema-direita, revela-se em toda a sua crueza aqui.

pressupõe o acesso a informações completas e verazes; do contrário, ela estará irremediavelmente prejudicada.

Espera-se que a exposição dos conceitos formulados pela filósofa judia alemã (especialmente os de verdade racional, verdade factual e opinião, bem como a relação mantida por cada um deles com o poder político) possa jogar luz sobre o debate atual, muito intenso no Brasil, em torno do problema da desinformação e de sua instrumentalização pelas *fake news*.

É fundamental que essa arma antidemocrática seja, tanto quanto possível, neutralizada. Isso, todavia, depende da criação de mecanismos jurídicos por meio dos quais se possa avaliar o que seja de fato desinformação e o que esteja inserido no campo da opinião política legítima. Trata-se de uma distinção essencial para a garantia do exercício regular da liberdade de expressão, a afastar o perigo da censura. O aprofundamento nesse ponto, contudo, implicaria a abertura de um novo tema.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Da revolução*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. Mentir na política: reflexões sobre os Documentos do Pentágono. In: *Crises da república*. Tradução de Adriana Novaes. São Paulo: Planeta do Brasil, 2024.

_____. Verdade e política. In: *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

_____. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. In: MACHIAVELLI, Niccolò. *O Príncipe*. Edição bilíngue; tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política*. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1995.

DIAS, Thiago. Arendt and the problem of disinformation. *Totalitarismus und Demokratie – Zeitschrift für Internationale Diktatur- und Freiheitsforschung*, v. 21, 2024.

_____. Modernidade e alienação do mundo em Hannah Arendt. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n. 41, jul./dez. 2019.

FUNAG – FUNDAÇÃO ALEXANDRE DE GUSMÃO. Discurso do Ministro das Relações Exteriores, Embaixador Ernesto Araújo, na Heritage Foundation – Washington, D. C. (11/09/2019). *Ministério das Relações Exteriores*, 2021. Disponível em: <<https://www.gov.br/funag/pt-br/centrais-de-conteudo/politica-externa-brasileira/discurso-do-ministro-ernesto-araujo-na-heritage-foundation>>. Acesso em: 06 jun. 2026.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Textos essenciais de Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2024.

KELSEN, Hans. Foundations of democracy (1955). In: *Verteidigung der Demokratie*. Hrsg. von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006a.

_____. Von Wesen und Wert der Demokratie (2. Auflage 1929). In: *Verteidigung der Demokratie*. Hrsg. von Matthias Jestaedt und Oliver Lepsius. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006b.

LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 1983.

_____. Da dignidade da política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1972.

MACHIAVELLI, Niccolò. *O Príncipe*. Edição bilíngue; tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora 34, 2017.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. Doxa e verdade na teoria da ação de Hannah Arendt. *Cadernos de ética e filosofia política*, v. 2, n. 25, 2014.

_____. *O problema da verdade na obra de Hannah Arendt*. 2017. 180 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

PONTES, Juliana Fonseca; VERBICARO, Loiane Prado. Wendy Brown e uma leitura crítica sobre o direito. In: PERUZZO JUNIOR, Léo; BENTO, Vivian Freitas Rezende. *Compêndio de filosofia do direito*. Curitiba: PUCPRESS, 2025.

RIBEIRO, Nádia Junqueira. Hannah Arendt e o fracasso dos direitos humanos. In: PERUZZO JUNIOR, Léo; BENTO, Vivian Freitas Rezende. *Compêndio de filosofia do direito*. Curitiba: PUCPRESS, 2025.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social: princípios de direito político*. Tradução de J. Cretella Jr. e Agnes Cretella. 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2008.

RUSSELL, Bertrand. *História do pensamento ocidental*. Tradução de Laura Alves e Aurélio Rebello. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

TREVISAN, Leonardo Simchen. *Jurisdição constitucional como representação argumentativa*. São Paulo: Dialética, 2024.

VICENTE, Tiago Soares; MARQUES, Verônica Teixeira. Reflexões sobre democracia em Hannah Arendt. *Revista de teorias da democracia e direitos políticos*, Curitiba, v. 2, n. 2, jul./dez. 2016.

WOLFF, Christian. *The Law of Nations treated according to the scientific method*. Translated by Joseph H. Drake. Indianapolis: Liberty Fund, 2017.

Emmanuel Lévinas e a prioridade da Ética: uma análise introdutória e crítica da Fenomenologia husserliana e da Ontologia heideggeriana

Etevaldo Cruz *

Recebido em abril de 2026. Aceito em maio de 2026.

Resumo: O artigo analisa a filosofia de Emmanuel Lévinas (1906-1995), focalizando sua crítica à fenomenologia husserliana e à ontologia heideggeriana destacando a centralidade da ética na relação com o Outro. A análise busca demonstrar que Lévinas busca deslocar a primazia tradicional da consciência intencional e da ontologia, propondo que a responsabilidade ética pelo Outro constitui a condição fundamental da subjetividade. Argumenta-se que a filosofia lévinasiana configura-se como uma metafenomenologia que desloca o fundamento da filosofia, tradicionalmente centrado na epistemologia e na ontologia, para o patamar da ética, onde o desejo pelo Infinito transcende a mera intencionalidade teórica. A metodologia adotada é hermenêutica, baseada na análise das obras de Lévinas, especialmente *Totalidade e Infinito* (1988) e *Descobrendo a Existência em Husserl e Heidegger* (1999). Os resultados indicam que a ética emerge da impossibilidade de totalizar o Outro, cuja alteridade absoluta impõe uma responsabilidade infinita, configurando uma nova concepção de ipseidade.

Palavras-chave: Lévinas; ética; alteridade; fenomenologia; ontologia.

Abstract: The article analyzes the philosophy of Emmanuel Lévinas (1906–1995), focusing on his critique of Husserlian phenomenology and Heideggerian ontology while highlighting the centrality of ethics in the relation to the Other. The analysis aims to demonstrate that Lévinas displaces the traditional primacy of intentional consciousness and ontology by proposing that ethical responsibility for the Other constitutes the fundamental condition of subjectivity. It is argued that Lévinas' philosophy is itself a metaphenomenology that shifts the foundation of philosophy, traditionally centered on epistemology and ontology, to the level of ethics, where desire for the Infinite transcends mere theoretical intentionality. The adopted methodology is hermeneutical, grounded in the analysis of Lévinas' works, particularly *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (1988) and *Discovering Existence with Husserl and Heidegger* (1999). The results indicate that ethics emerges from the impossibility of totalizing the Other, whose absolute alterity imposes an infinite responsibility, thereby establishing a new conception of ipseity.

Keywords: Levinas; ethics; alterity; phenomenology; ontology.

* Graduado em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (UCSal). Mestre e Doutor em Cultura e Sociedade pelo Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: theo zurc2014@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6347-0411>.

Introdução

A filosofia de Emmanuel Lévinas propõe uma verdadeira revolução copernicana ao afirmar que a ética precede a ontologia, situando a responsabilidade pelo Outro como fundamento último da subjetividade. Este artigo tem o propósito de analisar criticamente a construção desse pensamento, fundamentado em sua formação fenomenológica e na crítica à tradição filosófica ocidental, representada principalmente por Husserl e Heidegger.

A problemática central reside na inversão dos papéis convencionais: não é o ego que constitui o Outro, mas o Outro que interpela o ego, questionando sua totalidade existencial. A hipótese levantada é a de que Lévinas desenvolve um pensamento que, embora aproveite os métodos de seus mestres, transcende-os ao situar a relação ética com o Outro como evento originário que funda o sentido.

A relevância do tema está nos debates sobre justiça, responsabilidade e humanismo. A estrutura do trabalho compreende: inicialmente, uma análise da crítica à consciência intencional husserliana; em seguida, uma avaliação da crítica à ontologia fundamental heideggeriana. Este estudo configura-se como desdobramento de pesquisa anterior do próprio autor, na qual já se investigava a centralidade da ética na filosofia lévinasiana em diálogo com a tradição fenomenológica (Cruz, 2004).

A metodologia adotada é de natureza hermenêutica e qualitativa, fundamentada na leitura e interpretação crítico-reflexiva das obras centrais de Emmanuel Lévinas, em especial *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade* (1988) e *Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger* (1999), em diálogo com comentadores como Susin, Pelizzoli, Costa, Gadamer e Ricoeur. Tal abordagem permite reconstruir os problemas conceituais envolvidos na crítica à fenomenologia husserliana e à ontologia heideggeriana, situando o deslocamento lévinasiano da epistemologia e da ontologia para a ética.

Conforme Gadamer (2004), a hermenêutica filosófica propicia um diálogo reflexivo com os textos, buscando captar a profundidade dos significados por meio da compreensão do contexto histórico, do horizonte do autor e do intercâmbio entre essas perspectivas e o horizonte do intérprete. Dessa forma, a análise privilegia a dimensão ética da filosofia lévinasiana, evidenciando sua crítica à primazia da consciência intencional e da ontologia tradicional.

A análise hermenêutica aplicada neste estudo visa situar a filosofia de Lévinas no contexto da tradição fenomenológica e ontológica ocidental, destacando como ele desloca o fundamento da filosofia para a ética. Segundo Ricoeur (1999), a hermenêutica do texto filosófico requer a sensibilização para as tensões conceituais

e a reconstrução das problemáticas suscitadas pelo autor, em diálogo crítico com suas influências e interlocutores. Por isso, a escolha das obras tomadas como corpus, *Totalidade e Infinito* (1988) e *Descobrimos a Existência em Husserl e Heidegger* (1999), reflete a centralidade desses textos para o desenvolvimento do pensamento ético de Lévinas e sua crítica ao legado de Husserl e Heidegger.

Além disso, o método enfatiza a leitura e o exame dos conceitos-chave, tais como alteridade, responsabilidade, consciência intencional e metafenomenologia, em que a alteridade do Outro emerge como irreduzível e a responsabilidade ética figura como condição fundamental da subjetividade. Neste artigo, o termo metafenomenologia é entendido como o movimento pelo qual Lévinas desloca o âmbito descritivo clássico da fenomenologia para um nível em que a relação ética com o Outro se torna condição de possibilidade de todo aparecer. Não se trata de abandonar o método fenomenológico, mas de ultrapassá-lo, na medida em que a alteridade e a responsabilidade antecedem qualquer constituição temática do sentido.

Crítica à consciência intencional husserliana

Antes de abordarmos a questão do contexto filosófico que configura a formação de Emmanuel Lévinas, ou seja, a Fenomenologia Transcendental herdada de Edmund Husserl e a Ontologia Fundamental de Martin Heidegger, queremos colocar que o presente artigo não tem a pretensão de tratar especificamente dos pilares da epistemologia lévinasiana. Entretanto, não poderíamos trabalhar as questões propostas sem antes apontar, sucintamente, os guias norteadores de Lévinas, bem como a crítica por ele desenvolvida às pretensões da *Consciência Intencional*.

O pensamento de Lévinas, inicialmente, encontra em Husserl um dos pilares para seu desenvolvimento; ou seja, é na fenomenologia que nosso autor encontrará “a maneira de filosofar”, chave para o “algo mais” que transcende o próprio método fenomenológico. Lévinas nos possibilita compreender que em Husserl abre-se uma nova perspectiva de pensar sobre a existência, não num realismo exacerbado, mas numa forma radical para nos perguntarmos sobre nossa posicionalidade no mundo.

O estilo de abordagem filosófica é primeiramente parecido com a forma husserliana: Lévinas persegue as questões da intencionalidade, da consciência, entre outras. Contudo, a aproximação de nosso autor, como nos apresenta Susin, e agora particularmente a Husserl, é sempre crítica, onde, aproveitando as mesmas articulações e invertendo-as, Lévinas lhes dá outro significado (Susin, 1984, p. 14). O ponto criticado será o primado teórico e absoluto da consciência e, por fim, a falta de uma alteridade separada do “*ego cogito*”.

A virada filosófica de Lévinas encontra-se na inversão de papéis, isto é, o Outro interpelando o Mesmo e questionando sua totalidade existencial, uma nova concepção de ipseidade, uma nova concepção de significação e sentido. Esta nova ordem está atrelada a uma relação ética primordial, em que a animação e a melodia são tocadas pelo desejo. O desejo pelo Infinito transcende a intencionalidade teórica, apontando para uma experiência que ultrapassa a mera cognição. A própria caminhada de Lévinas, como assinalada em *Humanismo do outro homem* (1993), para a construção de uma filosofia que ultrapasse o seu mestre Husserl, encontra-se na tese em que a visitação do outro (rosto) não é um ato da consciência intencional, pelo contrário:

A presença do rosto significa assim uma ordem irrecusável – um mandamento – que det m a disponibilidade da consciência. A consciência é questionada pelo rosto. O questionamento não significa uma tomada de consciência deste questionamento. O “absolutamente outro” não se reflete na consciência. Resiste-lhe a tal ponto que mesmo sua resistência não se converte em conteúdo de consciência. A visita o consiste em desordenar o próprio egoísmo do Eu (*Moi*) que sustenta esta conversão. O rosto desconcerta a intencionalidade que o visa (Lévinas, 1993, p.63).

O desprendimento e a crítica deferida a Husserl por Lévinas não excluem o labor de estilo fenomenológico em suas investigações. No entanto, Marcelo Pelizzoli, em *A relação ao outro em Husserl e Lévinas* (1994), traz à tona uma certa suspeita lévinasiana de que mesmo a fenomenologia não rompeu com os arquétipos da tradição ontológica ocidental (Pelizzoli, 1994, p. 52). Entretanto, Lévinas não nega sua formação fenomenológica, nem tampouco o valor de Husserl para sua formação, conforme afirma em *Entre nós: ensaios sobre a alteridade* (1997):

  Husserl, sem dúvida, que está na origem dos meus escritos. É a ele que devo o conceito de intencionalidade que anima a consciência [...] Devo antes de tudo a Husserl – mas também a Heidegger – os princípios de tais análises, os exemplos e os modelos que me ensinaram como reencontrar estes horizontes e como é preciso procurá-los.   aí que está, para mim, a contribuição essencial da fenomenologia,   qual se acresce o grande princípio do qual tudo depende: o pensado – objeto, tema, sentido – faz apelo ao pensamento que o pensa, mas determina também a articulação subjetiva do seu aparecer: o ser determina seus fenômenos (Lévinas, 1997, p. 165).

O problema da intencionalidade como operação teorética do cogito concentra-se, precisamente, na possibilidade de constituir, mesmo de forma limitada, o outro como algo dado   consciência. É claro que, dessa forma, a alteridade e a subjetividade estariam relegadas a um plano teórico e, de fato, não permitiriam a mudança de análise empenhada por Lévinas. Em que consiste essa mudança? É

posta agora como a anterioridade da ética e, novamente, o desejo pelo totalmente Outro, ou melhor, pelo rosto que não se permite ser aprisionado à tentativa intencional da consciência.

Em Husserl, ainda encontraremos, após o labor fenomenológico, a afirmação do Eu Transcendental? O processo inicial de amadurecimento fenomenológico da consciência intencional é dada pela *ἐποχή*¹, como observamos em *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* (2001). Isto é, um caminho transcendental por vias imanentes que, levado às últimas profundidades por uma epistemologia rigorosa, busca experiências puras para a consciência:

Pode-se dizer também que a *ἐποχή* [*epokhé*] é o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida de consciência pura que me é própria, vida na e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exactamente tal como existe para mim (Husserl, 2001 p.33).

Um refletir sobre as vivências da consciência pensante no bojo de uma nova teoria do conhecimento. Com a *epokhé*, faz-se a suspensão da posição do ser, justamente pela pretensão de um “fenômeno puro”, original da presença. É importante esclarecer que não é uma busca pelo “fenômeno essencial” ou uma “raiz fenomenológica” do tipo ideal platônico, mas uma ligação estreita entre consciência e sentido. No entanto, mesmo não estabelecendo uma estrutura que se pretenda um acesso especial ou “mágico” aos fenômenos, a *epokhé* não deixa de interligar melodias que ecoem na egologia e na salvaguarda das análises da consciência intencional, isto é, retirará dos pré-conceitos, ou tentará (justamente a suspeita levantada por Lévinas sobre a purificação husserliana do conceito e suas implicações futuras), colocar entre parênteses o mundo enquanto dado.

Contudo, o mundo empírico não perderá sua existência, isso é inegável para a consciência, mas perderá sua validade enquanto solo epistemológico verdadeiro e fundamental. A “*ἐποχή* [*epokhé*] fenomenológica demarca uma esfera nova e infinita de existência que pode alcançar uma experiência nova, a experiência transcendental” (Husserl, 2001, p. 42).

Em Husserl, a consciência intencional se define pela correlação constitutiva entre consciência e objeto: toda consciência é consciência de algo, de modo que os “fenômenos puros” são visados como correlatos de atos intencionais, independentemente da posição natural acerca da existência empírica do mundo (Husserl, 2001, p. 48). Tal estrutura reforça o primado da consciência na doação de sentido, o que, precisamente, será problematizado por Lévinas ao questionar os

1 “*epokhé*”: suspensão do juízo. O que é posto entre parênteses é a nossa certeza espontânea na realidade transcendente, isto é, exterior à consciência.

limites dessa constituição quando se trata da alteridade do Outro:

Assim, todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de qualquer coisa, seja qual for a existência real deste objeto e qualquer que seja a abstenção que eu faça na atitude transcendental, que é minha da posição desta existência e de todos os actos da atitude natural (Husserl, 2001, p.48).

Através da intencionalidade, o mundo onde existo passa a ser visado pelas lentes do “ser no mundo”, que tem em sua consciência a idealidade do mundo. Em Husserl, a valorização de algo é o valor a partir da minha percepção:

Tudo isso que vale para mim o é em virtude da minha consciência: é o percebido de minha percepção, o pensado de meu pensamento, o compreendido de minha compreensão, o intuito de minha intuição (Husserl, 2001, p. 107).

Poderíamos sintetizar afirmando que a consciência é consciência de... e, portanto, intencional. O que existe é correlativo e visado por ela.

Com a intencionalidade buscamos o objeto enquanto seu *cogitatum*², portanto, perceber um objeto é percebê-lo em seu *eidos*. A intencionalidade é um visar e um dar sentido que mostra a vida própria da consciência e que possibilita ao ego constituir-se como existente (Pelizzoli, 1994, p.23). Com a intencionalidade constituímos uma subjetividade ativa, ou seja, um movimento em que o resultado é um “dar-se” dos objetos visados.

O “dar-se” – sejam quais forem os esforços que a distância “da taça aos lábios” exige – está ao nível do pensamento pensante, promete-lhe, através de sua “transcendência”, posse, gozo, satisfação. Como se o pensamento pensasse à sua medida pelo fato de poder – pensamento encarnado – alcançar o que ele pensa (Lévinas, 1997, p.168).

Pode-se questionar em que medida o caráter apodítico pretendido por Husserl é efetivamente alcançado, ou se a fenomenologia permanece, em última instância, prisioneira de “essências ideais” que limitam a abertura à alteridade.

Certamente que o “dar-se” não chega a efetivar-se propriamente como condição de possibilidade do conhecimento como quer Heidegger por exemplo, pois jogará ainda dentro dos polos da consciência apodítica e no “encobrimento do Ser” pela *Ousia* presentificadora e objetivadora (Pelizzoli, 1999, p.333).

2 O *cogitatum* pode ser descrito como os componentes das vivências intencionais, ou seja, o percebido, mas que não é a “própria coisa” e sim o sentido que adquire no domínio transcendental. O objeto como um momento perceptivo da vida intencional da consciência.

O ato da consciência está para as “coisas mesmas”, onde a “coisa” dada à consciência está na sua vivência mais originária. E o que constitui a vivência na concepção husserliana? Conforme as palavras de Zilles, ao refletir em *Husserl: a filosofia como ciência rigorosa* (1996), para Husserl, viver consiste em comprometer-se com o mundo que nos dá a experiência através do pensar (Zilles, 1996, p.26). Estar para as “coisas mesmas” não é a atitude das ciências do mundo que se fundamentam no mundo, mas para a fenomenologia que, por uma questão metodológica, prefere “perder o mundo” para reencontrá-lo na análise da intencionalidade da consciência na esfera transcendental.

Nessa relação, a coisa configurada recebe um sentido dado pela *Noese*³ e torna-se *Noema*. O Noema é intencional e encontra-se na consciência sem fazer parte dela, é algo percebido, portanto, é a coisa mesma que sai da objetividade para a subjetividade, ou melhor, para a unidade de sentidos – significação. A partir da perspectiva apresentada, a questão da intencionalidade é anterior inclusive à correlação Sujeito – Objeto, pois, tanto o Sujeito como o Objeto, só são definidos na correlação de Sujeito – Objeto, um em relação ao outro. A intencionalidade da consciência está ligada à produção de sentido e assim, os fenômenos são vividos no seu sentido mais profundo.

A novidade da fenomenologia enquanto maneira de filosofar está diretamente ligada à sua radicalidade em perguntar sobre o sentido do mundo para o homem; esse mundo que existe, existe em que sentido para o homem? Essa é a pergunta determinante que insere o perguntar-se sobre si-mesmo. No entanto, a pergunta só terá significação quando a consciência é consciência de algo dado, isto é, intencional.

A consciência intencional, em Husserl, não se reduz a um fenômeno psíquico, mas exprime uma atitude transcendental frente ao sentido, na qual o mundo é constituído como correlato de vivências intencionais. Tomando a presente constatação, teremos chegado, portanto, à afirmação de que o objeto só é objeto para... Ou ainda, só terá sentido para uma consciência que o visa. É uma fenomenologia na linha da relação Noese-Noema.

Em outras palavras, Susin escreve:

O objeto da consciência, que é distinto da consciência, permanece fora, e o que se dá na consciência é seu sentido, sentido do objeto, mas que é produto da consciência agindo sobre o objeto, um modo da consciência de relacionar ao objeto que se manifesta à consciência na luz (Susin, 1984, p.80).

3 A *Noese* refere-se aos aspectos subjetivos das experiências vividas, isto é, o ato de perceber o objeto e assim lhe dar sentido.

Nesses moldes, a fenomenologia corre o risco de reduzir-se a uma reflexão ontológica ensimesmada, em que a consciência retorna ciclicamente às próprias doações de sentido. A possibilidade de uma “cadeia de si mesma” indica que o eu, assentado em sua ipseidade transcendente, tende a determinar e redeterminar o mundo a partir de si, por meio de um discurso que se limita ao Eu idêntico a si-mesmo, o que, do ponto de vista lévinasiano, impede o reconhecimento efetivo da alteridade. É o cume de toda redução à evidência do Ego transcendental que retorna e é essência última, isto é, é morada e morador dos sentidos para as coisas. “Não preciso da experiência do mundo objetivo e de outrem para ter a minha própria esfera de pertença” (Husserl, 2001, p.123). É um processo acusativo da própria estrutura fenomenológica, ou seja, existe uma direção para qual toda intencionalidade ‘re-corre’, um rio sempre corre para o mar, mesmo que suas águas sejam aparentemente diversas.

Mais do que um perguntar, a filosofia de Lévinas será uma crítica a essa reflexão sobre o “si-mesmo” da consciência em que o “eu” funciona numa construção existencial/intencional. Mesmo levando em conta que a fenomenologia transcenda a simplória tentativa idealista de absorver a realidade na consciência, ou ainda, o pensamento como mero reflexo, a Consciência Intencional é teórica e ontológica e nela encontra-se justamente a possibilidade de dar sentido às coisas. Tudo que existe, existe como percebido. Em Husserl, a soberania da Consciência permite que o horizonte seja compreensível em totalidade. A individualidade das coisas é violentada, dando lugar à universalidade, isto é, medida posta pelo “Eu”. O sentido dado é sentido conforme eu-mim-mesmo, ou seja, torno-me e torno-o medida de mim.

Nada entra no pensamento de “contrabando”, “sem se declarar”. Tudo se mantém na abertura da alma: a presença é a fraqueza mesma. A distância intencional – do ser ao pensamento – é também extrema acessibilidade do ser. A admiração, desproporção entre *cogitatio* e *cogitatum* em que a verdade se busca, reabsorve-se na verdade reencontrada (Lévinas, 2002, p.206).

Trata-se aqui de uma dificuldade central da filosofia husserliana: explicar a intersubjetividade na esfera da consciência intencional sem reduzi-la a um desdobramento teórico do próprio ego transcendental. Mais do que a possibilidade de responder a tal problemática é importante antecipar as dúvidas lévinasianas com relação a tais possibilidades. Lévinas acusa a intencionalidade de, no fim de tudo, ser uma operação ontológico/tradicional e, portanto, incapaz de reconhecer a alteridade do outro como uma digna alteridade, no máximo ela será teórica.

O pensamento intencional é uma operação daquilo que se completa à sua

medida. Uma busca desmedida pela tentativa de querer chegar de um modo ou de outro a isto ou aquilo. É uma atividade de saber, sendo que o saber é um tomar para si, uma volição. Tudo que estiver à minha possibilidade posso querer para mim – inclusive o outro. Lévinas compara a violência da razão, conhecedora de tudo, a uma vigilância constante, uma vigilância tendo em vista um esclarecimento contra o engano.

A tentativa husserliana de escapar da crise da estrutura fenomenológica está em estabelecer critérios diferentes para a intencionalidade do outro. Não se pode negar o fato de que o outro é percebido em “carne e osso” pela consciência intencional, até porque ele está inserido no mundo dado. No entanto, a análise intencional encontra a linha tênue que liga a consciência do Ego transcendental absoluto à uma provável existência “estranha”.

Os “outros” dão-se igualmente na experiência como regendo psiquicamente os corpos fisiológicos que lhes pertencem. Ligados assim aos corpos de maneira singular, “objetos psíco-físicos”, eles estão “no” mundo. Por outro lado, percebo-os ao mesmo tempo como sujeitos para esse mesmo mundo: sujeitos que percebem o mundo, – esse mesmo mundo que eu percebo – e que têm por isso experiência de mim, como eu tenho a experiência do mundo e, nele, dos “outros” (Husserl, 2001, p. 117).

No tocante à intencionalidade e afirmação do Ego transcendental, todo sentido é dado pelo Ego Transcendental Absoluto, isto é, pela compreensão que nada deixa escapar sem o crivo do Eu Mesmificado. No entanto, ao passo que a intencionalidade se volta para o “estranho”, o ritmo é invertido, pois é a presença do outro na minha esfera de possibilidades e, mais do que isso, são “outros” que me dão sentido também. É uma problemática encontrada dentro da própria fenomenologia husserliana quando é a intersubjetividade que me confronta.

Afirma Husserl:

Na medida em que se trata da constituição transcendental das subjetividades estranhas, e que esta é a condição de possibilidade da existência para mim de um mundo objetivo, a questão aqui não é as das subjetividades estranhas, no sentido de realidades objetivas existentes no mundo (Husserl, 2001, p.119).

Com a Consciência Intencional, o Ego constitui um “Alter Ego”, mas que se refere ao “Mesmo”, a título de analogia, mas com uma constituição diferente do sentido habitual. É o epicentro do problema – o Ego é limitado a si próprio, mas como constituir um “Alter Ego”? Objetivamente, é inegável a existência em “carne e osso” de outrem na experiência; mesmo que a experiência não seja o original, para Husserl, é indispensável que haja “algo” fundamental.

Deve existir aqui uma certa intencionalidade mediata a partir da camada profunda do “mundo primordial” que, em qualquer caso, permanece sempre fundamental. Esta intencionalidade representa uma “co-existência” que não é e nem nunca poderá estar aí “em pessoa” (Husserl, 2001, p.139).

A intencionalidade voltada à intersubjetividade ganha, supostamente, fôlego através da “mediata”, uma apercepção do “estranho” via analogia de co-presença. Co-presença que esteja íntima na semelhança, como se supuséssemos uma estreita ligação entre o “eu” e a possibilidade de “outrem” enquanto “estranho”. E é justamente pela “analogia”, que não é uma atitude de raciocínio, nem ato de pensamento, mas algo vivido, que Husserl justifica a intersubjetividade.

A apercepção não é um raciocínio, nem um acto do pensamento. Cada apercepção, pela qual concebemos e captamos de uma maneira imediata os objetos que nos são dados, tais como o mundo de nossa vida quotidiana que se oferece aos nossos olhares, os objetos dos quais compreendemos de uma só vez o sentido e os horizontes, cada apercepção contém uma intencionalidade que remete para uma “criação primeira” na qual o objeto de um sentido análogo foi constituído pela primeira vez (Husserl, 2001, p.142).

Pensar nas possibilidades da intersubjetividade só é possível pela *appräsentation*. Conforme as análises de Pelizzoli, pensar o outro só é possível nos moldes análogos ao que me pertence e, por fim, ao que sou (Pelizzoli, 1994, p.36). A Intencionalidade é de fato uma apresentação do “eu” que mostra o potencial que lhe é composto, ou seja, o olhar do “eu” sobre o dado é fatal, o mundo exterior o é enquanto algo o visa, nada poderá existir sem a intencionalidade do eu que categoriza tudo e todos.

Husserl busca fundamentar a questão da intersubjetividade na quinta das *Meditações Cartesianas*, onde, tratando da intersubjetividade, o autor explora a questão da corporeidade através do acoplamento e adiante, em sua filosofia, na comunidade das mônadas. Contudo, o que nos interessa para pontuar a crítica lévinasiana é o problema do acoplamento⁴. Em que consiste o acoplamento para

4 Diante dos limites de extensão e do foco delimitado pela revista, optou-se por não aprofundar o conceito husserliano de empatia (*Einfühlung*) no presente artigo, reservando-o para desdobramento futuro dos estudos. Nesse sentido, a natureza do problema tratado, a crítica lévinasiana ao acoplamento e à constituição husserliana da intersubjetividade, demanda uma análise na estrutura do acoplamento e na sua relação com a alteridade, tarefa que exige um espaço considerável para ser realizada com o rigor exigido. Metodologicamente, introduzir a empatia desviaria o foco da análise crítica específica nesse momento, e tornaria o artigo excessivamente extenso, comprometendo a clareza e a profundidade da argumentação sobre o ponto crucial: a crítica de Lévinas à redução da alteridade à constituição intencional do mesmo. Portanto, a decisão de adiar o exame detalhado da empatia para um estudo futuro não representa uma lacuna, mas uma escolha metodológica consciente de delimitação escópica, em conformidade com as normas da revista e com as boas práticas de pesquisa acadêmica, que exigem clareza na delimitação do

Husserl? No que se refere ao acoplamento, podemos partir da premissa de que o “eu” das pertencas é um “eu” corpóreo que se encontra em meio a “outros” corpos, mas, esses “outros”, ou melhor, os “estranhos” que pertencem à minha esfera intencional.

No entanto, ao seu “original” só posso ter acesso via *appräsentation*, pelo que transcende à consciência intencional. A presente relação da *appräsentation* e a tentativa husserliana de explicá-la têm como lastro o conceito de acoplamento, onde, com base na analogia e na equiparidade dos corpos, poderá inferir sobre o outro.

A relação de mim com meu corpo – o qual implica uma vida própria, um “*Leib*” – que posso, por uma “associação acoplante”, inferir ou perceber que o outro tem também uma vida própria mais do que seu corpo [...] O acoplamento ocorre quando o outro entra no campo de percepção do “eu” que percebe um corpo semelhante ao seu, pois, apreendido no interior da esfera primordial. Ali se infere uma igualdade de natureza (Pelizzoli, 1994, p.38).

A crítica de Lévinas está em não encontrar a satisfação na construção de Husserl para justificar a intersubjetividade. Como inferimos sentidos através do acoplamento, pelo menos no primeiro momento, ou seja, quando o corpo me é dado na esfera de sentido, tentamos entender como posso ter acesso à intersubjetividade. Para Husserl, esses “estranhos” confirmam a “transcendência imanente”, ou seja, uma suposição de que, objetivamente, esses “outros-não-eus” tornem-se “outros-eus”. Husserl explora a corporeidade para desenvolver a questão do *acoplamento* como um momento de entrada do outro na minha esfera de possibilidades e pertença, portanto, uma intencionalidade primordial que é exercida nessa esfera.

Lévinas desenvolve um contorno enfático, isto é, toma a existência corpórea como a primeira disposição à consciência, sobretudo porque lhe é particular – referência do corpo à sua consciência –, e elevando à significação da *doação* de sentido, nosso autor destaca a “mão” com tendo uma finalidade importante até então imperceptível na fenomenologia. O toque da mão em algo é presença, é uma demarcação que conhece e infere sobre o algo tocado, isto é, lhe impõe sentido. No entanto, não é um simples tocar da criança sobre um brinquedo, pelo contrário, é um apossar-se, o toque implica domínio e espaço – este é meu terreno e eu sou a terra que o visado habita.

Ela chega a termo na mão que toma. É então na tomada com mão que *a presença é em próprio (eigentlich)*, presença “em carne e osso” e não somente “em imagem”: *a presença se produz tomando com a mão (main-*

objeto e coerência entre problema, escopo e extensão do artigo.

tenant). É na tomada em mão que “a coisa mesma” se iguala àquilo que a intenção do pensamento “queria” e visava. A mão verifica o olho; é nela que se opera – irreduzível à sensação tátil, é “submeter à prova”. Antes de se fazer uso e manuseio dos utensílios, como queria Heidegger, ele é apropriação (Lévinas, 2002, p.207).

Mesmo prescindindo das experiências sinestésicas, não sou libertado dessa corporeidade. A perspectiva husserliana aponta a pertença inegável do Ego ao conjunto psicofísico que age e faz sofrer no mundo exterior, portanto, um “eu” que interpenetra o existir. A experiência, na perspectiva husserliana, implica uma inserção encarnada da doação de sentidos a partir do Ego transcendental, sendo que tudo isso está imbricado da necessidade de redução do mundo a que nada escapa, inclusive o outro que chega a ser dado por analogia e pela minha consciência intencional.

Contudo, essa experiência com o outro, na filosofia de Husserl, não chega a ser uma experiência primordial da qual Lévinas irá desenvolver. Observar o rosto do outro, pois na experiência é o rosto do outro que interpela e se mostra, é indiferente a uma teoria, um saber que interpela e se mostra. Talvez o outro não tenha sido percebido na sua mais íntima alteridade, pois justamente a alteridade do outro é que escapa à “apercepção por analogia”. Susin nos mostra que “o pensamento tem o poder de modalizar, de conformar o mundo a si, de fazê-lo como produto da consciência, poder de redução” (Susin, 1984, p.80).

Ao passo que o mundo dado se torna possibilidade significativa através da Consciência Intencional, o outro não escaparia a essa volição, no entanto, podemos nos perguntar como é que a Consciência pode apreender uma outra consciência e mais complexo ainda, como é que o finito pode apreender o totalmente outro – *Infinito*?

Segundo Lévinas, “A unidade do eu penso é a forma última do espírito como saber. E a esta unidade do eu penso são reconduzidas todas as coisas que constituem um sistema. O sistema do inteligível é, no fim das contas, consciência de si” (Lévinas, 1997, p.169). Assim, elegendo sentido aos fenômenos, a consciência compreende o dado percebido, mas o outro não poderá ser totalizado, pois o outro, o rosto do outro, é Infinito.

A crítica lévinasiana à consciência intencional husserliana, portanto, evidencia os limites de uma subjetividade que, mesmo transcendentalmente purificada, tende a totalizar o Outro sob a forma de um “Alter Ego”. É justamente nesse ponto que se abre o caminho para a confrontação com a ontologia fundamental heideggeriana: se Husserl privilegia a constituição do sentido pela consciência, Heidegger radicaliza o eixo ontológico ao pensar o ser do ente a partir do *Dasein*. Lévinas identificará, em

ambos, uma permanência da primazia ontológica em detrimento da relação ética com o Outro.

Crítica à Ontologia heideggeriana e a existência

Nas linhas anteriores, tratamos do papel da Consciência Intencional e da crítica lévinasiana à constituição da intersubjetividade husserliana, mesmo sem deixar de apontar o reconhecimento que Lévinas tem para com a fenomenologia. Nas linhas que se seguem, tentaremos expor o papel da ontologia fundamental de Heidegger e sua contribuição para a filosofia de Lévinas, bem como a crítica lévinasiana à ontologia heideggeriana.

Mesmo prescindindo dos comentários desenvolvidos por Lévinas ao longo de seus trabalhos iniciais, no que se refere à ontologia contemporânea heideggeriana, reconhecemos o papel fundamental de Heidegger para o pensamento ocidental contemporâneo e sua marcante filosofia, sobretudo quando aponta a dimensão *do esquecimento do ser*.

Conforme a análise de Lévinas, é marcante a forma como o sujeito desempenha um papel importante na filosofia moderna. E por que trazer ao escrito o sujeito moderno? Pois, após Descartes, o sujeito passa a ocupar lugar de destaque na filosofia e, tendo Husserl já evidenciado isso na fenomenologia, Heidegger não poderia deixar de abordar essa questão. O núcleo da filosofia moderna é, justamente, o conhecimento e a constituição do sujeito no mundo. O sujeito moderno, de alguma forma, encontra-se fora da temporalidade e do mundo, ou melhor, do ser em sua constituição existencial, isto é, diferente daquilo que cogita. Lévinas constata que a presente tentativa é também uma constituinte atemporal:

A destruição do tempo pelos idealistas permite assim destacar o caráter *sui generis* do sujeito, o fato paradoxal de que ele é algo que não é. O sujeito não é diferenciado da coisa por tal ou qual propriedade [...] a diferença é concernente à existência, à maneira de ser aqui, se é que neste caso se pode falar de existência (Lévinas, 1999, p.53).

No processo de incursão do sujeito no mundo e, tentando, a princípio, justificar a mudança da ontologia fundamental heideggeriana, Márcio Luiz Costa nos apresenta a recorrência de Lévinas a Platão. Ou seja, contrapondo a epistemologia pura dos modernos à filosofia antiga platônica, onde, nesta segunda, a subjetividade se constitui na finitude da caverna e não na saída para o objeto do conhecimento, como para a filosofia moderna. Isto é, em Platão, segundo a leitura de Lévinas, encontramos um exemplo claro da expressão de subjetividade, ou seja, é na diferenciação de erros e dores do mundo sensível que se constitui a subjetividade –

no constituir-se e na imperfeição da alma decaída, mesmo que, em Platão, o saber e o conhecer sejam uma ânsia pelas ideias, é uma perspectiva diametralmente oposta à filosofia moderna (Costa, 2000, p. 53).

Para inserir o que Husserl pretendeu na fenomenologia, Lévinas encontrou em Heidegger essa possibilidade, isto é, Heidegger percebeu o problema ontológico do ser e, mais ainda, seu estatuto, pois é importante frisar que o problema fenomenológico, mais do que uma tentativa de uma filosofia do rigor, é um perguntar-se sobre o estatuto do homem no mundo. Em Heidegger, a soberania da fenomenologia é explícita, suas análises fenomenológicas são encarnadas e não ideias: “o homem é ontologia” (Costa, 2005, p.4). Em Heidegger, a princípio, encontramos um desprendimento da metafísica tradicional e a afirmação de uma ontologia “autossustentada”.

A ontologia contemporânea insere o sujeito no mundo, uma ontologia que corresponde à facticidade da existência. Não entendamos esta facticidade ou esta ontologia heideggeriana como um caminhar para o idealismo – uma corrida desesperada pela ideia; pelo contrário, é vivência. O que Lévinas detecta é justamente a ontologia como uma tensão entre o homem e suas condições. A existência torna-se, assim, uma construção da intelecção, ou melhor, um ato da intelecção. E aqui podemos notar a novidade da ontologia contemporânea:

A partir daí, a compreensão do ser não supõe apenas uma atitude teórica, mas todo o comportamento humano. O homem inteiro é ontologia. Sua obra científica, sua vida afetiva, a satisfação de suas necessidades e seu trabalho, sua vida social e sua morte articulam, com um rigor que reserva a cada um destes momentos uma função determinada, a compreensão do ser ou a verdade (Lévinas, 1997, p. 22).

O estudo de Heidegger insere um compreender no tempo, em que o tempo é o próprio evento do ser, uma verbalização do ser que compreende a si próprio numa existência essencial. Encontramos, na perspectiva heideggeriana, um rompimento com a epistemologia tradicional e com a consciência como constituição idealista e ponto de partida, pois há uma inversão nessa posição com a decisão de buscar no acontecimento fundamental do ser, na existência do *Dasein* (ser-aí, pre-sença, ex-sistência), a base da própria consciência. Lévinas observa que Heidegger insere na existência toda ontologia. E, se Heidegger recusa chamar de existencialista sua filosofia, Lévinas entende isso como uma contrapartida da concepção heideggeriana de filosofia. Quando filosofia e vida se confundem, não se sabe mais se alguém se debruça sobre a filosofia porque ela é vida, ou se preza a vida porque ela é filosofia (Lévinas, 1997, p. 22).

Em Heidegger, a existência é compreensão, ou seja, compreendemos ao passo

que manejamos um utensílio, e compreender a existência é, pois, existir numa disposição e não contemplar; é, pelo contrário, apanhar a areia com a mão – engajar-se. Um acontecimento de um “ser-no-mundo”.

Compreender o instrumento não consiste em vê-lo, mas saber manejá-lo; compreender nossa situação no real não é defini-la, mas encontrar-se numa disposição afetiva; compreender o ser é existir [...] Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo (Lévinas, 1997, p.23).

Ou, nas palavras de Heidegger:

A pre-sença é um ente que, na compreensão de seu ser, com ele se relaciona e comporta. Com isto, indica-se o conceito formal de existência. A pre-sença existe [...] Ser sempre pertence à existência da pre-sença como condição que possibilita propriedade e impropriedade. A pre-sença existe sempre num destes modos, mesmo numa indiferença para com eles (Heidegger, 2002, p.90).

O sujeito está mediado pela manifestação do Ser, que o antecede e antecipa, cobrando-lhe compreensão. Não temos responsabilidade absoluta por nossas intenções: quando dirigimos nossa mão para algo, atingimos ao nosso redor uma infinidade de aspectos que não estavam em nossa intencionalidade. Daí o fato de que a percepção e o manuseio de algo comprometem a nossa própria intencionalidade – as coisas se voltam contra nós. Numa perspectiva lévinasiana, isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade não esgotam nossa relação com ela; pelo contrário, é a dor da espessura inevitável de nosso ser.

Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O ato não foi puro, deixei vestígios. Ao apagar esses vestígios, deixei outros. Sherlock Holmes aplicará sua ciência a essa grosseria irreduzível de cada uma de minhas iniciativas e, por aí, a comédia poderá evoluir em tragédia. Quando a imperícia do ato se volta contra o fim buscado, estamos em plena tragédia (Lévinas, 1997, p.24).

A compreensão insere a existência numa ontologia, pois o que deveria ser um objeto para o pensamento é local pisado e, por fim, mais do que pensamento, é a estrutura que implica a nossa prática com o ser e no ser – “*A ontologia é a essência de toda relação no ser*” (Lévinas, 1997, p. 23). A partir disso, podemos inferir que compreender é atributo da inteligência, e que essa inteligência é uma descrição da essência da verdade, isto é, da condição do ser.

Nas palavras de Costa, a ontologia deixa de ser um tratado sobre os entes e se revela como “a verbalidade mais pura que possibilita a governabilidade mundana, onde o ser demarca o horizonte e torna-se espaço para os entes viverem” (Costa,

2000, p. 97). É precisamente essa vocação totalizante da ontologia que Lévinas procura contestar. A seu ver, nem o mundo nem o outro podem ser definitivamente inscritos no campo de ‘instrumentalidade’ do ser, seja sob a modalidade do que está ‘à mão’ ou ‘diante dos olhos’.

A ontologia, ao buscar compreender o ser do ente para alcançar a ‘luz’ de sua razão de ser, tende a subsumir a singularidade do ente e, em particular, do outro humano, a uma estrutura teórica unificadora. Em termos levinasianos, isso equivale a neutralizar a alteridade sob a égide do ser, convertendo a relação com o outro em momento de uma economia ontológica que eleva o saber acima da responsabilidade.

A ontologia é uma afirmação do ser. É o que parece dar sentido ao ente, aquilo em que os entes buscam uma razão, um olhar esperançoso para encontrar um porto seguro. Os entes, na esfera do *Dasein*, movem-se dentro dessa possibilidade encerrada e velada pela pre-sença do Ser. A existência é a confirmação de ser em sua evidência mais dura. Olhando para o ser em sua luminosidade, os entes encontram um significado, responder ao apelo do ser. Conforme Lévinas, esta tenha sido, talvez, “a tese principal de *Ser e Tempo*” (Lévinas, 1988, p.32).

O que encontramos na filosofia de Heidegger é uma tentativa de compreender o ente através da compreensão primeira do ser, um assento que caracteriza a nossa filosofia ocidental desde os gregos. Para Lévinas, a compreensão do ser impessoal e ontológico em detrimento da relação ética, isto é, a compreensão do ente em sua singularidade é um sequestro e subordinação do ente a uma estratégia teórica, a saber, o próprio saber.

A relação com o ser é uma atuação ontológica neutralizadora do ente e nesse sentido, a história da filosofia ocidental é a história do esquecimento do ente, uma opção pela ontologia, um enamoramento com o ser que relegou o outro ao segundo plano, o outro como diferente⁵.

A perspectiva de Lévinas aponta que a filosofia heideggeriana parece subordinar a relação com outrem a uma relação impessoal com o ser em geral, que é obediência ao anônimo, e, fatalmente, nos conduz ao imperialismo e à tirania, que vale ressaltar, não são técnicas, mas fruto da obediência ontológica de ser. Não é a

5 Da mesma forma, diante dos limites de extensão estabelecidos pela revista e do foco delimitado do artigo, optou-se por não aprofundar o conceito heideggeriano de ‘ser-com’ (*Mitsein*) no presente trabalho, reservando-o para desdobramento futuro dos estudos. A perspectiva de Lévinas sobre Heidegger aborda a questão da ontologia como filosofia do mesmo, que subordina a alteridade à compreensão do Ser, e é nesse nível, o da crítica à ontologia fundamental, que se insere a argumentação do artigo, e não na análise detalhada da estrutura do ser-com como fundamento da relação intersubjetiva. Portanto, a decisão de adiar o exame detalhado do ser-com para estudo futuro não representa lacuna, mas escolha metodológica consciente de delimitação escópica.

guerra à luz do ser? Na guerra o ser desvela sua violenta face ontológica que totaliza e marca a história do ocidente, na guerra não há o diferente, aliás, a diferença deve ser fragmentada na guerra. A violência ontológica não permite a exterioridade, nada fica de fora, não há, nessa esfera, possibilidade de alteridade e identidade, pois todo movimento é mesmificado.

No entanto, é reconhecível que em Heidegger uma nova possibilidade de compreender a subjetividade humana é apresentada, ou seja, o dinamismo no “tempo” do “ente-sendo-Ser” e sua finitude inultrapassável. Contudo, Lévinas identifica essa descoberta como insuficiente para vivenciar e compreender, também, a relação dessa subjetividade com o mundo e com outrem, pois se leva em conta o fato de que toda compreensão levada a cabo pela ontologia fundamental é totalizante.

O compreender na perspectiva de Heidegger insere o sujeito numa solidão onde se encontrará consigo mesmo e, portanto, uma angústia do seu ser e sua caminhada inevitável para este nada. Queremos esclarecer que não é nossa pretensão tratar especificamente da filosofia de Heidegger em seus meandros específicos. Queremos, no entanto, apontar alguns pontos breves para diferenciar o que em Heidegger é visto como angustiante e que em Lévinas provoca a evasão para o Infinito.

É compreensível que o ente esteja condenado a ser em seu projeto e que isto torna-se um horizonte inultrapassável. O ser deste ente é sempre e cada vez meu, em seu ser, isto é, sendo, este ente se comporta com o seu ser. Como um ente deste ser, a pre-sença se entrega à responsabilidade de assumir o seu próprio ser. O ser é o que nesse ente está sempre em jogo (Heidegger, 2002, p.77), e é precisamente esta “clausura” do ente que Lévinas critica.

Para Heidegger, mesmo existindo de forma finita, é importante buscar sua autenticidade, mas cumprindo-se como “ser-para-morte”. Essa existência torna-se assim pesada, uma indeterminação que não se pode negar. Em outras palavras, o que Lévinas define como “o Há” que não possui autoria. Mesmo que imaginemos a desintegração de todos os entes, algo restaria *aí*:

Alguma coisa ocorre, fosse a noite e o silêncio do nada. A indeterminação desse “alguma coisa ocorre” não é a indeterminação do sujeito, não se refere a um substantivo. Ela designa como que o pronome da terceira pessoa na forma impessoal do verbo – de modo algum um autor mal conhecido da ação, mas o caráter da própria ação que, de alguma maneira, não tem autor, é anônima. Essa “consumição” impessoal, anônima, mas inextinguível do ser, aquela que murmura no fundo do próprio nada, fixamo-la pelo termo “*Il y a*”. O há, em sua recusa de tomar uma forma pessoal, é o “ser em geral” (Lévinas, 1998, p.67).

A partir dessa impessoalidade que transcende, tanto a interioridade como a exterioridade, o “há” é inegável e pesado, ao mesmo tempo em que estamos numa escuridão nadificada, onde os objetos e entes são dissolvidos, há, ao mesmo tempo, uma impossibilidade de negar esta impessoal intervenção do fato de ser. Em Heidegger encontramos a angústia diante do nada como uma impossibilidade.

A angústia nos corta a palavra. Pelo fato de o ente em sua totalidade fugir, e assim, justamente, nos acossa o nada, em sua presença, emudece qualquer dicção do “é”. O fato de nós procurarmos muitas vezes, na estranheza da angústia, romper o vazio silêncio com palavras sem nexos é apenas o testemunho da presença do nada. Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era “propriamente” – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí (Heidegger, 1999, p.57).

Para Lévinas, essa angústia heideggeriana é horror à impessoalidade do “há”, e o medo do nada é no fundo o medo de ser, ou seja, o cumprimento de um dever que só cessa com a morte. É um excesso de ser, um ser farto de si. A tentativa de Lévinas é sair desse círculo vicioso, onde, das muitas formas que o *Dasein* se expressa, a existência inevitável é a mais evidente e, portanto, a que o ente está dominado pela existência. Um confronto nu e cru com a obrigação de ser da qual, até então, não se pode fugir, uma presença ausente que não tem saída. Contudo, como entender a Alteridade e o rompimento do ser pelo outro nessa esfera totalizante?

Na descrição de algumas categorias para explicar as estruturas que evidenciam o peso da existência, Lévinas aponta a preguiça e o cansaço como tentativas de imiscuir-se do fardo de ser. Para mostrar uma das possibilidades de saída, também traremos uma categoria que, ironicamente, desvela o paradoxo do ser. A insônia é o paralelo da presença insistente do ser, “O há”, e a possibilidade consciente de fugir dessa impessoalidade. Não há na insônia uma razão para velar, não existe o que cuidar, pelo contrário, é a insistência do ser que não permite trégua. Como esta existência é um acordado sem sentido, ele também não é intencional, assim, existir é como um constante vigiar que antecede tanto o sujeito quanto o objeto. A saída de ser está na própria estrutura que nega a existência, isto é, uma possibilidade da consciência dar outro sentido para além do sentido ontológico obrigatório de ser (Costa, 2000, p.80).

A consciência é a possibilidade de estabelecer postura a partir de um ponto específico, ou seja, decidir adormecer, portanto, suspender temporariamente as atividades de ser. Nesse ponto, teríamos inúmeras questões a serem tratadas, mas, grosso modo, podemos afirmar que toda empreitada em se evadir do ser é

assumir por fim a existência como ética e assim, através do desejo do diferente, lançar-se para “*outro-diferente-de-mim-mesmo*”. Podemos assim entender o porquê Lévinas afirma que a ontologia é violenta: ela é violenta ao passo que nega o outro como outro. Em Heidegger, a compreensão dos outros parece dada na minha compreensão, justamente, pelo fato de que o pano de fundo da existência é um *Dasein*.

Considerações finais

As reflexões buscaram demonstrar que a filosofia de Emmanuel Lévinas constitui uma crítica radical à tradição filosófica ocidental, ao inverter a primazia da consciência e da ontologia em favor da ética. A análise da crítica à fenomenologia husserliana revelou que a intencionalidade, por mais que se esforce em sua pureza, é incapaz de reconhecer uma alteridade absoluta, pois o Outro é sempre reduzido a um correlato do Ego. A avaliação da crítica à ontologia heideggeriana mostrou que a compreensão do ser como um todo é uma tentativa violenta de totalização que subordina o Outro a uma relação impessoal. A proposta central de Lévinas, de que a ética é a primeira filosofia, surge da inversão de papéis: o Outro interpela o Mesmo, instaurando uma responsabilidade infinita que funda a subjetividade.

A presença do rosto do Outro é um mandamento que detém a disponibilidade da consciência, desordenando o egoísmo do Eu e inaugurando uma nova ordem ética. Portanto, a metafenomenologia lévinasiana não nega a fenomenologia, mas a transcende ao colocar a relação com o Outro como o evento originário que dá sentido à existência. As implicações dessa filosofia são profundas para a compreensão da justiça, da responsabilidade e do humanismo, ao colocar o Outro não como um objeto de conhecimento, mas como o fundamento ético da própria subjetividade. Futuros estudos poderiam explorar as aplicações desse pensamento em contextos contemporâneos, como a ética da alteridade em sociedades plurais e a responsabilidade diante da crise ecológica.

Referências Bibliográficas

COSTA, Luís Márcio. *Lévinas: uma introdução*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Elton Fogaça da. *A clonagem e a ética da vida: a ética da alteridade como fundamento do humanismo latino*, 2005. Primeiro Simpósio GEPAL, Universidade Estadual de Londrina, Londrina. Disponível em: <https://www.uel.br/grupo-pesquisa/gepal/primeirosimposio/completos/eltonfogaça.pdf>. Acesso em: 21 maio 2026.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: investigação filosófica*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. O que é a metafísica? In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução e notas de Ernildo Stein. 1ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *Ser e Tempo*. Parte I. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. 2ª edição. Porto: Resende, 2001.

LÉVINAS, Emmanuel. *De Deus que vem à ideia*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto, et al. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Descobrindo a existência em Husserl e Heidegger*. 1ª edição. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. *Humanismo do outro homem*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 1ª edição. Lisboa: Edições 70, 1988.

PELIZZOLI, Luiz Marcelo. *A relação ao outro em Husserl e Lévinas*. 1ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RICOEUR, Paul. *A interpretação: texto e cultura*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SUSIN, Carlos Luiz. *O homem messiânico: introdução ao pensamento de Emmanuel Lévinas*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 1984.

ZILLES, Urbano. *Husserl: a filosofia como ciência rigorosa*. 1ª edição. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

Relação e Identidade: a aporia da alteridade na filosofia de Martin Buber e suas implicações para o sionismo moderno

Bruno José Bezerra Ribeiro *

Recebido em abril de 2026. Aprovado em maio de 2026.

Resumo: O presente artigo investiga o conceito de alteridade na filosofia de Martin Buber, compreendendo-a como uma fenomenologia do encontro enraizada na tradição hassídica e no messianismo judaico. A primazia da relação “Eu-Tu” constituiria uma crítica implícita à filosofia moderna do sujeito, ao deslocar o fundamento da experiência da identidade para a relação. Em seguida, analisa-se a vinculação dessa concepção à matriz religiosa do hassidismo, destacando sua dimensão messiânica e sua abertura ao acontecimento. A partir da crítica de Gershom Scholem, discute-se o risco de universalização dessa experiência, evidenciando a necessidade de reinscrever a alteridade em um horizonte histórico. Por fim, o artigo examina as implicações políticas dessa concepção, argumentando que o sionismo moderno pode ser compreendido como a cristalização da tensão entre alteridade e identidade, concluindo que essa tensão assume a forma de uma aporia estrutural, na qual a tentativa de estabilização identitária entra em conflito com a abertura constitutiva da relação.

Palavras-chave: alteridade; Martin Buber; hassidismo; messianismo; sionismo.

Abstract: This article investigates the concept of alterity in the philosophy of Martin Buber, understanding it as a phenomenology of encounter rooted in Hasidic Judaism and Jewish messianism. The primacy of the “I-Thou” relation constitutes an implicit critique of modern subject-centered philosophy by shifting the foundation of experience from identity to relation. Then, it examines the religious matrix of this conception, highlighting its messianic dimension and its openness to the event. Drawing on Gershom Scholem’s critique, it addresses the risk of universalizing this experience and emphasizes the need to reinscribe alterity within a historical framework. Finally, the article explores the political implications of this perspective, arguing that modern Zionism can be understood as the crystallization of the tension between alterity and identity - which constitutes a structural aporia, in which the attempt to stabilize identity conflicts with the irreducible openness of relational existence.

Keywords: alterity; Martin Buber; hasidism; messianism; zionism.

* Graduado em Filosofia pela Universidade do Estado do Amapá (UEAP). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Atua como professor efetivo vinculado à secretária estadual de educação SEED-AP. E-mail: bruno.ribeiro@prof.educa.amapa.gov.br; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2404-0061>.

Introdução

A filosofia moderna instituiu uma compreensão do sujeito como centro de racionalidade, autonomia e identidade. Nesse horizonte, o outro aparece, com frequência, como limite, objeto ou problema a ser integrado. A alteridade, longe de constituir o fundamento da experiência, é frequentemente reduzida a algo que deve ser reconhecido, classificado ou assimilado. A política moderna herda essa mesma estrutura ao organizar-se em torno de categorias como soberania, território e identidade nacional, operando, assim, por meio da estabilização e delimitação do social.

É nesse contexto que a filosofia de Martin Buber se apresenta como uma ruptura decisiva. Ao afirmar que “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (Buber, 2014, p. 32), Buber desloca o fundamento da existência da identidade para a relação. O sujeito deixa de ser uma instância originária e passa a ser compreendido como efeito do encontro. Essa inflexão, no entanto, não se limita ao campo antropológico ou existencial; ela incide diretamente sobre o problema político, na medida em que questiona os fundamentos de uma organização social baseada na fixação de identidades.

Pensador judeu do século XX, Buber desenvolve sua reflexão a partir de um diálogo profundo com a tradição religiosa judaica, especialmente com o hassidismo, entendido por ele como um movimento de renovação espiritual. Sua obra, marcada por um estilo que escapa aos padrões acadêmicos estritos, articula elementos filosóficos, teológicos e narrativos, buscando expressar uma experiência que não se deixa reduzir à linguagem conceitual tradicional. Nesse sentido, pode ser compreendido como um filósofo da religião, na medida em que interpreta o fenômeno religioso não como pertencente a uma denominação específica, mas como expressão de uma estrutura fundamental de relação entre o humano e o que o transcende.

Para Buber, o humano não é uma substância que preexiste à relação, mas algo que se constitui precisamente no encontro com o outro.

Essa inversão desloca o eixo da experiência: a identidade deixa de ser um ponto de partida e passa a ser efeito secundário. Com efeito, dessa pressuposição ontológica derivam consequências distintas para a compreensão da política e sua relação com a identidade – seja ela nacional, cultural ou institucional – permitindo problematizar padrões rígidos.

A modernidade, ao estabilizar identidades e organizar o mundo a partir de fronteiras e pertencimentos, parece operar em tensão com a estrutura relacional da existência. A alteridade, que em Buber aparece como condição do humano, tende,

no campo político, a ser reduzida, absorvida ou excluída.

É a partir dessa tensão que se delineia o problema central deste artigo: em que medida a filosofia do diálogo em Buber permite formular uma crítica à política moderna e, por consequência, repensar criticamente formas políticas baseadas na identidade, como o sionismo moderno?

Dessa forma, o objetivo geral deste trabalho consiste em analisar o conceito de alteridade em Buber, articulando-o com sua matriz messiânica e com seus desdobramentos no campo político, especialmente no contexto do sionismo. Para tal, pretendemos (i) reconstruir a noção de relação “Eu-Tu” como fundamento da experiência humana; (ii) explicitar sua vinculação com a tradição hassídica e com o messianismo judaico; (iii) examinar a crítica de Gershom Scholem à universalização dessa experiência; (iv) por fim, compreender em que medida essa crítica permite repensar o sionismo moderno à luz da tensão entre alteridade e identidade.

Relação “Eu-Tu” como fundamento da experiência

A filosofia de Martin Buber inaugura uma inflexão decisiva no pensamento moderno em oposição às tradições filosóficas que concebem o sujeito como uma instância autônoma e originária, como tipificado no modelo racionalista. Buber propõe que o humano não precede o encontro, mas emerge dele. Como afirma o autor: “o homem se torna Eu na relação com o Tu” (Buber, 2014, p. 32). Essa afirmação não deve ser entendida como metáfora, mas como tese ontológica: o Eu não é uma entidade prévia que entra em relação, mas uma configuração que se constitui no próprio ato relacional.

Para explicitar essa concepção, Buber distingue duas ‘palavras-princípio’ fundamentais: “Eu-Tu” e “Eu-Isso”. Essas expressões não designam apenas tipos de relação, mas modos de existência. A relação “Eu-Isso” corresponde à atitude na qual o mundo é apreendido como objeto. Nesse registro, o outro é conhecido, classificado, utilizado. Trata-se de uma relação mediada por categorias, inserida na lógica da representação e da instrumentalização. O “Isso” não é necessariamente uma coisa, mas tudo aquilo que pode ser reduzido a um conteúdo de experiência manipulável. Nesse sentido, o próprio outro humano pode ser transformado em “Isso” quando é tratado como função, papel ou identidade.

Em contraste, a relação “Eu-Tu” caracteriza-se por uma presença imediata e não mediada. O outro não é apreendido como objeto, mas encontrado como totalidade. Buber insiste que “o Tu não pode ser experimentado; ele é encontrado” (Buber, 2014, p. 62), indicando que essa relação escapa à lógica do conhecimento. O encontro não é uma operação do sujeito sobre o mundo, mas um acontecimento que

o envolve. Nesse sentido, a relação “Eu-Tu” não pode ser reduzida a uma forma de percepção ou de consciência; ela constitui uma dimensão originária da existência.

Essa distinção implica uma crítica radical à concepção moderna de experiência. Enquanto a modernidade tende a identificar experiência com conhecimento, isto é, com a apreensão de objetos por um sujeito, Buber afirma que a experiência humana é, antes de tudo, relação. O conhecimento pertence ao domínio do “Isso”, enquanto o encontro pertence ao domínio do “Tu”. Essa separação não implica a rejeição do conhecimento, mas a recusa de sua absolutização. O problema não está no “Isso”, mas em sua hegemonia.

A primazia do “Eu-Tu” introduz, assim, uma dimensão de abertura que desestabiliza a centralidade do sujeito. O Eu não é mais o ponto de partida, mas o resultado de uma relação que o excede. Nesse sentido, a alteridade não é um limite do sujeito, mas sua condição de possibilidade. Sem o outro, não há eu. Essa formulação desloca profundamente o problema da identidade: esta deixa de ser um dado e passa a ser um efeito da relação.

Essa tese, porém, não é isenta de tensões no campo ético. Para Emmanuel Lévinas, a reciprocidade implícita na relação “Eu-Tu” ainda pressupõe uma igualdade que suaviza a alteridade radical do outro. Lévinas propõe, em contraste, uma assimetria ética: o “rosto” do outro me convoca a uma responsabilidade infinita que não pode ser retribuída nem equalizada. Nessa perspectiva, o outro não é um Tu que me responde em igualdade, mas uma interpelação que me constitui como sujeito responsável antes mesmo de qualquer reciprocidade (Lévinas, 1988).

A primazia da relação, contudo, não resolve por si mesma a questão sobre como a alteridade se impõe ao sujeito. Para Emmanuel Lévinas, o outro não pode ser alcançado por uma reciprocidade simétrica, pois isso ainda o reduziria a um termo correlato do eu. Em suas palavras, “a filosofia ocidental tem sido, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do outro ao mesmo” (2004, p. 134). A relação ética, para Lévinas, é necessariamente assimétrica: o rosto do outro me ordena antes que eu possa qualquer retribuição. Martin Buber, por outro lado, entende que a assimetria, se tomada como princípio exclusivo, elimina a possibilidade de um verdadeiro encontro. Em sua resposta a Lévinas, Buber afirma que a reciprocidade não violenta o outro, pois viver eticamente significa promover o Tu enquanto alteridade. A diferença entre os dois pensadores, portanto, não é um simples desacordo, mas uma dupla ênfase sobre um mesmo problema: como falar do outro sem aprisioná-lo em categorias do eu. Buber opta pelo caminho dialógico da mútua confirmação; Lévinas, pelo caminho ético da responsabilidade sem reciprocidade. Ambos, contudo, convergem ao recusar a auto fundação do sujeito moderno.

Entretanto, essa relação não pode ser compreendida como fusão ou dissolução do sujeito. O encontro não elimina a diferença, mas a intensifica. O “Tu” permanece irreduzível, não se deixa absorver. É justamente essa irreduzibilidade que confere ao encontro seu caráter ético. A presença do outro exige uma resposta, não como cumprimento de uma norma, mas como implicação existencial. Como observa Buber, “a responsabilidade genuína só existe onde há resposta real” (Buber, 2014, p. 49). A ética, portanto, não se funda em princípios abstratos, mas na situação concreta do encontro.

Sem ignorar a força dessa objeção, a filosofia de Buber mantém sua pertinência por outros caminhos. Para ele, a reciprocidade não anula a diferença; ao contrário, ela a intensifica. O “Tu” permanece irreduzível precisamente porque a relação é um encontro entre dois polos que se afetam mutuamente, sem que um se reduza ao outro. A crítica lévinasiana, portanto, não invalida a proposta buberiana, mas a enriquece ao evidenciar que há diferentes modos de pensar a alteridade – ora como encontro simétrico, ora como convocação assimétrica, ambos capazes de desestabilizar a centralidade do sujeito moderno.

Essa concepção permite compreender por que a relação “Eu-Tu” não pode ser institucionalizada. O encontro não pode ser garantido por regras ou estruturas. Ele depende de uma disposição que não pode ser produzida externamente. Nesse ponto, emerge uma tensão decisiva com o campo político. Se a experiência humana se funda na relação, mas a relação não pode ser estabilizada, então qualquer tentativa de organizar o mundo a partir de estruturas fixas estará sempre em conflito com essa dimensão originária.

A relação “Eu-Tu”, portanto, não é apenas um conceito antropológico, mas uma chave crítica para pensar os limites da modernidade. Ao afirmar a primazia do encontro, Buber introduz uma instabilidade no coração da experiência: o humano não é aquilo que se fixa, mas aquilo que se abre. Essa abertura, no entanto, não é apenas condição de possibilidade, mas também fonte de tensão. É justamente essa tensão que será aprofundada quando considerarmos a matriz religiosa dessa concepção e sua relação com o messianismo.

Hassidismo e messianismo: a matriz religiosa da relação

A compreensão plena da noção de relação em Martin Buber exige o reconhecimento de sua inscrição em um horizonte religioso específico. A filosofia do diálogo não emerge como construção puramente conceitual, mas como transposição filosófica de uma experiência que encontra sua forma mais intensa na tradição hassídica. Nesse sentido, o “Eu-Tu” deve suas raízes não apenas à tradição

fenomenológica, mas à expressão de uma experiência originariamente religiosa.

O hassidismo é um movimento de renovação espiritual que surgiu na primeira metade do século XVIII na Europa Oriental, particularmente nas regiões que hoje correspondem à Ucrânia e à Bielorrússia. Fundado pelo rabino místico Israel ben Eliezer (1698-1760), mais conhecido como Baal Shem Tov (“Mestre do Bom Nome”), o movimento se caracterizou por valorizar a experiência religiosa viva e acessível, em contraste com a ênfase excessiva na erudição formal e na casuística talmúdica que predominava no judaísmo tradicional da época. Contra a centralidade exclusiva do estudo da lei, o hassidismo afirma a presença do divino na vida cotidiana, nos gestos simples e, sobretudo, nas relações. O mundo não é concebido como separado de Deus, mas como espaço de manifestação. Essa concepção implica uma transformação profunda da experiência religiosa: o encontro com o outro pode tornar-se lugar de revelação.

Essa experiência mística do encontro manifesta-se sobretudo nos chamados ‘contos hassídicos’ – pequenas pérolas de conhecimento judaico que retomam elementos de reflexão profundos. Nessas narrativas, apresenta-se constantemente a figura de um desconhecido que sustenta a natureza messiânica, mas que deixa de ser reconhecido ou acolhido por um descuido ou falta de atenção, mostrando que, por essa ausência, o messias não ficou ou se foi sem que percebêssemos. Um exemplo fascinante de como Buber lida com essa temática aparece em sua análise dos contos do Rabi Nachman de Bratslav, conhecidos por seu simbolismo messiânico profundo. Ele menciona a figura do “sétimo mendigo, o manco, que não chegou. Como o Rabi Nachman sustentava, “ele virá com o Messias”. A ausência do mendigo (manco) pode ser interpretada como uma metáfora para a própria espera messiânica, em que a chegada e o reconhecimento final do Messias é um evento ainda por vir, permeado pela incerteza e pela incompletude.

É nesse contexto que Buber identifica um núcleo de experiência que ultrapassa sua forma histórica. Ao recolher e reinterpretar as narrativas hassídicas, ele não busca apenas preservá-las, mas evidenciar nelas uma estrutura relacional fundamental. Essas narrativas frequentemente apresentam situações nas quais o divino se manifesta de maneira inesperada, por meio de encontros contingentes. O outro, um viajante, um desconhecido, um mestre, aparece como portador de uma presença que excede sua individualidade.

Essa estrutura permite compreender a afirmação central de Buber de que “em cada Tu encontramos o Tu eterno” (Buber, 2014, p. 75). O “Tu eterno” não designa uma entidade metafísica separada, mas a dimensão de transcendência que se insinua na relação. A alteridade concreta torna-se, assim, o lugar de uma

abertura ao absoluto. O encontro não é apenas intersubjetivo, mas portador de uma densidade que ultrapassa o plano da experiência ordinária.

É a partir dessa intuição dialógica que se constitui a experiência do “nós”. A comunidade, em Buber, não é resultado de uma agregação de indivíduos, nem de uma identidade previamente dada, mas emerge da partilha de uma experiência relacional. O “nós” não é uma substância coletiva, mas uma configuração que se forma na medida em que múltiplos encontros se entrelaçam. Nesse sentido, a comunidade é sempre efeito da relação, e não seu pressuposto.

Contudo, essa experiência relacional não permanece intacta. Ao se consolidar historicamente, ela tende a se cristalizar em formas institucionais e teológicas. O que era experiência viva transforma-se em sistema; o que era encontro, torna-se doutrina. O elo religioso, que inicialmente emerge da experiência coletiva de alteridade, passa a ser codificado, normatizado e, em certa medida, controlado. Como observa o próprio Buber, “o dogma tornou-se a forma mais alta de imunidade contra a revelação” (Buber, 2014, p. 51).

Essa afirmação revela uma crítica decisiva: a institucionalização da experiência religiosa pode conduzir à sua neutralização. O dogma, ao fixar o sentido, protege contra a irrupção do novo. A revelação, que implica abertura e imprevisibilidade, é substituída por um sistema de garantias. Nesse processo, a alteridade, que constituía o núcleo da experiência, é domesticada.

Para Buber, a vitalidade da tradição judaica depende justamente da manutenção de uma tensão histórica. A religião não pode ser reduzida a um conjunto de doutrinas, sob pena de perder seu sentido. Ela deve ser constantemente reconduzida à experiência viva da relação. Nesse contexto, o messianismo desempenha um papel fundamental, ao introduzir uma dimensão de expectativa que impede o fechamento da tradição.

Embora uma análise detalhada do messianismo ultrapasse os limites deste trabalho, é possível afirmar que sua função, no pensamento buberiano, consiste em manter aberta a relação entre tradição e experiência. A renovação do judaísmo não passa pela negação da tradição, mas por sua reativação a partir do encontro com o “Tu”. É nesse sentido que Buber privilegia as narrativas hassídicas, nas quais a sabedoria não se apresenta como sistema, mas como experiência transmitida.

Ao recontar histórias de mestres como Rabi Nachman ou o Baal Shem Tov, Buber não busca recuperar um conteúdo doutrinário, mas reinscrever uma forma de relação. Essas narrativas, frequentemente consideradas como expressões de religiosidade popular, são reinterpretadas como portadoras de um núcleo querigmático, isto é, de uma mensagem que só se realiza na medida em que é vivida.

O mítico, nesse contexto, não é oposição ao racional, mas forma de expressão de uma experiência que escapa à conceitualização.

Conforme observa Walter Benjamin, o messianismo não se reduz a uma expectativa futura, mas configura uma relação específica com o tempo. O tempo messiânico não é homogêneo, mas interrompido; cada instante contém a possibilidade da irrupção do novo (Benjamin, 1994). Essa concepção introduz uma tensão permanente: o presente não é apenas o que é, mas o que pode vir a ser.

A compreensão dessa estrutura temporal exige um aprofundamento na noção de tempo messiânico tal como formulada por Walter Benjamin. Em suas “Teses sobre o conceito de história”, Benjamin (1994, p. 222-232) critica a concepção de tempo homogêneo e vazio que fundamenta o historicismo e a ideia de progresso. Para Benjamin, o messianismo não é uma mera expectativa de um futuro distante, ele configura uma relação específica com o tempo presente:

Os judeus foram proibidos de investigar o futuro. A Torá e as preces instruem-nos na recordação, contudo, isto desnudava o futuro de sua mágica, diante da qual todos aqueles que procuram esclarecimento junto aos adivinhos sucumbem. Isto não implica, contudo, que para os judeus o futuro se tornasse um tempo homogêneo e vazio. Pois nele em cada segundo se encontrava a pequena entrada da qual o messias poderá entrar (Benjamin, 1994, p. 221).

Essa imagem da “pequena porta”, em outras palavras, da interrupção do tempo contínuo por um instante de possibilidade, ressoa diretamente com a estrutura da relação “Eu-Tu” percebida por Buber. Assim como o messias pode entrar a qualquer segundo, o encontro com o Tu não é previsível nem programável: ele irrompe no tempo cronológico como uma fratura que suspende a causalidade. Para Benjamin, o messias não vem no fim da história, mas pode surgir no meio dela, fraturando a continuidade do tempo opressor. A interrupção temporal implica uma historicidade messiânica que não é cumulativa nem progressiva, mas que se caracteriza por um “agora” de perigo e de decisão.

Dessa perspectiva, a relação “Eu-Tu” não é apenas um evento intersubjetivo, ela carrega consigo uma dimensão de expectativa que remete a uma estrutura temporal específica, na qual o presente é atravessado pela possibilidade do novo. Contudo, essa transposição não é isenta de tensões. Se, para Benjamin, o tempo messiânico é eminentemente histórico e coletivo – ligado à redenção dos oprimidos e à interrupção da catástrofe –, em Buber, ele tende a ser reinterpretado como experiência existencial do encontro. Essa inflexão, já apontada por Gershom Scholem, prepara o terreno para uma crítica: a universalização da experiência messiânica corre o risco de descolá-la de suas raízes históricas, esvaziando sua

densidade política. Ainda assim, é precisamente essa tensão que confere à filosofia de Buber sua força crítica, ao introduzir no interior da experiência uma abertura que resiste à estabilização.

As narrativas hassídicas refletem essa estrutura ao descrever encontros nos quais o messias aparece de forma inesperada e, muitas vezes, não é reconhecido. O encontro falha, e a redenção é adiada. Essa lógica da contingência e da possibilidade aproxima-se profundamente da relação “Eu-Tu”. O outro não se apresenta como dado estável, mas como evento que exige reconhecimento. A relação pode ocorrer, mas não está garantida.

Nesse sentido, pode-se afirmar que a filosofia do diálogo traduz, no plano da experiência, a estrutura do acontecimento messiânico. O encontro torna-se o lugar onde algo decisivo pode acontecer, mas cuja realização depende da abertura do sujeito. A alteridade não é apenas presença, mas promessa.

Essa interpretação permite compreender por que a relação “Eu-Tu” não pode ser reduzida a uma ética formal ou a uma teoria da intersubjetividade. Ela carrega consigo uma dimensão de expectativa que remete a uma estrutura temporal específica. O encontro não é apenas aquilo que ocorre, mas aquilo que pode ocorrer; e que, ao não ocorrer, revela a fragilidade da experiência.

No entanto, essa transposição não é isenta de tensões. Ao deslocar a estrutura messiânica para o campo da experiência individual, Buber corre o risco de “deshistoricizar” sua dimensão originária. O messianismo, que na tradição judaica possui implicações coletivas e históricas, tende a ser reinterpretado como experiência existencial. Essa inflexão prepara o terreno para a crítica formulada por Gershom Scholem, que acusará Buber de universalizar indevidamente o hassidismo, esvaziando sua densidade teológica e histórica.

Ainda assim, é precisamente essa tensão que confere à filosofia de Buber sua força. Ao inscrever a alteridade em uma estrutura messiânica, ele introduz no interior da experiência uma dimensão de abertura que resiste à estabilização. O encontro não pode ser reduzido à forma, norma ou instituição, pois carrega consigo a marca do imprevisível.

É nesse ponto que a análise se desloca novamente para o campo político. Se a relação humana se funda em uma estrutura que implica abertura, contingência e expectativa, então toda forma de organização que busque estabilizar o mundo entra em tensão com essa dimensão. A política moderna, ao operar por identidade e soberania, tende a neutralizar essa abertura.

Dessa forma, a matriz hassídica e messiânica da filosofia de Buber não constitui apenas um elemento histórico, mas um princípio crítico. Ela permite pensar a

alteridade não como categoria abstrata, mas como experiência atravessada por uma tensão que não pode ser plenamente resolvida.

Gershom Scholem e a crítica a universalização da experiência judaica

Se a análise precedente buscou evidenciar que a noção de relação em Martin Buber encontra sua inteligibilidade mais profunda na articulação entre hassidismo e messianismo, é precisamente nesse ponto de maior tensão que se torna necessário introduzir uma inflexão crítica. Com efeito, a força da filosofia do diálogo reside em reinscrever a alteridade no interior da experiência. Contudo, esse mesmo movimento envolve um risco: o de universalizar uma estrutura que, em sua origem, é histórica, situada e teologicamente determinada. Nesse sentido, a introdução da crítica de Gershom Scholem não representa um desvio de nosso objetivo, mas um aprofundamento necessário de sua própria lógica interna, questão decisiva para que se possa, posteriormente, reinscrever o problema da alteridade no campo político. Trataremos agora de examinar em que medida a transposição filosófica operada por Buber preserva ou transforma a historicidade da experiência religiosa que a sustenta.

Scholem acusa Buber de promover uma leitura excessivamente existencial e universalizante do hassidismo, deslocando-o de seu contexto histórico e teológico original. Ao privilegiar a experiência do encontro, Buber tenderia a reinterpretar o misticismo judaico como uma forma de religiosidade imediata, acessível a qualquer sujeito, independentemente de sua inserção na tradição. Nesse movimento, aquilo que era historicamente situado e teologicamente determinado no interior da tradição judaica é convertido em uma estrutura existencial universalizante, mas não necessariamente universal (Scholem, 1994)¹.

Essa crítica não é meramente historiográfica; ela atinge o núcleo filosófico da proposta buberiana. Ao transpor a experiência hassídica para o campo da relação “Eu-Tu”, Buber realiza uma operação de abstração. Scholem identifica, nesse processo, uma espécie de “pansacralização” da relação. O encontro, ao ser elevado à condição de experiência fundamental, tende a assumir um caráter absoluto. O

1 A análise de Scholem sobre o judaísmo de Buber é incisiva e não pode ser ignorada. Não buscamos reconstruí-la integralmente, mas destacar seus aspectos mais críticos e tensionados. “A ênfase nas tendências do hassidismo que, segundo ele, continha esta mensagem para o mundo e, ao mesmo tempo, seu mais íntimo significado judaico, baseia-se, em grande parte, na fusão destas tendências com conceitos por ele forjados. [...] Enquanto anteriormente o hassidismo parecia a Buber um paradigma de “mística ativista”, posteriormente, ele viu nele uma realização da relação Eu-Tu, que é realizada na concretude do mundo sem qualquer intermediação mística” (Scholem, 1994, p.176).

mundo, nesse sentido, é reinterpretado como espaço de manifestação do divino em todas as suas dimensões.

O que confere à concepção de Buber seu tom característico é esta aguda ênfase em uma tendência para a qual existe indubitavelmente ampla evidência na literatura judaica e, especialmente, na literatura hassídica. Esta concepção particular custou-lhe um preço elevado, notadamente pela desconsideração definitiva das características nas quais o encontro com o concreto é interpretado como sua eliminação, pois no verdadeiro encontro – e este é o tom dos textos hassídicos decisivos – o concreto perde o caráter de sua concretude e eleva-se ao divino num exame mais próximo, o ‘amor ao mundo’ do hassidismo aparece como o amor de Buber ao mundo. A atitude hassídica era muito mais dialética do que aparece em Buber (Scholem, 1994, p 177).

Mais precisamente, a crítica de Scholem aponta para o fato de que, no hassidismo original, o encontro com o divino não se dá sem mediações. Ele está inscrito em práticas, narrativas, rituais e estruturas comunitárias específicas:

As formulações mais radicais daquilo que Buber em seu mote de santificação de cada dia declara como tendência básica da hassidismo, que deixou pra trás o elemento cabalístico, devem ser encontradas precisamente nos escritos cabalísticos. Contudo, a uma oposição eterna entre o que ele chama de *Devotio* e *Gnose* [...]. Para ele, a *Gnose* é a presunção de um conhecimento de Deus que nos alcança, enquanto a *Devotio* significa o serviço ao divino, cuja presunção é de que o servo jamais entende a si mesmo como seu eu (Scholem, 1994, p178).

Nesse sentido, o problema não reside na valorização da experiência, mas na forma como ela é concebida. A experiência buberiana, ao ser apresentada como estrutura fundamental da existência, pode perder seu caráter contingente e histórico. O encontro deixa de ser evento situado e torna-se possibilidade sempre disponível. Com isso, a tensão própria do messianismo, que implica espera, atraso e ruptura, corre o risco de ser ignorada. Essa observação é particularmente relevante quando retomamos a relação entre alteridade e messianismo. Se, como vimos, a filosofia de Buber traduz a estrutura messiânica no plano da experiência, a crítica de Scholem sugere que essa tradução pode neutralizar sua dimensão histórica.

Retomando o desenvolvimento da crítica, o encontro, ao ser absolutizado, corre o risco de obscurecer as condições concretas que o tornam possível ou impossível. A relação “Eu-Tu”, nesse sentido, pode transformar-se em ideal utópico, mais do que em acontecimento efetivo. Assim, se a alteridade é pensada como experiência universal, ela pode ser facilmente dissociada das condições históricas e institucionais que estruturam o mundo. Nesse caso, a crítica à política moderna tende a permanecer no nível da experiência, sem atingir suas formas concretas.

Por outro lado, se a crítica de Scholem for levada a sério, torna-se necessário reinscrever a alteridade em um horizonte histórico. O encontro não pode ser pensado independentemente das estruturas que o condicionam. A relação não ocorre no vazio, mas em contextos marcados por assimetrias, conflitos e delimitações. Embora Scholem se limite a tratar do movimento interno da interpretação do hassidismo, ele consegue implicar Buber em seu próprio salto conceitual. Essa inflexão é decisiva para o argumento deste artigo. Ela permite deslocar a análise da relação em si para as condições de sua possibilidade. A alteridade não é apenas aquilo que se manifesta no encontro, mas também aquilo que é produzido, limitado ou impedido por formas sociais e políticas.

Assim, a crítica de Scholem não invalida a filosofia de Buber, mas permite situá-la, em sua origem, em suas devidas nuances epistemológicas. Ao insistir na historicidade da experiência, nos vemos obrigados a pensar a relação não apenas como estrutura ontológica, mas como problema político. O encontro deixa de ser apenas um acontecimento e passa a ser também uma questão: em que condições a alteridade pode efetivamente ocorrer?

Alteridade e identidade: o exemplo do sionismo

Se a crítica de Gershom Scholem permite reinscrever a filosofia do diálogo no horizonte de sua historicidade, ela também torna inevitável um deslocamento do problema da alteridade para o campo político. Isso porque, uma vez reconhecido que o encontro não ocorre no vazio, mas em contextos historicamente determinados, torna-se necessário investigar as condições sob as quais a relação pode efetivamente acontecer. A questão da alteridade deixa, assim, de ser apenas ontológica ou religiosa e passa a ser também política.

Ao afirmar a primazia da relação, Buber introduz uma crítica radical às formas modernas de organização baseadas na identidade. Por outro lado, ao privilegiar a experiência do encontro, Buber tende a subestimar as mediações institucionais que tornam essa experiência possível.

Nesse contexto, podemos situar o sionismo moderno nessa tensão identitária. Longe de constituir um caso particular ou contingente, o sionismo pode ser compreendido como um ponto de condensação no qual se tornam visíveis os limites da tradução da alteridade em formas políticas estabilizadas. O sionismo moderno, especialmente a partir da formulação de Theodor Herzl, emerge como resposta à condição histórica de vulnerabilidade do povo judeu. Diante da dispersão, da perseguição e da ausência de reconhecimento político, a proposta sionista consiste na constituição de um Estado capaz de garantir segurança, continuidade e

pertencimento (Herzl, 2006). Trata-se, nesse sentido, de um projeto profundamente inscrito na lógica da modernidade: busca-se resolver a instabilidade por meio da identidade, isto é, por meio da territorialização, da soberania e da delimitação.

No entanto, para evitar reduções excessivas, é fundamental reconhecer que o sionismo nunca constituiu um bloco ideológico homogêneo. Conforme documenta a coletânea organizada por Colin Shindler, o movimento sionista foi marcado por uma pluralidade de correntes: socialista, revisionista, religiosa, cultural, trabalhista (Shindler, 2024), cada qual com distintas ênfases na relação entre identidade nacional e alteridade. Essa diversidade, contudo, não implica ausência de padrões coerentes na abordagem da questão árabe. Yosef Gorny demonstra que, entre 1882 e 1948, os líderes sionistas desenvolveram quatro atitudes básicas em relação à população árabe da Palestina que vão desde a negação da existência de um conflito até o reconhecimento da necessidade de acordo político, e que essas atitudes, embora sujeitas a modificações diante de eventos históricos, foram decisivamente influenciadas pelos princípios ideológicos de cada corrente (Gorny, 1987). Assim, mesmo em sua pluralidade, o sionismo moderno pode ser compreendido como um campo de forças no qual a tensão entre identidade e alteridade se cristalizou de modos distintos, mas sempre presentes.

No entanto, muitas correntes sionistas implicam uma inflexão decisiva na estrutura da identidade judaica historicamente marcada pela errância, pela diáspora e por uma relação constitutiva com a alteridade. Essa identidade é reconduzida a uma forma estabilizada. O que antes se configurava como experiência de tensão, entre pertencimento e deslocamento, entre tradição e expectativa, passa a ser organizado sob a forma de uma identidade política definida. O judeu deixa de ser aquele cuja existência é atravessada pela relação para tornar-se sujeito de um Estado.

Essa transformação pode ser interpretada como uma tentativa de resolver a instabilidade por meio da fixação. Contudo, ao fazê-lo, ela produz um deslocamento fundamental: a alteridade, que anteriormente operava no interior da própria identidade, é exteriorizada. O outro deixa de ser condição de constituição e passa a ser percebido como limite, obstáculo ou ameaça. A identidade, ao se estabilizar, redefine suas fronteiras. É precisamente nesse ponto que a filosofia de Martin Buber revela seu potencial crítico. Se, como visto, a relação “Eu-Tu” implica uma abertura irreduzível ao outro, então qualquer forma política baseada na fixação identitária entra em tensão com essa estrutura.

A crítica ao sionismo, nesse sentido, não é externa ao pensamento de Buber, mas imanente a ele. Ao insistir na primazia da relação, Buber introduz um

princípio que resiste à lógica da soberania. Essa resistência manifesta-se, de modo particularmente significativo, na defesa buberiana de uma forma de convivência binacional. Para Martin Buber, a relação com o outro, no caso concreto, a população árabe na Palestina, não deveria ser subordinada à afirmação de uma identidade exclusiva, mas sustentada como relação viva, isto é, como abertura à presença do outro enquanto “Tu”. Trata-se de uma tentativa de pensar a coexistência não a partir da lógica da soberania, mas a partir da reciprocidade.

Dentro desse campo de forças, a posição de Martin Buber ganha contornos mais precisos e desafia a visão predominante de que o sionismo teria como destino inexorável a constituição de um Estado-nação, imaginando um sionismo no qual a autodeterminação judaica se daria não como soberania absoluta, mas como parte de uma estrutura política multinacional, inicialmente no Império Otomano e depois em uma democracia binacional na Palestina (Shumsky, 2019). A defesa buberiana de um Estado binacional árabe-judeu, portanto, não era uma posição isolada ou meramente utópica, mas a expressão de uma tradição alternativa que buscava responder à modernidade por meio da cooperação e do reconhecimento recíproco, em vez do isolamento soberano. Contudo, como adverte Amal Jamal, essa abordagem não estava isenta de problemas: a teoria do reconhecimento mútuo em Buber, ao enfatizar a simetria ética do encontro, frequentemente não dava conta das desiguais dinâmicas de poder entre os dois grupos nacionais, podendo assim desconsiderar a autonomia política dos palestinos ao assumir implicitamente seu consentimento (Jamal, 2011).

Mesmo que, à primeira vista, essa posição pareça inconciliável com o enraizamento religioso de Buber, frequentemente associado a formas dogmáticas de pertencimento, seu pensamento se constitui, na verdade, como um interlocutor privilegiado da diferença. O outro, em Buber, não é objeto de tolerância nem de assimilação, mas presença que afeta e transforma. Na medida em que se apresenta como “Tu”, o outro não apenas é reconhecido, mas instaura um campo de transformação recíproca: ele transforma e é transformado no interior da relação.

Essa dimensão é explicitada pelo próprio Buber ao afirmar:

Uma época de genuínos colóquios religiosos está se iniciando, não daqueles que se denominavam e eram fictícios, nos quais ninguém realmente olhava para seu parceiro e nem a ele se dirigia, mas uma época de diálogos genuínos, de certeza para certeza e também de uma pessoa receptiva para outra pessoa receptiva. Somente então aparecerá a comunidade autêntica, não aquela de um conteúdo de fé sempre idêntico, supostamente encontrado em todas as religiões, mas a comunidade da situação, da angústia e da expectativa (Buber, 2014, p. 40).

Nessa perspectiva, a comunidade não se funda na homogeneidade, mas na partilha de uma condição existencial marcada pela abertura, pela vulnerabilidade e pela expectativa. A unidade não precede a relação; ela emerge dela. É precisamente esse modelo de comunidade que entra em tensão com as formas políticas modernas, que tendem a exigir definição, identidade e estabilidade.

Assim, o sionismo moderno pode ser compreendido como uma tentativa de resolver a condição histórica de vulnerabilidade por meio de uma forma política que, ao estabilizar a identidade, reconfigura a relação com a alteridade. O outro, que anteriormente participava da constituição da experiência, passa a ser posicionado em relação a uma identidade já definida. A relação cede lugar à posição.

O sionismo realiza, em nível histórico concreto, aquilo que a análise filosófica de Buber havia indicado como problema: a dificuldade de sustentar a alteridade no interior de formas que exigem estabilização. Contudo, essa constatação não conduz a uma rejeição simplista do sionismo, mas a uma problematização de seus fundamentos. A questão não é negar a necessidade de formas políticas, mas compreender seus limites.

É nesse impasse que se revela a aporia fundamental do pensamento aqui desenvolvido. A filosofia do diálogo, ao insistir na primazia da relação, expõe os limites da política. Podemos, assim, formular o núcleo conclusivo do argumento: o sionismo moderno não é apenas um fenômeno histórico, mas a cristalização de uma tensão constitutiva da modernidade, na qual a tentativa de estabilizar a identidade entra em conflito com a abertura irreduzível da alteridade.

Considerações finais

A trajetória percorrida neste artigo partiu da reconstrução do conceito de alteridade na filosofia dialógica de Martin Buber, passou pela análise de sua matriz religiosa (hassidismo e messianismo), enfrentou a crítica de Gershom Scholem à universalização da experiência judaica e, por fim, examinou as implicações dessa concepção para o sionismo moderno. Ao longo desse percurso, procurou-se demonstrar que a primazia da relação “Eu-Tu” não apenas desestabiliza a filosofia moderna do sujeito, mas também introduz uma tensão insolúvel no campo político, especialmente quando este se organiza em torno de categorias como identidade, soberania e território.

A aporia fundamental que emerge da análise pode ser formulada nos seguintes termos: se o humano se constitui na relação com o outro, então toda forma política baseada na fixação identitária entra em contradição com a própria condição da existência humana; quando aplicamos essa aporia ao sionismo moderno, o

movimento revela-se não como uma exceção ou desvio, mas como uma condensação paradigmática da tensão constitutiva da modernidade. O sionismo emerge historicamente como resposta à vulnerabilidade judaica diante da perseguição, da diáspora e da ausência de reconhecimento político. Sua aposta fundamental, resumida por Theodor Herzl na necessidade de um Estado próprio, é a de que a identidade estabilizada (territorializada, soberana) pode proteger o povo judeu da violência que a própria instabilidade identitária havia gerado. Contudo, ao fazê-lo, o sionismo hegemônico reconfigura a relação com a alteridade: o outro (o árabe palestino) deixa de ser condição da experiência para tornar-se limite, obstáculo ou ameaça.

A crítica de Buber ao sionismo hegemônico não é, pois, externa ou meramente ética; ela é imanente à própria estrutura da relação. Ao insistir que o encontro com o Tu não pode ser substituído pela posição diante de um “Isso”, Buber aponta que o Estado soberano, por mais necessário que seja para a segurança física, não pode tornar-se o fundamento exclusivo da existência judaica sem trair a abertura constitutiva que define o humano. A defesa de um Estado binacional, longe de ser uma utopia ingênua, é a tentativa de manter viva essa abertura no interior mesmo da política. A criação do Estado de Israel em 1948 e a continuada ocupação dos territórios palestinos exemplificam a lógica da estabilização identitária que Buber criticava. Ao transformar a alteridade palestina em problema a ser administrado (pela força, pela negociação, pelo cerco ou pela anexação), o sionismo institucionalizado reproduz, agora do lado do poder, aquilo que denunciava quando estava do lado da vulnerabilidade: a redução do outro a objeto. A filosofia do diálogo não oferece um programa político pronto para resolver esse conflito. Ela oferece, porém, um critério implícito: qualquer solução que elimine a possibilidade do encontro (qualquer solução que transforme o palestino em mero obstáculo ou em vítima silenciosa) estará, do ponto de vista buberiano, condenada a repetir a violência que pretendia superar.

O artigo não oferece uma solução para essa aporia, e talvez nenhuma filosofia possa oferecê-la. O que a filosofia de Buber oferece, e o que este trabalho procurou resgatar, é a consciência da tensão como um problema permanente, e não como um impasse paralisante. A aporia entre alteridade e identidade não pode ser resolvida, mas pode servir como critério para distinguir entre formas políticas que mantêm viva a possibilidade do encontro (mesmo que de modo imperfeito) e formas políticas que a cancelam inteiramente.

A tragédia do conflito israelo-palestino, vista à luz da filosofia buberiana, é que ambas as partes têm reivindicações legítimas e que essas reivindicações são,

em larga medida, inconciliáveis nos termos da política moderna. A solução de um Estado único binacional, defendida por Buber, esbarra hoje em desconfianças recíprocas e em assimetrias de poder que tornam qualquer encontro genuíno quase impossível. Resta, então, a pergunta: é possível uma política que não se funde na identidade exclusiva? A filosofia de Buber responde que sim, mas apenas se estivermos dispostos a aceitar a instabilidade como condição, e não como falha, da existência humana. O preço da abertura é a insegurança; o preço da segurança é o fechamento. A aporia não se resolve, ela se vive.

O presente artigo não teve a pretensão de resolver esse conflito, mas apenas de torná-lo visível em sua estrutura conceitual e em sua manifestação histórica. Se conseguiu fazê-lo, terá cumprido seu objetivo: mostrar que a filosofia de Martin Buber, longe de ser uma meditação abstrata sobre o encontro, é uma ferramenta crítica para pensar os limites da política moderna, e, talvez, para imaginar, na tensão entre alteridade e identidade, um espaço ainda não colonizado pela soberania.

Referências bibliográficas

ASSAF, David; BIALE, David; BROWN, Benjamin; GELLMAN, Uriel; et al. *Hasidism: a new history*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da história. In: BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BUBER, Martin. *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Eu e tu*. Tradução e introdução de Newton Aquiles von Zuben. 10. ed. São Paulo: Centauro, 2009.

COOPER, Howard. A short reflection on Martin Buber and Zionism. *European Judaism*, v. 57, n. 1, p. 156-159, 2024.

ELIOR, Rachel. As origens do Chassidismo. *WebMosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall*, v. 5, n. 1, p. 1-20, 2013.

HERZL, Theodor. *O Estado judeu*. Tradução de Ricardo S. S. Soares. São Paulo: Garamond, 2006.

JAMAL, Amal. *Arab minority nationalism in Israel: the politics of indigeneity*. London; New York: Routledge, 2011.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.

SCHOLEM, Gershom. *O golem, Benjamin, Buber e outros justos: Judaica I*. São Paulo: Perspectiva, 1994.

SHINDLER, Colin (org.). *Routledge handbook on Zionism*. Abingdon; New York: Routledge, 2024.

SHUMSKY, Dmitry. *Beyond the nation-state: the Zionist political imagination from Pinsker to Ben-Gurion*. New Haven: Yale University Press, 2019.

Hiperconectividade e Educação: virtudes e precauções frente às inovações

Nadia dos Santos Gonçalves Porto *
Patrícia Peter dos Santos Zachia Alan **
Júlia Victoria Casalinho Pereira ***

Recebido em abril de 2026. Aprovado em maio de 2026.

Resumo: A era das emergentes e novas ciências e tecnologias salienta avanços significativos para diversas áreas, incluindo a forma como o ensino e a aprendizagem ocorrem. A aceleração e o crescimento do uso das mídias sociais e da Inteligência Artificial (IA) apresentam oportunidades inovadoras, ao mesmo tempo em que geram inquietações. O uso desenfreado das novas tecnologias, especialmente por crianças e adolescentes, tem gerado preocupações, de modo especial a respeito dos impactos na saúde mental e na aprendizagem. A recente regulamentação do uso de dispositivos eletrônicos em escolas reflete esse dilema, uma tentativa voltada a equilibrar os benefícios da tecnologia com a necessidade de proteção aos estudantes. Atualmente, a Inteligência Artificial tem se apresentado como sendo uma ferramenta educacional poderosa, capaz de personalizar o ensino, ampliar a acessibilidade e otimizar processos pedagógicos. No entanto, seu uso indiscriminado também suscita desafios. A hiperconectividade gera dependência tecnológica e modifica o status do professor na mediação do aprendizado. Em vista disso, este artigo procura analisar os impactos das novas tecnologias da informação no ambiente educacional, discutindo como essas inovações podem ser integradas de forma ética e eficaz na promoção de um processo de ensino-aprendizagem mais inclusivo e equilibrado.

Palavras-chave: educação; inteligência artificial; tecnologias; inclusão; acessibilidade.

Abstract: Emerging sciences and technologies are driving significant advances across multiple domains, including education and the processes of teaching and learning. The rapid expansion of social media and Artificial Intelligence (AI) offers innovative opportunities while simultaneously raising important concerns. The widespread and often unregulated use of these technologies, particularly among children and adolescents, has intensified debates regarding their impact on mental health and educational outcomes. Recent policies regulating the use of electronic devices in schools reflect this tension, seeking to balance the benefits of technological integration with the imperative to safeguard students. AI has increasingly demonstrated its potential as a powerful educational tool, capable of personalizing instruction, enhancing accessibility, and optimizing pedagogical practices. Nevertheless, its indiscriminate application presents challenges, such as fostering technological dependence and reshaping the role of teachers within the learning process. Against this backdrop, this article examines the implications of new information technologies in educational settings, exploring how these innovations can be ethically and effectively integrated to promote a more inclusive, balanced, and sustainable teaching-learning environment.

Keywords: education; artificial intelligence; technologies; inclusion; accessibility.

* Graduada em Letras – Libras pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e em Matemática pela Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Mestre em Educação Matemática pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atua como funcionária estatutária da Universidade Federal de Pelotas, atuando como Tradutora Intérprete de Libras. E-mail: nadia.porto.ufpel@gmail.com; ORCID:

<https://orcid.org/0009-0002-7831-060X>.

****** Graduada em Direito e Letras pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestre em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Atua como professora do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul (IFRS). E-mail: **patricia.peter@hotmail.com**; ORCID: **<https://orcid.org/0009-0006-0325-2918>**.

******* Graduada em Geografia e Pedagogia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). E-mail: **juliacasalinho@gmail.com**; ORCID: **<https://orcid.org/0009-0009-4720-2172>**.

Introdução

O presente artigo propõe uma reflexão filosófica acerca dos impactos da hiperconectividade e da Inteligência Artificial sobre os processos educativos contemporâneos, tomando como eixo analítico a crítica da aceleração social, da racionalidade algorítmica e dos desafios éticos envolvidos na mediação tecnológica dos processos de ensino e aprendizagem.

O conforto social e econômico, aliado às facilidades proporcionadas pelas novas tecnologias, evidencia transformações significativas nas formas de comunicação, ensino e interação social nas últimas décadas. As inovações não se limitam aos intercâmbios de informações e dados, pois são fundamentais para a pesquisa, o ensino e o trabalho em qualquer área.

Se, por um lado, há um crescente otimismo em relação às novas tecnologias, por outro, também emergem inquietações relacionadas aos seus impactos sociais, educacionais e subjetivos. Observa-se, nesse contexto, um crescente mal-estar relacionado tanto aos efeitos presentes quanto às consequências futuras das inovações científico-tecnológicas. Ainda é difícil dimensionar os impactos desse processo, seja em relação às próprias consequências, como também em relação às mudanças sociais, à interação entre as pessoas, no aspecto educacional e, inclusive, no horizonte ecológico.

A reflexão crítica não significa introduzir uma pauta de absoluto repúdio. No fundo, a análise de seus efeitos não deve negligenciar impactos que, em determinados contextos, podem produzir efeitos prejudiciais. Em determinados contextos, o uso inadequado das redes sociais pode estar associado a situações extremas de sofrimento psíquico e vulnerabilidade emocional. A abordagem da questão exige, então, uma precaução, pois o uso indiscriminado das tecnologias pode tornar-se um processo de dependência tecnológica.

Para debater o tema, este texto se divide em dois momentos. A primeira parte aborda o que pode ser considerado uma “síndrome” das inovações tecnológicas, destacando os riscos da exposição excessiva às redes sociais, principalmente no caso de crianças e jovens, e discute o avanço da hiperconectividade. O segundo momento está relacionado à Inteligência Artificial e à Educação Inclusiva, na qual são discutidos exemplos do uso de tecnologias assistivas voltadas às atividades cotidianas de pessoas com deficiência. O principal desafio educacional não está em evitar o uso da Inteligência Artificial, mas em desenvolver formas éticas e críticas de integrá-la aos processos de ensino e aprendizagem.

As síndromes das inovações tecnológicas

As novas e emergentes ciências e tecnologias (*NEST, New and Emerging Science and Technologies*) estão transformando as formas de comunicação, produção de conhecimento e interação social. Por um lado, a expansão das tecnologias de informação e comunicação tem oferecido ganhos em diferentes esferas, contribuindo para a criação e implementação de recursos para as áreas da saúde e da educação. Por outro lado, o uso indiscriminado dessas ferramentas, especialmente entre crianças e jovens, tem suscitado profundas preocupações sociais, educacionais e familiares.

Em seu aspecto paradoxal, Calvo (2019) salienta que a sociedade contemporânea presencia, de forma passiva e acrítica, os fenômenos da hiperconectividade, da dataficação e da algoritmização em todas as instâncias da atividade humana. Através de uma imposição concomitante de ordem tecnológica e econômica, essa tendência reconfigura os processos produtivos, educativos, comunicativos, decisórios e democráticos, operando transformações que nem sempre resultam no bem-estar coletivo. Esse processo operacional consolidou-se a partir da implementação da Internet das Coisas (IoT), definida pela Comissão Europeia como o conjunto de: “[...] Coisas com identidades e personalidades virtuais que operam em espaços inteligentes, usando interfaces inteligentes para conectar-se e comunicar-se dentro de contextos sociais, ambientais e de usuários” (European Commission, 2008, p. 4).

A IoT permitiu, assim, a convergência de diversas matrizes tecnológicas, tais como as *Key Enabling Technologies* (KET), a Inteligência Artificial (IA) e o *Big Data* (Calvo, 2019, p. 672). Sob essa engrenagem, a tecnologia deixa de atuar de forma neutra e passa a operar em estreita simbiose com a lógica de mercado, ampliando as mutações estruturais da vida social e reduzindo a autonomia dos sujeitos diante da racionalidade algorítmica.

Essa percepção acerca das patologias do mundo conectado é densificada por Jonathan Haidt. Em sua obra *A Geração Ansiosa* (2024), o autor analisa como a infância hiperconectada das gerações atuais tem contribuído para o crescimento de transtornos mentais. Segundo Haidt, a dinâmica das redes sociais, sob o império da viralização e dos mecanismos de engajamento instantâneo, intensificou as formas de exposição e comparação social. Amparado na distinção clínica, o autor destaca que:

A ansiedade está relacionada ao medo, porém, não é a mesma coisa. A quinta edição revista do Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (DSM-5-TR) define medo como “reação emocional a uma ameaça

iminente, seja real ou percebida, enquanto a ansiedade é a antecipação de uma ameaça futura”. Ambos podem ser reações saudáveis à realidade, porém, quando excessivos, podem se tornar transtornos (Haidt, 2024, p. 37).

Essa imersão irrestrita gera uma hiperdependência emocional, na qual o estado de desconexão temporária é vivenciado como isolamento social e angústia. A necessidade contínua de monitoramento digital debilita os relacionamentos interpessoais no mundo físico e, como assevera Haidt (2024, p. 39), hypersintoniza os indivíduos a ameaças eminentemente sociais, tais como o escrutínio público e a exclusão da comunidade virtual.

Para compreender as bases filosóficas desse adoecimento psíquico, convém articular o diagnóstico de Haidt à leitura que Almeida (2021) realiza do pensamento de Byung-Chul Han. Segundo essa perspectiva, a contemporaneidade configura-se como uma “sociedade do desempenho”, na qual os sujeitos são continuamente estimulados à autoexposição, à produtividade e à otimização de si mesmos. A coerção deixa de operar predominantemente por mecanismos externos e passa a atuar de forma internalizada, fazendo com que os indivíduos assumam sobre si as exigências permanentes de desempenho e visibilidade.

Em *No exame* (2018), Han argumenta que a mídia digital modifica percepções, comportamentos e formas de interação social, muitas vezes sem que suas consequências sejam plenamente avaliadas. Ao favorecer ambientes marcados pela circulação de conteúdos alinhados às preferências dos usuários, o espaço digital pode reduzir o contato com perspectivas divergentes, fortalecendo processos de polarização, intolerância e empobrecimento do debate público.

Essa redução do mundo encontra correspondência na crítica de Martin Heidegger acerca da essência da técnica. Conforme a interpretação de Dulci (2014, p. 288–290), a técnica, na filosofia heideggeriana, não se restringe a aparatos instrumentais, mas constitui um modo de desvelamento que tende a reduzir a realidade a uma reserva de disponibilidade, isto é, a algo permanentemente controlável, calculável e explorável. Quando essa racionalidade instrumental passa a orientar as formas de relação com o mundo, corre-se o risco de obscurecer outras possibilidades de existência, de construção de vínculos e de produção do conhecimento que escapem à lógica da eficiência e da utilidade imediata.

É à luz das reflexões de Haidt, Han e Heidegger que fenômenos associados à violência digital podem ser compreendidos em sua dimensão estrutural. Casos como o de crianças que chegaram a óbito ao cumprir os chamados “desafios

mortais” em plataformas digitais¹ não constituem episódios isolados, mas sintomas de uma lógica de engajamento que instrumentaliza a necessidade de pertencimento e reconhecimento social, expondo a vulnerabilidade emocional de crianças e adolescentes às dinâmicas de viralização características da racionalidade algorítmica.

As evidências empíricas desse cenário de desproteção digital corroboram as reflexões de Haidt (2024) sobre o declínio da “infância baseada no brincar” e a ascensão da “infância baseada no celular”, transição iniciada ao final da década de 1980. O autor aponta que o uso excessivo de telas pode provocar privação de sono, fragmentação da atenção e comportamentos compulsivos, defendendo o retorno do brincar não supervisionado ao ar livre. Experiências que comportem pequenos riscos físicos são fundamentais para o desenvolvimento da autonomia, da resiliência e da convivência social. Torna-se necessário, portanto, enfrentar um dos paradoxos da contemporaneidade: a superproteção das crianças no espaço real, que pode limitar experiências de autonomia, e a proteção insuficiente no ambiente virtual, onde elas permanecem expostas a mecanismos de captura da atenção e a diferentes formas de vulnerabilidade digital.

Essa vulnerabilidade juvenil e as pressões decorrentes da crescente mediação tecnológica das relações familiares também encontram eco em produções culturais recentes, como a minissérie *Adolescência* (2025), evidenciando que o debate sobre hiperconectividade ultrapassa os limites da academia e alcança diferentes esferas da vida social. Sob uma perspectiva macrosociológica, Hartmut Rosa (2019) relaciona essa “síndrome da pressa” à dinâmica do capitalismo global contemporâneo. Segundo o autor, a aceleração das estruturas temporais da sociedade entra em tensão com os ritmos biológicos, emocionais e psíquicos dos indivíduos, favorecendo a ampliação de quadros de exaustão, ansiedade e depressão. Nesse contexto, proliferam diagnósticos de sofrimento associados ao ritmo acelerado da vida contemporânea, afetando de forma cada vez mais precoce crianças e jovens (Rosa, 2019, p. 87).

O Estado brasileiro promulgou a Lei nº 15.100/2025, que proíbe o uso de aparelhos eletrônicos portáteis por estudantes durante aulas, recreio e intervalos em todas as etapas da educação básica, admitidas exceções para fins estritamente pedagógicos ou situações de emergência (Brasil, 2025).

A referida legislação não deve ser compreendida apenas como uma medida proibitiva, mas também como uma estratégia de proteção da saúde e

1 Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/na-mira/menina-de-8-anos-morre-apos-inalar-desodorante-em-desafio-no-tiktok>.

do desenvolvimento infantojuvenil. Ao vedar o uso de aparelhos portáteis nos espaços escolares, a lei reconhece os desafios associados à hiperconectividade, especialmente aqueles relacionados à dispersão da atenção, à fragmentação dos processos de ensino e aprendizagem e às transformações nas formas de interação social. Nessa perspectiva, a escola reafirma seu papel como espaço privilegiado de mediação pedagógica, convivência coletiva e desenvolvimento integral dos estudantes.

Inteligência Artificial x Educação Inclusiva

Em relação à Inteligência Artificial, cabe destacar algumas reflexões teóricas sobre seu funcionamento e suas implicações sociais e educacionais. De acordo com Luiz Carlos Lobo (2018), a IA funciona como um

ramo da ciência da computação que se propõe a desenvolver sistemas que simulem a capacidade humana na percepção de um problema, identificando seus componentes e, com isso, resolver problemas e propor/tomar decisões. [...] IA envolve várias etapas ou competências como reconhecer padrões e imagens, entender linguagem aberta escrita e falada, perceber relações e nexos, seguir algoritmos de decisão propostos por especialistas, ser capaz de entender conceitos e não apenas processar dados, adquirir “raciocínios” pela capacidade de integrar novas experiências e, pois, se auto aperfeiçoar (“*self learning*”), resolvendo problemas, ou realizando tarefas (Lobo, 2018, p. 3).

Nesse contexto, a Inteligência Artificial não pode ser compreendida como uma tendência transitória, mas como parte de um processo histórico de desenvolvimento tecnológico que vem transformando diferentes dimensões da vida social contemporânea. Embora seu desenvolvimento ocorra há várias décadas, sua popularização intensificou-se nos últimos anos, especialmente por meio de aplicativos de navegação, redes sociais, assistentes virtuais e plataformas digitais baseadas em IA, como o *ChatGPT*. Atualmente, diferentes setores, como saúde, educação, transporte, finanças e comunicação, já utilizam recursos de Inteligência Artificial em suas atividades cotidianas (Langreo, 2023a).

No campo educacional, diferentes análises têm discutido os impactos da Inteligência Artificial sobre os processos de ensino e aprendizagem. Em publicação da *Education Week*, destaca-se que muitos educadores ainda demonstram incertezas em relação aos efeitos da IA na educação, embora reconheçam que ferramentas como o ChatGPT tendem a permanecer presentes no ambiente escolar. A pesquisa apresentada indica que parte significativa dos professores percebe tanto possibilidades positivas quanto desafios relacionados ao uso dessas tecnologias,

especialmente quanto à mediação pedagógica e aos processos de aprendizagem (Langreo, 2023a).

Em outra publicação da *Education Week*, realizada em setembro de 2023, especialistas destacaram a rápida expansão do uso da Inteligência Artificial no campo educacional e os desafios relacionados à sua incorporação no ambiente escolar. Entre as perspectivas apresentadas, destacam-se três posicionamentos principais: uma visão de rejeição da IA em razão de possíveis riscos pedagógicos e da disseminação de desinformação; uma perspectiva que compreende a IA como mais uma ferramenta tecnológica passível de integração ao ensino; e, por fim, uma abordagem que considera que a IA poderá transformar profundamente as formas de trabalho, aprendizagem e mediação pedagógica (Langreo, 2023b).

Essas diferentes perspectivas evidenciam que o debate em torno da Inteligência Artificial envolve tanto expectativas quanto receios diante das transformações tecnológicas contemporâneas. Nesse contexto, o principal desafio educacional não está em evitar a utilização da IA, mas em desenvolver estratégias éticas e críticas capazes de integrar essas ferramentas aos processos de ensino e aprendizagem.

As tecnologias, de modo geral, e os avanços da Inteligência Artificial vêm sendo utilizados de forma positiva para tornar os processos de ensino e aprendizagem mais acessíveis e inclusivos. Nesse sentido, Calvo (2020, p. 231) afirma que “A IA vive atualmente um de seus melhores momentos desde o seu surgimento”. Atualmente, a Inteligência Artificial atravessa um período de intensa expansão tecnológica, com impactos cada vez mais presentes em diferentes dimensões da vida cotidiana.

Diversas ferramentas tecnológicas podem auxiliar demandas específicas, oferecendo adaptações e recursos interativos voltados à acessibilidade e à inclusão. Nesse contexto, a IA deve ser utilizada como instrumento de ampliação das possibilidades pedagógicas, e não como substituição do pensamento crítico, da mediação docente ou da atuação de outros profissionais.

Atualmente, há uma ampla variedade de tecnologias assistivas (TA) que oferecem suporte a pessoas em diferentes contextos. Muitas dessas ferramentas utilizam técnicas de *machine learning*, ramo da Inteligência Artificial voltado ao desenvolvimento de sistemas capazes de aprimorar seu desempenho com base na experiência. Isso significa que tais tecnologias podem ajustar-se progressivamente aos modos de uso dos usuários, tornando-se mais eficazes ao longo do tempo.

A Inteligência Artificial tem proporcionado contribuições significativas para a área da inclusão e da acessibilidade, por meio de recursos digitais capazes de ampliar o acesso e a permanência de pessoas com deficiência nos diferentes espaços

educacionais e sociais. De acordo com o Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005, torna-se fundamental a utilização de equipamentos e tecnologias que viabilizem o acesso à informação:

Capítulo VI:

Art. 22 [...] § 2º Os alunos têm o direito à escolarização em um turno diferenciado ao do atendimento educacional especializado para o desenvolvimento de complementação curricular, com *utilização de equipamentos e tecnologias de informação*.

Art. 23. As instituições federais de ensino, de educação básica e superior, devem proporcionar aos alunos surdos os serviços de tradutor e intérprete de Libras - Língua Portuguesa em sala de aula e em outros espaços educacionais, bem como *equipamentos e tecnologias que viabilizem o acesso à comunicação, à informação e à educação*.

Capítulo IV:

§ 1º Para garantir o atendimento educacional especializado e o acesso previsto no caput, as instituições federais de ensino devem: [...] VIII - *disponibilizar equipamentos, acesso às novas tecnologias de informação e comunicação, bem como recursos didáticos para apoiar a educação de alunos surdos ou com deficiência auditiva* (Brasil, 2005, grifo nosso).

A legislação enfatiza a importância do uso de tecnologias e equipamentos específicos para assegurar o direito à educação inclusiva de estudantes surdos ou com deficiência auditiva. Nesse sentido, a inclusão não deve ser compreendida apenas como adaptação pedagógica, mas também como compromisso com condições de acessibilidade que garantam participação, comunicação e acesso equitativo aos processos educacionais.

Para além do amparo normativo, a materialização da acessibilidade na contemporaneidade é impulsionada por sistemas inteligentes voltados a demandas singulares. No caso da comunidade surda, destacam-se tanto ferramentas de tradução automática baseadas em avatares digitais (como *Hand Talk* e *VLibras*) quanto tecnologias emergentes de reconhecimento de movimentos e conversão de sinais em texto e voz (a exemplo do Projeto Giulia e de iniciativas da *Lenovo*).

Paralelamente, a inclusão digital estende-se a outros contextos de vulnerabilidade funcional: para pessoas cegas ou com deficiência visual, por meio de leitores de tela com síntese de voz como o *NVDA*; para sujeitos autistas, mediante *softwares* baseados em metodologias de comunicação alternativa (como o sistema *PECS*) e organizadores cognitivos de rotina; e para indivíduos com paralisia cerebral, através de dispositivos adaptados de comando por voz e mobilidade.

Essas ferramentas, cujo potencial emancipatório se ilustra em casos complexos de reabilitação comunicacional – como o uso pioneiro de implantes cerebrais e avatares digitais para restaurar a voz e a expressão facial de pacientes severamente

paralisados (como o caso *Ann*²) –, reposicionam o debate para a dimensão ética e metodológica da mediação pedagógica. O risco epistemológico latente na profusão dessas tecnologias reside na sua redução a um mero pragmatismo instrumental ou, por outro lado, na pressuposição de que a automação técnica pode substituir a alteridade inerente à relação educativa.

A introdução da IA na educação inclusiva, portanto, tensiona o estatuto da autonomia do sujeito e a função do docente. O aplicativo ou o algoritmo não deve atuar como um tutor soberano que isola o estudante em uma individualização estéril; antes, sua validade filosófica repousa em sua capacidade de funcionar como mediação técnica que viabiliza a intersubjetividade e o pertencimento social.

Desse modo, o desenvolvimento e a aplicação dessas tecnologias assistivas devem estar subordinados a uma racionalidade ética que preserve a agência do educando e reafirme o professor como mediador indispensável, impedindo que a busca por eficiência operacional silencie o compromisso humanístico com a justiça social e a democratização real do saber.

Considerações finais

O aumento da velocidade nos processos sociais, tecnológicos e econômicos produz consequências diversas e, muitas vezes, contraditórias, impactando diferentes dimensões da vida contemporânea. Como afirma Hartmut Rosa (2019, p. 93), “a conexão entre aceleração e modernização é, ao mesmo tempo, profunda e complexa”, produzindo efeitos variados sobre a sociedade.

Nesse contexto, as transformações tecnológicas associadas à hiperconectividade e à Inteligência Artificial apresentam tanto possibilidades quanto desafios para os processos educacionais e sociais. Ao mesmo tempo em que essas tecnologias ampliam o acesso à informação, à comunicação e à acessibilidade, também suscitam preocupações relacionadas à dependência digital, à superficialidade da aprendizagem e aos impactos sobre a saúde mental.

Dessa forma, o principal desafio contemporâneo não consiste em rejeitar o uso da Inteligência Artificial, mas em desenvolver formas éticas, críticas e responsáveis de integrá-la aos processos de ensino e aprendizagem. Quando utilizada de maneira consciente e inclusiva, a IA pode contribuir significativamente para a ampliação da acessibilidade, da autonomia e das possibilidades de participação educacional e

2 Como por exemplo, a notícia do Implante cerebral inovador e avatar digital que permitem que sobrevivente de AVC fale com expressões faciais pela primeira vez em 18 anos. Disponível em: <https://www.ucsf.edu/news/2023/08/425986/how-artificial-intelligence-gave-paralyzed-woman-her-voice-back>

social de diferentes sujeitos.

Assim, torna-se fundamental refletir criticamente sobre os limites, potencialidades e implicações éticas dessas tecnologias, buscando construir práticas educacionais que conciliam inovação tecnológica, responsabilidade social e formação humana.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Allyson Pereira de. A “sociedade do desempenho” na perspectiva de Byung-Chul Han: sobre a possibilidade de uma aproximação com Immanuel Kant a partir das noções de “autonomia” e “liberdade”. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 14, n. 2, p. 1-15, 2021.

BRASIL. Decreto nº 5.626, de 22 de dezembro de 2005. Regulamenta a Lei nº 10.436, de 24 de abril de 2002. *Diário Oficial da União*. Brasília, DF, 23 dez. 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/decreto/d5626.htm. Acesso em: 03 abr. 2026.

_____. Lei nº 15.100, de 13 de janeiro de 2025. Dispõe sobre a utilização de aparelhos eletrônicos portáteis pessoais nas instituições de ensino da educação básica. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 jan. 2025. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2025/lei-15100-13-janeiro-2025-796892-publicacaooriginal-174094-pl.html>. Acesso em: 03 abr. 2026.

CALVO, Patrici. Etificación: la transformación digital de lo moral. *Kriterion: Revista de Filosofía*, Belo Horizonte, n. 144, p. 671–688, dez. 2019.

_____. Gobierno algorítmico: sobre el neuroaprendizaje moral de las máquinas en la política y la economía. In: *Gobierno algorítmico*. Granada: Comares, 2020.

CARONE, Carlos. Menina de 8 anos morre após inalar desodorante em desafio no TikTok. *Metrópoles*, Brasília, DF, 13 abr. 2025. Na Mira. Disponível em: <https://www.metropoles.com/distrito-federal/na-mira/menina-de-8-anos-morre-apos-inalar-desodorante-em-desafio-no-tiktok>. Acesso em: 03 abr. 2026.

DULCI, Pedro Lucas. Do universo da precisão à serenidade do desvelamento: Heidegger e a questão da técnica. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 9, n. 1, p. 282-305, 2014.

GUIADERODAS. Projeto Giulia facilita a comunicação de pessoas surdas. *Guia de Rodas*, 11 maio 2022. Disponível em: <https://guiaderodas.com/projeto-giulia-facilita-a-comunicacao-de-pessoas-surdas/>. Acesso em: 20 fev. 2026.

HAIDT, Jonathan. *A geração ansiosa: como a infância hiperconectada está causando uma epidemia de transtornos mentais*. Tradução de Lígia Azevedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2024.

HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

LANGREO, Lauraine. As escolas precisam ajudar os alunos a usar ferramentas de IA de forma eficaz, diz especialista. *Education Week*, 11 set. 2023b. Disponível em: <https://www.edweek.org/technology/schools-need-to-help-students-use-ai-tools-effectively-expert-says/2023/09>. Acesso em: 13 fev. 2026.

_____. Não, a IA não destruirá a educação. Mas devemos ser céticos. *Education Week*, 31 ago. 2023a. Disponível em: <https://www.edweek.org/technology/no-ai-wont-destroy-education-but-we-should-be-skeptical/2023/08>. Acesso em: 03 abr. 2026.

LENOVO. Apresentação do Projeto Libras IA da Lenovo – Tech World 2023. YouTube, 2023. 1 vídeo (6 min 42 s). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iW-dB-qNelg>. Acesso em: 03 abr. 2026.

LOBO, Luiz Carlos. Inteligência artificial, o futuro da medicina e a educação médica. *Revista Brasileira de Educação Médica*, Brasília, v. 42, n. 3, p. 3-8, set. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbem/a/PyRjRW4vzDhZKzZW47wddQy/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 03 abr. 2026.

MARKS, Robin; KURTZMAN, Laura. Como a inteligência artificial devolveu a voz a uma mulher paralisada. *UCSF News*, São Francisco, 23 ago. 2023. Disponível em: <https://www.ucsf.edu/news/2023/08/425986/how-artificial-intelligence-gave-paralyzed-woman-her-voice-back>. Acesso em: 10 jan. 2026.

ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SALESFORCE BRASIL BLOG. Deep e machine learning: qual a diferença? *Salesforce Blog*, 30 abr. 2018. Disponível em: <https://www.salesforce.com/br/blog/machine-learning-vs-deep-learning/>. Acesso em: 03 abr. 2026.