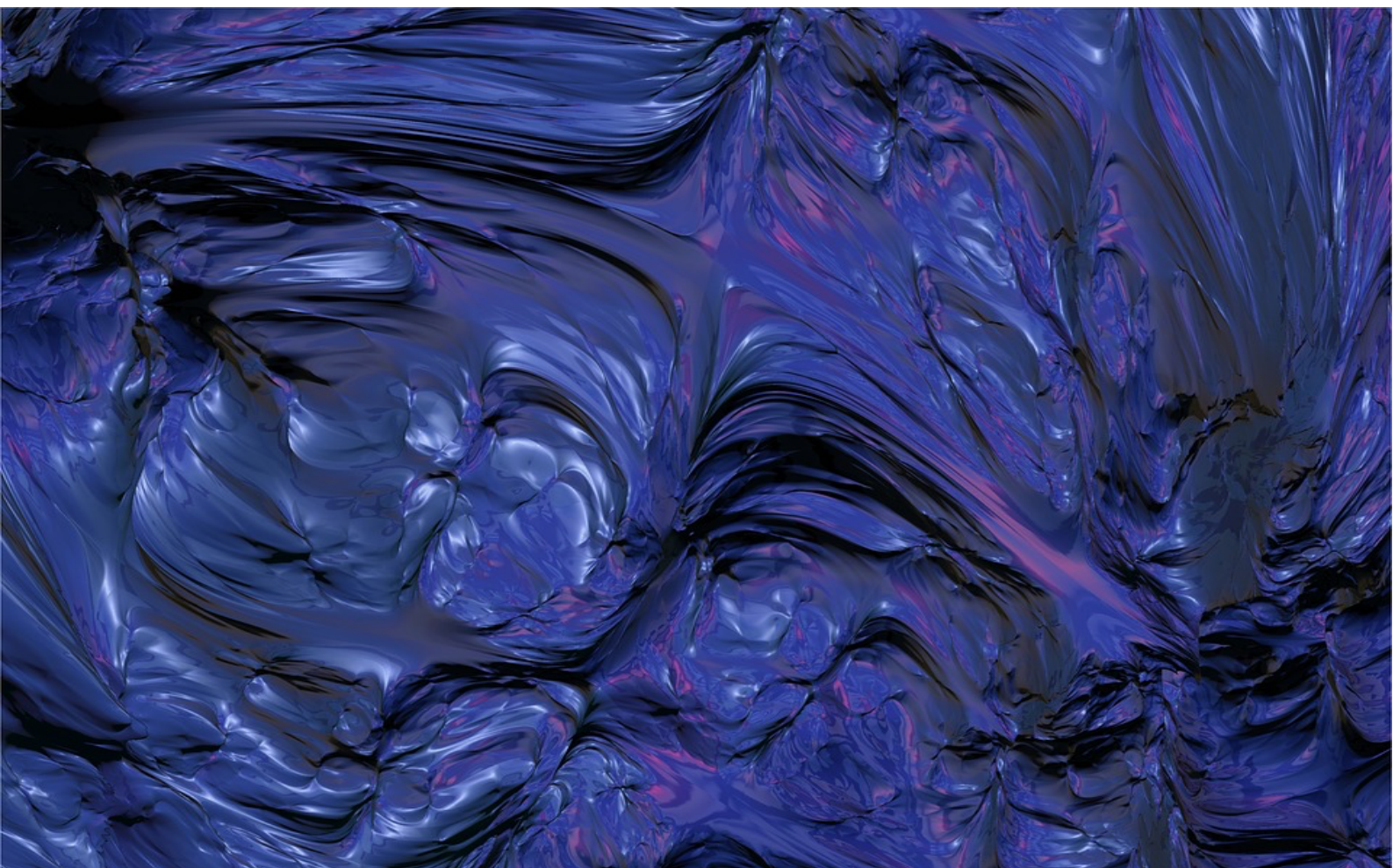


**IX Semana dos Alunos e das
Alunas de Pós-graduação em
Filosofia do PPGFIL-UFRRJ
2023**



Organizadora
Michelle Bobsin Duarte

**IX Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia
PPGFil - UFRRJ 2023**

1ª edição
PPGFil-UFRRJ
Seropédica, 2024

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO - UFRRJ

Reitor:
Roberto de Souza Rodrigues

Vice-Reitor:
Cesar Augusto Da Ros

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação:
José Luís Fernando Luque Alejos

Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia:
Francisco José Dias de Moraes

EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ
www.editorappgfilufrj.org



Creative Commons 2024 Editora do PPGFIL - UFRRJ
Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons - Atribuição Não Comercial Sem Derivações 4.0 Internacional.

IX Semana dos Alunos e das Alunas de Pós-graduação em Filosofia PPGFil – UFRRJ / Org. Bobsin Duarte, Michelle – Seropédica: PPGFil-UFRRJ, 2024.

195 p.

ISBN 978-65-00-95874-4

1. Filosofia 2. Seminário 3. Programa de pós-graduação. I. Bobsin Duarte, Michelle.

Código de barras do ISBN



EDITORA DO PPGFIL-UFRRJ

www.editorappgfilufrj.org

Editora chefe: Cristiane Almeida de Azevedo

Editora adjunta: Michelle Bobsin Duarte

Equipe Editorial:

Admar Costa

José Nicolao Julião

Renato Valois

Walter Valdevino O. Silva

Conselho Editorial:

Abilio Azambuja Rodrigues Filho (UFMG)

André Itaparica (UFRB)

Antônio Augusto Passos Videira (UERJ)

Antônio Edmilson Paschoal (UFPR)

Aurélie Knüfer (Université de Montpellier 3, França)

Edgar de Brito Lyra Netto (PUCRJ)

Eduardo Brandão (USP)

Evandro Barbosa (UFPE)

Fernando José de Santoro Moreira (UFRJ)

Gilvan Luiz Fogel (UFRJ)

Guido Antônio de Almeida (PPGLM-UFRJ / PRONEX-CNPq)

Helder Buenos Aires de Carvalho (UFPI)

Julio Cesar Ramos Esteves (UENF)

Luciana Gabriela Soares Santoprete (CNRS, Paris)

Luisa Severo Buarque de Holanda (PUC-RJ)

Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)

Marcos Fanton (UFPE)

Márcia Sá Cavalcante Schuback (Södertörn University, Suécia)

Maria Aparecida de Paiva Montenegro (UFCE)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Pedro Sússekind Viveiros de Castro (UFF)

Rodrigo Antonio de Paiva Duarte (UFMG)

Tiegue Vieira Rodrigues (UFMT)

William Matioli (UFRJ)

Sumário

8

A consistência do niilismo meta-metafísico de Markus Gabriel (ou a falta dela)

Gabriel Azevedo Cruz

35

A ética anticristã de Nietzsche

Juliane Maciel Miranda

51

A amizade como uma paixão política em Descartes

Abel Beserra

64

Entre o perigo e o que salva: um comentário sobre Hybris e Sophrosyne a partir de Heráclito e Heidegger

Felipe Mandato

76

A filosofia como prática de interrogação reflexiva de hábitos adquiridos

Patrícia Boeira de Souza

89

Notas sobre o pensamento complexo em Edgar Morin

Thiago Salvio

100

As virtudes são suficientes para a felicidade nas *Leis* de Platão?

Luciana Valesca Fabião Chachá

115

Biopolítica em Michel Foucault e Giorgio Agamben

Davi de Conti

125

Carnap: da sintaxe à semântica – A revisão do princípio de verificação e a questão do significado

Miguel Ângelo Oliveira Martins

145

Emenda e política: Espinosa, Maquiavel e o retorno ao princípio

Victor Fiori Augusto

155

María Zambrano e a razão poética: a reconciliação entre o cérebro e o coração

Thaise Maria Dias

163

Os elementos pré-políticos no ensaio *Começo Conjectural da História Humana* de Kant

Jéssica de Farias Mesquita

176

Pode a Síntese Evolutiva Estendida produzir disciplinas comportamentais biologicamente antideterministas?

Vitor Paixão Roberto

Apresentação

IX Semana da Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

24 a 27 de abril de 2023

Os trabalhos aqui reunidos na presente publicação constituem uma amostra representativa da pesquisa em filosofia realizada por estudantes de pós-graduação da UFRRJ e de outras Universidades do Rio de Janeiro e do país. Os temas são os mais variados, mas os textos apresentam, como traço comum, a mesma inquietação fundamental que anima o diálogo pensante em torno dos desafios incontornáveis do tempo presente. É que sem esforço rigoroso de pensamento não há como agir propriamente. E o rigor do pensamento reside em um tipo muito peculiar de coragem: a coragem de não saber. No tempo da informação, quando todo saber parece disponível e fácil de acessar, o mais difícil é precisamente a formação. E não há formação sem o despertar incessante para a busca de saber, que está sempre além da mera reprodução, compilação, sistematização e divulgação do já sabido, mesmo quando este se apresenta como grande novidade. A oralidade e a presencialidade assumem, para esse fim, uma importância essencial. Todos os trabalhos aqui publicados foram apresentados oralmente e se beneficiaram das críticas, dos comentários, das indagações e das sugestões dos ouvintes, entre os quais se encontravam desde estudantes de graduação até professores orientadores, passando, é claro, pelos pós-graduandos. É uma alegria muito grande perceber o amadurecimento de tantas pesquisas, de tantas trajetórias acadêmicas, que a bem dizer são indissociáveis dos percursos de vida dos estudantes. E quem de nós, professores, pode dizer que deixou de ser estudante? E quem de nós, professores, pode dizer que já não sente mais a dor e o prazer de ousar compartilhar o não saber? Que a leitura dos textos aqui reunidos conduza, uma vez mais, ao empenho de escavar no saber constituído a fertilidade do não saber, a única que possibilita a continuidade da vida filosófica.

Francisco Moraes

Coordenador do PPGFIL-UFRRJ

A CONSISTÊNCIA DO NIILISMO META-META-FÍSICO DE MARKUS GABRIEL (OU A FALTA DELA)

Gabriel Azevedo Cruz¹

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo explicitar o embate entre a o Niilismo meta-metafísico de Markus Gabriel e algumas críticas que visam demonstrar a inconsistência de seu projeto. Isto posto, em um primeiro momento buscamos expor o que significa ser um “niilista meta-metafísico” segundo Gabriel. Em um segundo momento apresentamos três críticas: Uma feita por Meillassoux - a qual aparece em *O sentido da existência* (2016b) e duas outras que aparecem em *Everything and Nothing* (2022), a saber, as críticas de Priest e Moss. Por fim, buscaremos expor como Gabriel precaveu-se em certa medida contra cada uma destas críticas. Em nossas considerações finais apontamos, enfim, que as problemáticas não estão totalmente resolvidas.

Palavras-Chave: Markus Gabriel; Novo Realismo; Niilismo Meta-metafísico; Quentin Meillassoux; Graham Priest; Gregory Moss.

Introdução

Não é novidade que a ideia de se poder produzir uma “metafísica” robusta e consistente esteja já a séculos sob suspeição. De fato, a questão de base que motiva *crítica da razão pura* de Kant é justamente se a metafísica é possível enquanto “ciência” - e a conclusão de Kant é que não o é². Não obstante, também o autor que dá título ao presente trabalho aborda algo similar em seu livro *Transcendental Ontology*, a saber, que o *status quo* da filosofia ocidental (tanto *analítica* quanto *continental*) baseia-se em uma veneração ao “epistemológico” em detrimento do “ontológico”. Mantém-se, assim, em diversos níveis, uma suspeita generalizada quanto à impossibilidade de acessar de fato a “realidade”:

¹ Graduado em letras (português e literaturas) pela UFRRJ. Duas vezes bolsista CNPQ em iniciação científica pelo departamento de Filosofia da Rural sendo orientado pelo Dr. Rodrigo de Brito em pesquisas sobre Wittgenstein, Ceticismo, Idealismo e Novo Realismo. Atualmente aluno especial do PPGFIL também da UFRRJ.

² ROHLF, M. “Immanuel Kant” In ZALTA, E. N; NODELMAN, U. (org.) The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition). URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant/>>. Acesso em 10/10/2023; CRUZ, E. L. Curso de introdução à Crítica da Razão Pura, de Kant | Aula 2 - Estrutura da obra. URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=YPBO8QSub2g&list=PLPfYS-UBYcb-ZN1yWq27YNhixfJGNxwnV&index=2>> Acesso em: 13/10/2023.

De acordo com uma imagem comumente disseminada, a filosofia moderna é definida por uma alienação entre pensamento e ser. Enquanto a metafísica antiga almeja alcançar/compreender (*grasp*) o ser enquanto tal, a filosofia moderna, ao invés, humildemente investiga nosso acesso ao ser. Na modernidade, o ser se torna o mundo externo, feito de objetos adequados para uma investigação *more geometrico*. Mente (pensamento) e mundo (ser) tornam-se opostos como resultado de um ceticismo generalizado (e metódico). Dado que deste ponto de vista cético nosso acesso ao mundo parece ser tal que potencialmente nos distancia do que há (ser), é ao menos prudente assegurar prioritariamente o acesso ao que existe em detrimento de uma tentativa ingênua de alcançar/compreender (*grasp*) o ser. A filosofia moderna, portanto, parece ser definida como epistemologia na qual esta substitui a ontologia como *prima philosophia*.³

Graham Priest, uma figura a quem voltaremos mais adiante, também observa que a metafísica esteve “fora de moda”: “É claro, a metafísica teve um período difícil no século XX, mas está de volta à moda, creio eu.”⁴ Em conjunção, Gabriel nota com alegria que abordagens ontológicas e metafísicas vem se tornando uma tendência entre os atuais filósofos:

Em termos gerais, a vanguarda filosófica do século XXI pode ser vista como um amplo regresso a ontologia, com novas ontologias sendo fundadas praticamente em todos os cantos, da França à Itália, do Reino Unido aos Estados Unidos, na Alemanha e na Sérvia, mas também em lugares inesperados como Beirute (Ray Brassier) ou Cairo (Graham Harman). A nova “Internacional” da filosofia funda-se de fato com um novo universalismo (...). Esse movimento global é, em certo sentido, mais tranquilo se comparado com as turbulências epistemológicas do século passado. Fundamentalmente não perturbados pela possibilidade do ceticismo, os filósofos simplesmente começaram a desenvolver novas vias ontológicas.⁵

Também Harman (mencionado por Gabriel na citação anterior), ao lado de Srnicek e Bryant afirma que, por haver essa proliferação de produções relativas à ontologia, “nossa época” é uma das melhores para se ser “jovem” no campo da filosofia:

Estes são tempos animadores em nosso campo. Não há um herói dominante que “avança pela praia”, e, ao mesmo tempo, a fase de comentários subservientes sobre a história da filosofia parece ter terminado. Tentativas genuínas de pensamentos sistemáticos maduros não são mais raros em nossos círculos; cada vez mais elas são até mesmo esperadas. (...) Embora seja muito cedo para saber que estranha forma de vida possa evoluir desta

³ GABRIEL, M. *Transcendental Otology: Essays in German Idealism*. New York: Continuum Studies in philosophy, 2011. p.ix (Tradução nossa).

⁴ PRIEST, G. Graham Priest - "Everything and Nothing" (Robert Curtius Lecture of Excellence). URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=66enDcUUK0>> Acesso em: 11/10/2023, (Tradução nossa).

⁵ GABRIEL, M. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. BETHONICO, B. R. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016b, p.29-30.

mistura, parece claro o suficiente que algo importante está acontecendo. *Em nossa profissão, nunca houve um tempo melhor para ser jovem.*⁶

O importante nisso tudo é que, de uma maneira ou outra, o pensamento “sistemático” parece existir um rigor ainda maior quanto à “consistência”. Gabriel mesmo admite isso⁷. O que interessa-nos, portanto, no presente texto é compreender se Gabriel de fato consegue inserir-se no meio da produção de teorias ontológicas com um arcabouço consistente.

É útil apontar de imediato que a ontologia de Markus Gabriel possui dois lados, um negativo e um positivo⁸. Em sua parte negativa, Gabriel afirma ser um “niilista meta-metafísico”⁹, isto é, como veremos, ele sustenta a posição segundo a qual “o mundo não existe”.¹⁰ Há também trechos nos quais ele afirma que, por isso ser assim é que todo o restante das coisas pode existir¹¹. Assim sendo, talvez a consistência do “niilismo meta-metafísico” de Gabriel tenha uma função central no sistema do filósofo, a saber, a função de ser condição de possibilidade para todo o restante de seu sistema.

Isto posto, devemos esclarecer que o objetivo do presente texto é primariamente propedêutico: seu foco é em funcionar como uma introdução tanto à filosofia de Gabriel quanto às contestações centrais à mesma. De toda forma, apresentaremos a seu devido tempo uma proposta que não visa resolver os conflitos aqui apresentados cabalmente, mas sim apontar um possível caminho de pesquisa que, talvez, leve às resoluções satisfatórias. Sendo assim, na primeira parte do texto apresentaremos o filósofo e seu sistema; na segunda parte traremos à tona três críticas, a saber, uma de Meillassoux, uma de Priest e outra de Moss. E, por fim, apresentaremos as respostas de Gabriel sem, com isso, deixarmos de problematizar as conclusões a que se chega.

⁶ BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. “Towards a Speculative Philosophy”. In BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. (org.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press, 2011, p.1-18. p.1. (Tradução nossa).

⁷ PRIEST, G. “Existence” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. New York: Polity Press, 2022, p.101; GABRIEL, M. “Saying What is Not.” in Finkelde, D; Livingston, P. M. (org.): *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*. Berlin/Boston: DeGruyter, 2020, p.217-232. (Tradução nossa).

⁸ GABRIEL, M. *Fields of Sense: A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2015, p.v. (Tradução nossa); *Porque o mundo não existe*. Trad. HEDIGER, M.. Rio de Janeiro: Vozes, 2016a, p.78-79.

⁹ *Ibidem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.7-8.

¹⁰ GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*. p.9.

¹¹ GABRIEL, M. *O sentido da existência*, p.7; *Ibidem*, *Porque o mundo não existe*, p.9, 192.

1. Delineando o nihilismo meta-metafísico

1.1 Quem afinal de contas é Markus Gabriel?

Podemos constatar que o filósofo contemporâneo Markus Gabriel tornou-se mundialmente famoso especialmente pela intrigante afirmação central de seu livro de divulgação mais famoso, a saber, a afirmação de que “o mundo não existe”¹². O mais estranho, no entanto, não é apenas a ideia da não existência do mundo mas, em conjunção, a afirmação de que todo o resto existe:

O mundo não existe, mas isso não significa que nada exista. Existem o nosso planeta, meus sonhos, a evolução, o vaso sanitário, calvície, esperanças, partículas elementares e até mesmo unicórnios na lua, para mencionar apenas alguns exemplos. O princípio segundo o qual o mundo não existe significa também que todo o resto existe. Por isso, posso antecipar que eu afirmei que tudo existe, menos o mundo.¹³

No entanto, antes de buscarmos compreender o que isso realmente significa, é útil que, a título de contextualização, exponhamos quem é, no fim das contas, Markus Gabriel. Segundo Graham Harman, por exemplo, ele é uma figura interessante por conectar em sua filosofia, diversas correntes que, a partir de algumas perspectivas, transpareceriam como antagônicas:

É difícil imaginar que alguém encontre-se em meio a mais correntes na filosofia atual que Gabriel. A aparição do presente livro na *Speculative Realism Series* serve de testemunho quanto a seu engajamento sério com essa escola recente, a qual ele sozinho conectou (*brought in contact*) com o Novo Realismo italiano de Maurizio Ferraris.¹⁴

O mencionado Ferraris escreveu, por sua vez, o prefácio do livro *O sentido da existência* de Gabriel. Neste, Ferraris apresenta o filósofo alemão da seguinte forma:

(ele - Markus Gabriel) não é apenas novo realista, mas também jovem realista, *enfant prodige*. Nascido em 1980, fez doutorado em Heidelberg e pós-doutorado na New York University, tornando-se professor em Heidelberg. Depois de ser professor adjunto na New School for Social Research de Nova York, ocupou a cadeira de Epistemologia e Filosofia moderna e contemporânea na Universidade de Bonn. Isso em 2008, com 28 anos, tornando-se o mais jovem professor titular alemão desde os tempos de Schelling, em razão de um grande número de livros sobre temas que (no espírito de uma filosofia

¹² *Ibidem*. *Porque o mundo não existe*, p.9.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ HARMAN, G. *Series Editor 's Preface*. In GABRIEL, M. *Fields of Sense: A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2015, p.vi-ix. p.vii. (Tradução nossa).

globalizada) vão do ceticismo antigo ao idealismo alemão, passando pela filosofia analítica e sem deixar de lado a filosofia popular.¹⁵

Ferraris é uma figura importante para a filosofia de Gabriel porque eles haveriam inaugurado em conjunto a era do “Novo Realismo”. Isso é evidenciado na introdução de *Porque o mundo não existe*:

O Novo Realismo descreve uma postura filosófica que pretende designar a era após o chamado “pós-modernismo” (era esta que eu, em termos estritamente autobiográficos, inaugurei no verão de 2011 - exatamente em 23 de junho de 2011, à uma e meia da tarde - durante um almoço em Nápoles com o filósofo italiano Maurizio Ferraris). A princípio, o Novo Realismo nada mais é do que o nome para a era depois do pós-modernismo.¹⁶

Não obstante estes fatos, ainda quanto à valoração de Ferraris sobre Gabriel, a ideia de que o filósofo alemão seria um “*enfant prodige*” acabou se tornado um dos maiores impulsionadores da carreira do mesmo. Quanto a isso, Harman esclarece:

Em 2009 ele se tornou o mais jovem possuidor de uma cátedra de filosofia na Alemanha, mais novo até mesmo que o prodigioso F. W. J. Schelling. Enquanto, no mundo anglófono, isso teria o tornado apenas em uma “curiosidade acadêmica”, na Alemanha isso o levou a certo grau de aclamação pública.¹⁷

Esta fama já conquistada, por sua vez, fora (e ainda é) suplementada com um volume de produção retumbante, como Harman explicita:

Enquanto a personalidade inusualmente calorosa e cheia de autoridade o tornou o centro de uma crescente atividade visível em Bonn, seu assombroso talento com línguas estrangeiras o permitiu funcionar quase que “onipresentemente” na cena filosófica mundial. Nomeie um país no “mundo desenvolvido”, em qualquer hemisfério, e é provável que Gabriel já tenha aparecido lá em alguma capacidade. Arranjos mais formais o fizeram professor visitante em Lisboa, Berkeley, Nova York, Nápoles, Veneza, Fortaleza, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Toulouse e Arhus, ministrando sempre na língua local. E agora a China parece ser a próxima em sua lista..¹⁸

De fato, em seu *curriculum vitae*, Gabriel afirma ser fluente em cinco línguas estrangeiras, e possuir boa competência em grego e latim - além de constarem mais de 180 publicações das quais 24 são livros, 37 são artigos acadêmicos e 74 são capítulos de

¹⁵ FERRARIS, M. “Sistema do hiper-realismo transcendental.” in GABRIEL, M. *O sentido da existência*. Para um novo realismo ontológico. Trad. Bernardo Romagnoli Bethonico. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016(b), p.11-20. p.13

¹⁶ GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*, p.9.

¹⁷ HARMAN, G. *Series Editor's Preface*. p.vi.

¹⁸ *Ibidem*, p.vii.

livro (em variados idiomas)¹⁹. Dentre estas publicações, houve uma que parece ter servido como divisor de águas na vida acadêmica de Gabriel, isto é, a publicação de *Porque o mundo não existe*. De acordo com a edição brasileira, o livro tornou-se um best-seller tendo vendido 50.000²⁰.

Nesta obra seminal Gabriel explana, em linhas gerais, seu sistema ontológico. Isto posto, o que nos chama a atenção é o fato de a afirmação da não existência do mundo parecer guiar o desenvolvimento de sua filosofia. Na verdade, desde suas primeiras publicações o autor trata sobre “o mundo”. Tanto é fato que, cerca de quatro anos antes do lançamento de *Porque o mundo não existe*, Gabriel publicou um capítulo de livro com o exato mesmo nome - isso em 2009 (três anos depois de sua primeira publicação)²¹. Em *Transcendental Ontology*, de 2011, Gabriel já falava abertamente tanto sobre campos de sentido quanto sobre a não existência do “todo”. Pouco depois, em 2012 é feita a publicação de *O sentido da existência* em sua versão italiana²², livro no qual também se defende a não existência do mundo. Não obstante, Gabriel sustenta o “nihilismo meta-metafísico” também em publicações posteriores a *Porque o mundo não existe* (publicado em 2013, na Alemanha). Isso se observa, por exemplo, em *Fields of Sense*²³, publicado em 2015, e, mais recentemente, em *Everything and Nothing*²⁴, publicado em 2022 ao lado de Graham Priest.²⁵

Isto posto, devemos agora buscar compreender o que Gabriel quer dizer quando afirma que “o mundo não existe”. Para chegarmos neste fim é necessário, primeiro, compreender um pouco melhor a ontologia dos campos de sentido.

¹⁹ GABRIEL, M. *Prof. Dr. Markus Gabriel (Curriculum Vitae) (January 2021)*. In Bonn University Website. URL: <<https://www.philosophie.uni-bonn.de/de/personen/professoren/prof.-dr.-markus-gabriel-2/gabriel-cv-englisch-january-2021>>. Acesso: 04/11/2022.

²⁰ GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*.

²¹ *Ibidem*, *Prof. Dr. Markus Gabriel (Curriculum Vitae) (January 2021)*. In Bonn University Website. URL: <<https://www.philosophie.uni-bonn.de/de/personen/professoren/prof.-dr.-markus-gabriel-2/gabriel-cv-englisch-january-2021>>. Acesso: 04/11/2022.

²² MAESTRONE, S. L. “Nota do organizador” in GABRIEL, M. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. BETHONICO, B. R. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2016b, p.9-10. p.9-10.

²³ GABRIEL, M. *Fields of sense: a new realist ontology*. p.187-209.

²⁴ GABRIEL, M; PRIEST, G. “Everything, Nonsense and Wittgenstein” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. New York: Polity Press, 2022, p.128-137. (Tradução nossa).

²⁵ Pode ser que, ao se debruçar sobre os textos em alemão do autor, esta questão se demonstre ainda mais enraizada em sua filosofia desde o início. No entanto, no presente texto focaremos em algumas poucas obras disponíveis em língua inglesa ou portuguesa.

1.2 Idealista e Realista (e Niilista)

Para esclarecermos melhor o que significa ser um “niilista meta-metafísico”, é útil que foquemos, em primeiro plano, na obra *O sentido da existência*, publicada em 2016 na língua portuguesa. O livro é formado pelo que originalmente foi uma série de conferências ministradas em 2011 (e um artigo)²⁶. Estes esboçam a posição filosófica de Gabriel antes da mesma ser popularizada em *Porque o mundo não existe* e mais bem delineada, enfim, em *Fields of sense*. Da obra que destacamos, é importante para nós a terceira subseção do segundo capítulo, a saber: “Idealismo, niilismo e realismo interno”²⁷. Nesta parte de seu livro Gabriel afirma, de uma só vez, ser um “Realista”, um “idealista” e um “niilista”.

De modo não surpreendente, tal conjunção de posições pode soar estranha - como Harman, de fato, externa em seu prefácio de *Fields of Sense*: parece, no mínimo, inusual Gabriel denominar-se tanto Realista quanto Idealista²⁸. De fato, Harman em seu diálogo com Manuel Delanda nos lembra que, dada certa interpretação, a filosofia analítica foi “lançada” como uma oposição do realismo ao idealismo - especialmente o de Bradley²⁹. Como também abordamos em *Quem são afinal o cético e o idealista em Da Certeza e porque isso importa*, Stroll delinea o fato de que pelo movimento analítico o idealismo (ou parte dele) teria sido espantado³⁰. Putnam, por exemplo, também reitera esta oposição entre realismo e idealismo³¹.

Gabriel, seguindo na mesma esteira, assume que é natural em nossos dias a oposição dual “idealismo/realismo”, onde o primeiro parece afirmar que não há uma realidade “mente-independente” (ou, que caso exista, esta é incognoscível para nós) enquanto o segundo, por outro lado, parece alegar que, existir é ser mente-independente³². No entanto, Gabriel mesmo não crê que tal oposição seja necessária: “Não há uma questão geral de independência-da-mente, ou dependência-da-mente, envolvida na distinção entre

²⁶ MAESTRONE, S. L. “Nota do organizador” p.9-10.

²⁷ GABRIEL, G. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.94.

²⁸ HARMAN, G. *Serie's Editor Preface*. p.ix.

²⁹ DELANDA, M; HARMAN, G. *The rise of realism*. Cambridge, Polity Press: 2017, p.2.

³⁰ BRITO, R.B; CRUZ, G.A. *Quem são afinal o cético e o idealista no Da Certeza e porque isso importa*. In Revista Sképsis. Vol XIV, N.26, 2023, p.40-58. p.42-43

³¹ PUTNAM, H. *The Many Faces of Realism*. Illinois: Open Court Publishing, 1987, p.3.

³² GABRIEL, G. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.68. - há que se entender o papel desta “mente-independência” dentro de cada suposto realismo. Existem “realismos” que exageram-na.

materialismo e idealismo, ou entre realismo e idealismo. Decerto, tudo depende da noção de “idealismo” e do que se contrapõe a ela.³³

Gabriel assume, neste contexto, uma divisão que Brandon propõe entre “Idealismo dependente de referência” e “Idealismo dependente de sentido”. A ideia geral é que o “Idealismo dependente de referência” sustenta que a existência de objetos depende sempre de sujeitos. “O Idealismo dependente de sentido”, na mensuração de Gabriel, pode ser lido como uma posição que une existência e inteligibilidade. No entanto, Gabriel assume que a noção de “sentido” precisaria ser ainda mais bem explicitada. Por isso, ele invoca Frege e sua teoria do sentido. Neste ponto, podemos conectar o idealismo e o realismo na filosofia de Gabriel³⁴, já que “o idealismo dependente de sentido assegura a inteligibilidade dos objetos.”³⁵.

A noção de sentido em Gabriel não depende de “subjetividades” ou “intersubjetividades”: para Gabriel os sentidos são objetivos. Esta noção é central para sua ontologia e é mantida por ele até em momentos posteriores e mais maduros de seu desenvolvimento filosófico. Isso pode ser deflagrado, por exemplo, no seguinte trecho da introdução de *Fields of Sense*:

Enquanto encorpo estas questões, substituirei em partes o vocabulário tradicional com uma contraparte ontologicamente realista e adequada. Por exemplo, invés de “perspectivas” eu falarei de “sentidos”. O conceito relevante de sentido é derivado de uma certa leitura (admitidamente contenciosa) de Frege. Nesta leitura, primeiro, sentidos são modos de apresentação objetivos associados a objetos, não importa qual tipo de objetos esteja em questão. Segundo, e mais contenciosamente, sentidos são propriedades de objetos e não formas de se olhar para eles.³⁶

Não obstante, consideremos que já em *O sentido da existência*, Gabriel afirma: “O aspecto mais importante da noção Fregeana de sentido é sua objetividade.”³⁷. Ainda, a mesma noção faz-se presente em *Porque o mundo não existe*: “O sentido é, então, o modo como um objeto se manifesta”³⁸. Seja como for, o sentido é, nestes termos, um modo de aparecimento de um objeto que, por sua vez, só pode aparecer (da maneira que

³³ *Ibidem*, p.98.

³⁴ *Ibidem*, p.71.

³⁵ *Ibidem*, p.98.

³⁶ *Ibidem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.12.

³⁷ *Ibidem*. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.101.

³⁸ *Ibidem*. *Porque o mundo não existe*. p.70.

for) a partir da existência de um contexto possibilitador de aparição - esse contexto é o que se chama “campos de sentido”³⁹:

Eu chamo essas realidades em número infinito de campos de sentido. Um campo de sentido é uma ordenação de objetos na qual eles se interligam de um modo determinado. Chamo de sentido o modo e a maneira da interligação de objetos.⁴⁰

Campos de sentido são para Gabriel a unidade ontológica básica como expõe em *Porque o mundo não existe*⁴¹. Isso porque “existência = manifestação em um campo de sentido”⁴². Em seu debate com Graham Priest, Gabriel esclarece ainda um pouco mais o que é um campo de sentido: “um campo de sentido é um arranjo de objetos sob uma descrição (...) eu penso que o campo de sentido contém qualidades dos objetos, a brancura do como, minha perspectiva sobre ele, e daí por diante.”⁴³ ao que Priest responde:

Priest: Ok. Então eu estou certo em pensar que um campo de sentido é um monte de objetos, mais as relações entre eles, mais as caracterizações dessas coisas?
Gabriel: Sim, completamente.⁴⁴

A manobra de reconduzir a existência à noção dos campos de sentido, por sua vez, é feita porque, por um lado, Gabriel quer afirmar que não há “existência solta”⁴⁵ e, por outro, para revisar o conceito de “existência” partindo das reflexões de Kant e Frege⁴⁶. O primeiro ponto é ilustrado, por exemplo, em *Porque o mundo não existe*: “imaginemos um rinoceronte num pasto. Esse rinoceronte existe. Afinal de contas, está no pasto. Essa circunstância de ele estar no pasto é sua existência”⁴⁷. Já o segundo ponto nos leva, a partir de Kant e Frege, à conclusão de que a “existência” não pode ser uma propriedade própria - já que estas distinguiram objetos e, como todo objeto existe, a existência não

³⁹ “Campos de sentido” em inglês se traduz por “Fields of Sense”, do qual a sigla é FOS. Gabriel em diversas ocasiões chama sua ontologia de FOS e, ao invés de referir-se sempre por extenso aos campos de sentido como “Fields of Sense”, também abrevia-os, no entanto, no minúsculo: fos. - C.f. GABRIEL, M. “Is there such a thing as Everything?” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.39-68. p.41; 48

⁴⁰ *Ibidem*. *O sentido do pensar: A filosofia desafia a inteligência artificial*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2021, p.37.

⁴¹ *Ibidem*. *Porque o mundo não existe*. p.54.

⁴² *Ibidem*, p.73.

⁴³ *Ibidem*; PRIEST, G. *Existence*, p.103.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ “A “existência solta”, como disse uma vez Milton Munitz, é impossível. O não ligado não existe.” GABRIEL, M. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.111.

⁴⁶ *Ibidem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.72-115

⁴⁷ *Ibidem*, *Porque o mundo não existe*. p.54.

teria função discriminatória de uma propriedade própria⁴⁸. Assim, a “existência” torna-se uma propriedade dos campos de sentido devido sua relação com certos objetos⁴⁹. Sobre isso, Moss comenta:

Se a existência não é uma propriedade própria, então o que é? Na formulação mais simples, “aparecer em um campo de sentido” significa que “o ser” existe apenas “em contexto”. Em última análise, existência é uma propriedade de campos de sentido, um tipo de relação entre um objeto e o campo de sentido no qual existe. “Objetos não poderiam existir sozinhos. Eles não são absolutos, mas apenas existem como ‘relata’. Objetos existem apenas relativamente a seu domínio, enquanto existência é a propriedade de seus domínios - justamente a propriedade de contê-los.”⁵⁰

Assim, Gabriel daria conta das “afirmações existenciais negativas”, por exemplo, “bruxas” existem e não existem ao mesmo tempo, pois existem em um campo de sentido e não em outro; No entanto, dada as especificações do conceito de “existência” na filosofia de Gabriel, o fato de elas existirem e não existirem ao mesmo tempo não chega a gerar uma contradição - ou, ao menos, ele argumenta que não⁵¹. Isso significa que Gabriel concorda, a seu modo, com o Sofista de Platão: “aliás, a tese de que todas as afirmações de existência negativas são nesse sentido relativas encontra-se já em Platão. Ele compreendeu exatamente isso quando, no Sofista, afirmou que o não ser é ser diversamente.”⁵². Desta forma, parece não haver a possibilidade de uma inexistência absoluta:

A inexistência absoluta é impossível. Tudo existe, mas em campos de sentido diferentes. Não é o caso que tudo coexista. Não há um campo que tudo englobe no qual, surpreendentemente, de alguma forma existem e não existem unicórnios. Existem unicórnios (por exemplo, no filme *The Last Unicorn*), e não existem unicórnios (por exemplo, em Milwaukee).⁵³

Toda esta questão da realidade dos sentidos e, por conseguinte, dos campos de sentido, leva Gabriel, em *O sentido da existência*, a um realismo interno, no sentido de que tudo o que ocorre internamente a um campo é real e, não obstante, nada ocorre fora

⁴⁸ *idem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.72-115; *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.43-50

⁴⁹ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.48.

⁵⁰ MOSS, G. S. “Transcending Everything” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.153-189. p.171. (Tradução nossa).

⁵¹ GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*. p.89-96.

⁵² *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p.50.

⁵³ *Ibidem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.178.

de campos de sentido⁵⁴. Ter “realidade” (“ser real”), para Gabriel, significa ao menos duas coisas: 1) que estamos em contato com algo que não criamos e/ou podemos manipular livremente e 2) que podemos nos enganar sobre os objetos sobre os quais pensamos/nos referimos. O primeiro ponto é o da Facticidade⁵⁵ e o segundo o da Falibilidade⁵⁶.

Desta mentira Gabriel consegue conciliar o Idealismo e o Realismo: o primeiro afirma que os objetos são sempre “inteligíveis” (embora talvez não para nossos modos de entender) porque criam uma dependência entre “sentido” e “existência” e, por sua vez, o segundo, afirma a real existência de qualquer coisa que seja vinculada a um sentido. Esta conciliação acaba por significar uma via do meio entre o puro *realismo-metafísico* e o puro *idealismo-constructivista-metafísico*. Como Gabriel argumenta, ambas são posições arbitrárias (e reducionistas) haja vista que os primeiros, em geral, falham em dar conta das ilusões e do que é subjetivamente distorcido ou processado (tentando afirmar que não existem de verdade embora pareçam se comprometer com a existência dos mesmos ao afirmar isso) e, os segundo, a seu turno, parecem considerar que a subjetividade é superpoderosa sem levar até às últimas consequências o exame das condições ontológicas das nossas condições de acesso.⁵⁷ Onde, no entanto, entra a questão do niilismo nisso tudo?

O niilismo de Gabriel, entendamos (!), é relativo à afirmação cabal de que “o mundo não existe”. Essa afirmação transparece como um problema para Gabriel justamente porque ele se compromete com uma teoria formal do objeto⁵⁸ segundo a qual “concebibilidade” implica “atualidade”⁵⁹, isto é, Gabriel compromete-se com a ideia de que absolutamente tudo existe⁶⁰. Se isso é assim, ao sermos capazes pensar em algo, este algo,

⁵⁴ *Ibidem*, *Porque o mundo não existe*. p.72; *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. p. 98.

⁵⁵ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.22-24.

⁵⁶ *Ibidem*, p.22; *Ética para tempos sombrios: valores universais para o século XXI*. Trad. MACHADO, L. Rio de Janeiro: Vozes, 2022. p.128-130.

⁵⁷ *Ibidem*, *Porque o mundo não existe*. p.12-13; *Fields of sense: a new realist ontology*, p.8-11, 141-142; ; *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.64; *Transcendental Ontology: essays in German Idealism*, p.ix; *Ibidem*. *Eu não sou cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Trad. MACHADO, L. Rio de Janeiro: Vozes, 2018. p.75-76, 206-210; *Ibidem*, M; ŽIŽEK, Slavoj. “Por um retorno ao idealismo pós-kantiano”. In GABRIEL, M; ŽIŽEK, Slavoj. *Mitologia, Loucura e Riso. A subjetividade no idealismo alemão*. Trad. ROCHA, S. P. V. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.p.7-9.

⁵⁸ GABRIEL, M. p.48-49; *Fields of sense: a new realist ontology*, p.146.

⁵⁹ MOSS, G. S. *Transcending Everything*. p.171.

⁶⁰ GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*. p.9.

por sua vez, certamente existe - ainda que não exista no campo de sentido que previamente pensamos que existia... mas existe! É isso que, na discussão sobre o “Todo” e o “Nada” Gabriel e Moss chamam de um certo “Meinongianismo”⁶¹:

Em segundo lugar, não podemos deixar de notar que ambos (Priest e Gabriel) tem ontologias profundamente generosas que libertam a linguagem para que fale livremente sobre o que existe em uma forma que transcende a natureza e o naturalismo filisteu que por muito tempo estrangulou a filosofia. Seu diálogo assume um espírito Meinongiano e almeja descobrir seus limites, ou, ainda, compreender se há algum limite para se falar sobre. Gabriel e Priest deixaram a barba de Platão crescer longamente.⁶²

Ora, podemos nos referir ao “mundo” - não podemos!? Então, no fim das contas, porque ele (“o mundo”) seria um caso diferente dos outros, melhor colocando, porque apenas ele não existiria em absoluto?⁶³ O que se busca justificar, portanto, é: Porque o mundo não pode *absolutamente* existir? - e o que está em jogo nisso tudo é justamente o “niilismo meta-metafísico” de Gabriel.

1.3 A “Visão de Não-Mundo”

Ao que parece, até hoje, não há uma tradução “oficial” da posição Niilista de Gabriel que se intitula “*No-World-View*”. Esse é um trocadilho com a expressão “*Worldview*” que, por sua vez, significa “Visão de Mundo”. Assim, traduzamos “*No-World-View*” por “Visão de Não-Mundo”:

Neste livro eu defendo o niilismo meta-metafísico, isto é, a visão de que a metafísica literalmente fala sobre nada e de que o objeto ou domínio a que se referem não existe. Também chamarei isso de *no-world-view*, isto é, o ponto de vista segundo o qual o mundo não existe. É claro, eu não quero dizer com isso que nada existe, isso seria um niilismo metafísico que, de acordo com algumas leituras, ainda é um ponto de vista metafísico válido (seja lá o que signifique assumir este ponto de vista).⁶⁴

A partir disso, busquemos, na presente seção, responder à pergunta que nos guiou até aqui, isto é: “o que significa ser um ‘Niilista Meta-metafísico?’” ou, colocado de outra

⁶¹ MOSS, G. S. *Transcending Everything*. p.153, 171, 182-182; GABRIEL, M. *Some thoughts on “some thoughts on Everything” (Which are not about Everything)* In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.83-95. p.92. (Tradução nossa).

⁶² MOSS, G. S. *Transcending Everything*, p.153.

⁶³ GABRIEL, M, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.22-24.

⁶⁴ *Ibidem*, *Fields of sense: a new realist ontology*. p.7-8.

forma, “o que significa a afirmação de que o mundo não existe?” Para tal, precisamos compreender o que significa “mundo” na filosofia de Gabriel.

De imediato, podemos afirmar que a noção de “mundo” vincula-se à “metafísica”, e, não obstante, à “metafísica” num sentido que Gabriel almeja rejeitar. Sobre tal vinculação, o filósofo escreve: “a Metafísica representa para mim a resposta às perguntas: O que é o mundo? O que significa a expressão “mundo”? A metafísica pressupõe a existência do mundo.”⁶⁵. Mais alguns detalhes aparecem em *Fields of Sense*:

Metafísica é a combinação de (a) um especulação (*account*) da realidade em oposição a aparência, e (b) uma teoria da totalidade, teoria a qual também me refiro como a investigação do mundo enquanto mundo (...). A metafísica toma muitos formatos, mas todas as teorias metafísicas discutivelmente concordam que há uma realidade “global” unificada, o mundo, o qual é, pelo menos, unificado pelo fato de que tudo que existe coexiste no mesmo domínio.⁶⁶

O mundo, enquanto (pretendo) objeto da metafísica é, portanto, o “domínio de todos os domínios” ou “o campo de todos os campos (*de sentido*)” - o campo onicompreensivo⁶⁷. Finalmente, o motivo pelo qual ele não pode existir se baseia no fato de que sua existência desencadearia uma série de paradoxos que, por fim, revelariam sua falta de sentido (e portanto, chegar-se-ia sempre à conclusão de que ele não existe - porque não possui sentido⁶⁸). O seguinte slogan pode resumir o problema: “O mundo não pode existir porque ele não ocorre no mundo.”⁶⁹

Tal conclusão se segue da noção de existência proposta por Gabriel. Ora, existir é justamente aparecer em algum campo de sentido. Mas se isso é assim, então para o mundo existir ele precisaria aparecer em algum campo de sentido. O problema, no entanto, é que, se isso ocorrer, ele deixa de ser o campo de sentido final pois haveria um campo posterior que o englobaria (e ele não poderia aparecer em si mesmo sem que, com isso, por assim dizer, se tornasse *dois*). Este ponto é apresentado de maneiras muito distintas em vários textos da obra de Markus Gabriel - o presente parágrafo é apenas uma pequena apresentação resumida e parcial.⁷⁰ De maneira bastante sintética Moss explica: “apenas

⁶⁵ *Ibidem, Porque o mundo não existe*. p.54.

⁶⁶ *Ibidem, Fields of sense: a new realist ontology*. p.6..

⁶⁷ *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.52.

⁶⁸ Lembremos do idealismo dependente de sentido que discutimos na subseção anterior.

⁶⁹ *Ibidem, Porque o mundo não existe*. p.19.

⁷⁰ *Ibidem, Porque o mundo não existe*. p.73-96; *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.52-54, 112; *Fields of sense: a new realist ontology*. p.17-18.

objetos relativos existem. O mundo é um objeto não-relativo ou absoluto. Portanto, o mundo não existe.”⁷¹

A pergunta que, de imediato, pode-se levantar quanto a tudo isso é: bem, mas porque? Afinal de contas, porque é tão importante que o mundo não exista? E a resposta inicial que podemos dar a esta questão é que, não havendo um domínio último e absolutamente dominante, não é possível que haja reduções em sentido metafisicamente forte - isto é, todos os campos de sentido são iguais na hierarquia de valor. Isso, por sua vez, inibe totalitarismos ontológicos e a propagação de ideologias arbitrárias consideradas absolutas por seus proponentes⁷². Não há distinção forte entre “aparência” e uma “realidade plenamente destituída de aparências”.⁷³

Não obstante, há um motivo adicional: ao que parece, a não existência do mundo é condição de possibilidade para que todo o restante da realidade “exista”.⁷⁴ Esta noção aparece também no fim de *Porque o mundo não existe* quando Gabriel afirma:

A ontologia dos campos de sentido é minha resposta à pergunta sobre qual é o “sentido do ser”, para citar uma formulação famosa de Heidegger. O sentido do ser, o significado do termo “ser” ou de “existência” é o próprio sentido. Isso se revela no fato de que o mundo não existe. A não existência do mundo provoca uma explosão de sentido. Já que não pode existir um campo de sentido que abarque tudo, existe um número ilimitado de campos de sentido.⁷⁵

Isto posto, já que uma redução absoluta não é possível, então (brincando com o mote sartreano) *somos condenados à pluralidade (de sentido)*. No entanto, há ainda, no entanto, uma segunda pergunta⁷⁶. A pergunta foi feita (implicitamente) por alguns interessantes opositores de Gabriel, e, sinteticamente, inquire: será que esta posição é realmente possível? Isto é, será o niilismo meta-metafísico consistente? É justamente isso que analisaremos nas próximas seções.

2. Três objeções

⁷¹ MOSS, G. S. *Transcending Everything*, p.173.

⁷² Neste ponto, retornamos à arbitrariedade do “realismo-metafísico” e do “idealismo-constitutivista-metafísico”, por exemplo.

⁷³ MARKUS, G. *Fields of sense: a new realist ontology*. p.141-145.

⁷⁴ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.55.

⁷⁵ *Ibidem*, *Porque o mundo não existe*. p.192.

⁷⁶ “segunda” já que a primeira foi “porque o mundo precisa não existir?”.

Três objeções simples ao niilismo meta-metafísico são, no fim das contas, o mote que inspirou a escrita do presente texto. Neste ponto, portanto, passemos a resumir sumariamente essas objeções. A primeira é uma crítica de Meillassoux que questiona a “universalidade do sentido”; a segunda é uma crítica de Priest relativa à possibilidade da anti-simetria quanto ao “mundo”; e, por fim, a terceira deriva-se da interpretação de Moss quanto ao fato de e que Gabriel só poderia afirmar verdadeiramente que “o mundo não existe” se, paradoxalmente, o mundo existisse.⁷⁷

2.1 Meillassoux e a universalidade do sentido

Meillassoux é um filósofo francês que foi um dos instigadores (por assim dizer) do que hoje chama-se “Realismo Especulativo”⁷⁸. Suas ideias de fato tiveram bastante impacto sobre Gabriel, haja vista, por exemplo, as várias menções que o filósofo alemão faz a ele⁷⁹.

A crítica de Meillassoux quanto à universalidade do sentido baseia-se na ideia de que, ao afirmar que tudo que há são objetos ou que existir (para qualquer coisa que seja) signifique aparecer num campo de sentido, Gabriel estaria postulando uma unidade positiva que acabaria por “habilitar”, enfim, o domínio final - “o mundo”. Nas palavras de Gabriel:

Em um debate ocorrido entre Meillassoux e eu, em Paris, em março de 2011, Meillassoux levantou a questão da universalidade. Apesar do meu vínculo explícito com a multivocidade do ser e da minha equação entre ser e aparecimento em um campo relativo, constantemente quantifico todos os objetos quanto afirmo que, por exemplo, “o que quer que exista deve ser capaz de aparecer em um campo de sentido”.⁸⁰

Haja vista que esta crítica foi feita originalmente em 2011, podemos assentir que Gabriel está ciente desse tipo de objeção - ao menos desde esta época. No entanto, sua forma de lidar com o problema ou não foi, até hoje, convincente, ou não tornou-se tão

⁷⁷ É válido lembrar que nesta seção apresentaremos apenas as objeções - as respostas de Gabriel serão apresentadas na seção seguinte.

⁷⁸ BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. *Towards a Speculative Philosophy*, p.2.

⁷⁹ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.68-71, 92-93, 105-106; *Fields of sense: a new realist ontology*, 283-288; *O sentido do pensar: a filosofia desafia a inteligência artificial*, p.290

⁸⁰ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.105

conhecida quanto suas teses mais polêmicas. Afirmamos isso porque a mesma crítica reaparece em 2022 no debate entre Gabriel e Priest⁸¹.

2.2 Priest e a Simetria

A crítica de Priest, por sua vez, gira em torno de seus comprometimentos mereológicos. A mereologia é o estudo das partes e dos todos. Sem dúvida nenhuma, Gabriel está familiarizado com esta subárea da filosofia⁸². O contexto da crítica, por sua vez, dá-se em uma visita que Priest fez à Bonn (mais especificamente, à universidade em que Gabriel leciona) onde ministrou uma palestra chamada “*Everything and Nothing*”. Nesta, Priest afirma interpretar que Gabriel rejeita a noção de um “todo” por rejeitar a possibilidade de uma “Mereologia” que aceite a “simetria” (ao menos em relação ao “mundo”).⁸³

Priest, enquanto mereólogo, afirma que a mereologia padrão(*standard*) exclui o princípio da simetria segundo o qual afirma-se que “se *a* está numa relação com *b* então *b* está na mesma relação com *a*”⁸⁴. A anti-simetria é tomada como padrão por muitos mereólogos porque auxilia a evitar que alguns objetos *estranhos* surjam. Por exemplo, meu dedo mindinho direito possui uma certa relação com a minha mão direita, isto é, a relação de que ele é parte dela (ou, colocado de outra forma, pertence a ela). No entanto, seria equivocado afirmar que esta relação é simétrica, ou seja, que minha mão é parte do meu dedo - se assim fosse haveria algo como “uma mão saindo de meu dedo mindinho”, ou coisa do tipo - podemos argumentar que a antissimetria, posta como axioma mereológico, evita este tipo de situação.

No entanto, Priest concordou com alguns avanços mereológicos que parecem ter demonstrado convincentemente que é possível abrir mão da antissimetria como axioma para a mereologia. Assim, Priest de fato abre mão da “antissimetria” e afirma que, ao contrário do que Gabriel defende, o “mundo” ou, “o todo” pode sim aparecer em si mesmo - e assim, nos termos de Gabriel, o mundo poderia existir!⁸⁵

⁸¹ GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything, Nonsense and Wittgenstein*, p.132.

⁸² GABRIEL, M. *Porque o mundo não existe*. p.60-62.

⁸³ PRIEST, G. “Everything and Nothing” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.19-38. p.27-31.

⁸⁴ *Ibidem*, p.27.

⁸⁵ *Ibidem*, p.27-31.

2.3 Moss e o mundo paradoxal com sentido (existente)

A crítica de Moss talvez seja a mais ferrenha e a que demande mais passos para ser competentemente delineada. O texto que analisaremos para compreender sua oposição chama-se *Transcending everything*⁸⁶ e é o posfácio de *Everything and nothing*. Um ponto importante neste sentido é que Priest não apenas aponta a questão da antissimetria quanto ao mundo, mas também toca na questão de Gabriel afirmar que qualquer fala sobre o “mundo” é “sem-sentido”. Essa afirmação colocaria Gabriel dentro do problema da expressabilidade⁸⁷ no mínimo.

Ora, Gabriel afirma que o mundo não existe em absoluto - no entanto, ele fala sobre o mundo e, assim, parece atribuir-lhe sentido (concebê-lo e, portanto, comprometer-se com sua existência). Gabriel, por sua vez, afirma que seus enunciados sobre o mundo são sem sentido. O problema é que tudo isso levanta uma problemática que remete ao *Tractatus* de Wittgenstein: Wittgenstein, grosso modo, concluiu que a filosofia é sem sentido (suas afirmações seriam *nonsense*), no entanto, ele chegou a esta conclusão por vias filosóficas - ora, se no fim das contas suas afirmações eram filosóficas e, portanto, nunca tiveram sentido, não pode ser que delas derive-se uma conclusão necessária sobre a falta de sentido da filosofia. Estas afirmações já seriam sem sentido de imediato e, portanto, não poderiam chegar com precisão à lugar algum. O mesmo seria o caso de Gabriel.⁸⁸

Segundo a avaliação de Moss, se de fato “concebibilidade” implica “existência” então o mundo precisa ser inconcebível e plenamente destituído de sentido. Se isso é verdade, no entanto, as afirmações de Gabriel sobre o mundo não podem ser verdadeiras nem falsas - segundo Moss ele precisaria falar sem com isso “externar sentido” e, assim, *demonstrar* (invés de argumentar) que o mundo é algo sem sentido (ou melhor, que o “mundo” é absolutamente nada e não “algo”). Mas toda esta estratégia, afirma Moss, não só vai contra a noção de “fato” em Gabriel, que demanda “verdade” (e, portanto, precisaria ser verdade sobre o mundo que ele não existe, e daí de novo trazemos o mundo

⁸⁶ MOSS, G. S. *Transcending Everything*, p.153-189.

⁸⁷ Ao menos numa espécie de teoria da linguagem que leve em conta algo como a composicionalidade de Frege.

⁸⁸ GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything, Nonsense and Wittgenstein*, p.133-136.

à existência) mas também parece demandar uma guinada mística que Gabriel, segundo Moss, não demonstra estar disposto a tomar.⁸⁹

Por estes motivos, Moss conclui seu texto afirmando que, na verdade, sua própria posição é a única capaz de acomodar a “*No-World-View*”, a saber, a posição chamada “Dialeteísmo Absoluto”. O “Dialeteísmo” (também defendido por Priest⁹⁰) defende que existem “contradições verdadeiras” e, daí, objetos contraditórios. No entanto, o “Dialeteísmo Absoluto” afirma ainda mais: O próprio “mundo” (ou totalidade unificada da realidade) é contraditório: existe e não existe⁹¹. Neste caso seria verdade que não existe o que implica também que existe:

Como sabemos, Gabriel não pode afirmar que a “*no-world view*” seja verdadeira, já que é uma posição sem sentido (*meaningless*). Nos termos de Gabriel, quem pode afirmar que a “*no-world view*” seja verdadeira? Somente um dialeteísta absoluto pode afirmar que a *no-world view* seja verdadeira. Já que concivibilidade implica atualidade, se concebemos e asserimos o termo “mundo (*world*)” em “a *no-world view* é verdadeira”, então o mundo existe. mas a “*no-world view*” asserir que o mundo não existe. Portanto, se a *no-world view* é verdadeira, então o mundo existe e não existe. Por essa razão, se a *no-world view* é verdadeira, então o mundo precisa existir, mas apenas enquanto uma contradição verdadeira. Por isso, a verdade da *no-world view* engendra a verdade do Dialeteísmo Absoluto.

O que é o mundo? Nós dialeteístas absolutos orgulhosamente asserimos que “o mundo não é nada” e convidamos Gabriel para se juntar a nós no coro. Ao asserir a verdade da visão de Gabriel - ao asserir a verdade da *no-world view*, nós reconhecemos a verdade do mundo e elevamos o Dialeteísmo ao trono do Absoluto.⁹²

No fim, Moss convida Gabriel a abraçar a realidade das contradições e tornar-se, orgulhosamente, um dialeteísta absoluto.

3. As respostas de Gabriel

Ao chegarmos na última seção de nosso texto, a única informação que nos parece útil lembrar para que, enfim, analisemos o marco final dos debates aqui propostos, é o fato de que Gabriel é um autor bastante consciente - isto é, consciente do estado da arte da filosofia contemporânea. Assim sendo, como tal, ele havia, de fato, se precavido contra a maioria das críticas levantadas pelos opositores que apresentamos. No entanto, ainda é

⁸⁹ MOSS, G. S. *Transcending Everything*. p.171-188.

⁹⁰ PRIEST, G. *Everything and Nothing*, p.31-38. - este não é o melhor exemplo, mas é suficiente.

⁹¹ MOSS, G. S. *Transcending Everything*. p.170.

⁹² *Ibidem*, p.188-189.

uma questão a ser discutida se ele de fato consegue responder a estas críticas *satisfatoriamente*.

3.1 A “universalidade” do sentido como uma antiuniversalidade

No fim das contas a resposta à Meillassoux gira em torno de algo que parece muito com uma teoria das semelhanças de família *nos passos* de Wittgenstein⁹³. Na verdade não haveria “o sentido” ou “o ser” mas sim diversas ocorrências particulares sobre as quais, por fim (retroativamente) generalizaríamos: “a universalidade do sentido não existe, porque a existência já é específica”⁹⁴. Gostaríamos, assim, de fazer uma pequena análise, original, em certo sentido, sobre a possibilidade de uma noção de “semelhança de família” robusta - que abra mão plenamente de uma “essencialidade” ou “prioridade metafísica” (ou coisa que o valha). Isso porque a própria noção de “semelhança de família” em Wittgenstein soa para nós como problemática.

O objetivo Wittgenstein é afirmar que não há um ramo único de traços que identifique o que é ser um “jogo de linguagem” (nem numa redução substancial nem em uma focalização - ao dada certa interpretação)⁹⁵ - o que existem são alguns traços que aparecem simultaneamente em mais de um jogo, mas nem todo jogo teria um traço específico (uma “essência”, por assim dizer)⁹⁶.

O que Wittgenstein parece ignorar, segundo nossa interpretação, é que se pensarmos em genealogias (que é de onde ele trás a analogia), não há um regresso sem fim, mas antes, um ponto de parada: a saber, os primeiros humanos que surgiram. Admitamos, primeiro, que é logicamente possível que não tenha havido apenas um primeiro humano (Adão) e sim, “alguns primeiros humanos”. seja como for, se não fosse o caso de que a analogia das semelhanças de família desembocasse em um monismo (Adão) no mínimo ela desemboca em um pluralismo (Os primeiros humanos). Em todo caso, acharíamos a “essência” dos traços que depois se desenvolvem e misturam-se - mesmo que não possamos verificar com precisão estes fatos.

⁹³ BILETZKI, Anat; MATAR, Anat. “Ludwig Wittgenstein”. 2021. In Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 edition)*. URL:

<<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/wittgenstein/>>. Acesso em: 22/06/2023

⁹⁴ GABRIEL, M. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.108.

⁹⁵ SHIELDS, Christopher, “Aristotle” In ZALTA, E. N, (org) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>> Acesso em 11/10/2023.

⁹⁶ *Ibidem*; BILETZKI, Anat; MATAR, Anat. *Ludwig Wittgenstein*.

Assim sendo, a ideia de uma “semelhança de família” seria apenas uma máscara que esconde a noção de uma “essência” (ou algo que o valha) que, embora diluída, *parece estar lá* e, em Wittgenstein, isso aparece, argumentamos, em sua “última obra”, a saber, o “*Da Certeza*”⁹⁷.

Gabriel parece fazer um movimento parecido quando afirma, por exemplo, em *O sentido da existência*: “Permita-me resumir essa posição em um slogan: o ser é reprojeção tardia. A identidade de fundo é estabilidade apenas retroativamente ou em atraso, logo que um conflito entra no campo de sentido.”⁹⁸. A ideia de Gabriel, portanto, é que não existe um “âmbito do puro ser” mas que o existir é simplesmente o fato de uma coisa “ser de determinada maneira”. Quanto a isso, em *Fields of sense*, Gabriel esclarece:

Em outras palavras, “verdade” (*o ser verde*) e existência coincidem no domínio do “verde”, enquanto no domínio dos chapéus, “chapelidade” (*o ser chapéu*) e existência (...) igualmente coincidem. Porque o que *significa* existir para os objetos é algo diferente em cada campo. As múltiplas aparências são não obstante mantidas juntas pela propriedade fina da existência, a propriedade ontológica por excelência.⁹⁹

Por isso ele já havia afirmado em *O sentido da existência* a seguinte asserção: “A “existência solta”, como disse uma vez Milton Muniz, é impossível. O não ligado não existe.”¹⁰⁰. Gabriel quer se livrar de um universalismo que comprometa-o com o “mundo”, isto é, que nutra-se de uma “matriz transcendental”, como ele interpreta que seja a função da “ideia de Ser” no sofista de Platão.¹⁰¹

Gabriel, portanto, quer afirmar que, na verdade, não fala sobre todos os campos de sentido ou sobre todos os objetos - ou como no debate com Priest: que não quantifica sobre todos os objetos quando afirma que “tudo existe e não existe ao mesmo tempo”¹⁰². No entanto, o fato de que todos estes possuem “*semelhanças de família*” que podem ser exprimidas exatamente da mesma forma e de uma só vez realmente parece servir de evidência para a alegação de que existe uma “essência” geral e universal dos campos de sentido - o que indicaria a existência do mundo. Como Priest afirma:

⁹⁷ Escrevemos sobre isso, em partes, em nosso TCC que em breve deverá estar disponibilizado no site do curso de letras da UFRRJ. O trabalho tem como título: *O realismo em Da Certeza: proposta de interpretação a partir dos insights de Markus Gabriel* (2023).

⁹⁸ GABRIEL, M. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.109.

⁹⁹ *Ibidem*, p.61.

¹⁰⁰ *Ibidem*, *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.111.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything, Nonsense and Wittgenstein*, p.131.

Priest: A afirmação que você fez a alguns momentos atrás foi algo desta estirpe: “quando eu digo ‘para todo x’, eu posso substituir a variável pelo o nome de qualquer objeto que faça sentido, dado um campo de sentido”. Portanto, você parece estar dizendo sobre todas as coisas que algumas delas são deste tipo e outras não. Então o quantificador de escopo absolutamente amplo reapareceu. consequentemente, parece que, para dizer o que quer que você queira dizer, você precisa quantificar sobre absolutamente tudo. Eu entendo que você pense que não, mas acho que nós devíamos deixar isso para que qualquer um que ouça essa discussão tire suas próprias conclusões sobre a questão.¹⁰³

De maneira controversa, o próprio Gabriel parece cometer um ato-falho em *O sentido da existência* pelo qual demonstraria exatamente este fato, isto é, que Gabriel quantifica de maneira irrestrita sobre todas as coisas em sua ontologia: “Um argumento ontológico diz algo sobre a organização do que existe. Deve, portanto, ser universal, deve valer para tudo, não só para objetos matemáticos.”¹⁰⁴

Esta é, portanto, uma controvérsia que não foi plenamente respondida e leva à conclusão de que não há uma fundamentação absolutamente sólida (até o momento) para o niilismo meta-metafísico (ao menos no que diz respeito à “quantificação universal irrestrita”, por assim dizer).

3.2 O problema com sistemas axiomáticos que recorrem à lógica

Gabriel inicia seu debate sobre a assimetria com Priest afirmando que seu receio quanto ao fato de existirem muitas teorias mereológicas (que têm seu pano de fundo na lógica contemporânea) é similar ao que o levou a rejeitar a teoria dos conjuntos como modo de fazer ontologia¹⁰⁵. Neste contexto, Gabriel afirma: “Se a realidade, isto é, o cenário em que estamos, fosse tal que estivéssemos em e ¹⁰⁶, eu precisaria de razões para pensar que essa relação global de parte-e-todo é tal que seja governada pela antissimetria ou, por assim dizer, por qualquer tipo de sistema mereológico axiomático.”¹⁰⁷

Concordemos que é logicamente possível que vários âmbitos da realidade sejam, em alguma medida, traduzidos para a lógica - a questão é, se isso é assim, qual é a lógica mais correta para descrever a realidade (supondo que existisse uma realidade unívoca,

¹⁰³ *Ibidem*, p.132.

¹⁰⁴ GABRIEL, M. *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*, p.51.

¹⁰⁵ *Ibidem*, Existence, p. 104; GABRIEL, M. *Transcendental Ontology: essays in German idealism*, p.xxii-xxvii; *Fields of sense: a new realist ontology*, p.116-124

¹⁰⁶ “e” é o nome que Priest deu para o objeto “everything” - PRIEST, G. *Everything and nothing*, p.26.

¹⁰⁷ GABRIEL, M. PRIEST, G. *non-wellfoundedness*, p.121..

por exemplo)?¹⁰⁸ Aqui entra o problema da arbitrariedade: como decidir qual sistema é o mais adequado? Isso faz parecer que a escolha fica aberta à predileção do filósofo que pode não levar em conta fatores externos determinantes, por exemplo - como a experiência pré-teórica¹⁰⁹. Priest aborda esta questão quando afirma: “Bem, obviamente há várias teorias mereológicas diferentes. (...) questão: onde olhar no caso da mereologia correta (*para encontrá-la*)? Isso não é tão claro!”¹¹⁰

Considerando a relação estreita que há entre a mereologia (de Priest, por exemplo) com a lógica e da lógica com a matemática, o receio de Gabriel parece ter alguma justificação - o problema, portanto, é que os sistemas lógicos funcionam, como os matemáticos, dentro de seus campos. Para funcionarem como teorias ontológicas eles demandam interpretações e escolhas - o fato de o sistema ser consistente não significa que ele descreva a “realidade”. Neste sentido, Gabriel rejeita o debate da “assimetria” pelo fato de rejeitar que a lógica possua privilégio em questões ontológicas.

Devemos esclarecer, no entanto, que Gabriel parece deixar de lado esta problemática a partir de certo ponto de seu debate com Priest. Afirmamos isso porque ele admite que prefere uma certa mereologia, isto é, a da “antissimetria” (ao menos em relação ao mundo) - embora ele pareça deixar subentendido que sua suspeição com relação a mereologia permaneça¹¹¹. Aqui precisamos analisar com mais cautela o porquê dessa atitude. Talvez o que Gabriel esteja querendo dizer é que, dados todos os outros argumentos que ele levantou até então contra a existência da totalidade unificada, segue-se que se for para escolher um modelo mereológico que melhor representasse sua filosofia, este seria o que mantém a antissimetria contra o “mundo” ou o “*everything*” - e os motivos pelos quais chega à tal não seriam arbitrários.

3.3 O estatuto do paradoxo na filosofia de Gabriel

O problema que Moss levanta, no entanto, é o mais devastador e não há uma resposta clara até o momento sobre como Gabriel responderá a ela. Talvez, isso seja feito a partir da revisão da noção de “sentido” relativamente à “consistência”. Isso porque os

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ GABRIEL, M. “Saying What is Not.” in Finkelde, D; Livingston, P. M. (org.): *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2020, p.217-232, p.231. (Tradução nossa)

¹¹⁰ GABRIEL, M. PRIEST, G. *non-wellfoundedness*, p.126.

¹¹¹ *Ibidem*.

paradoxos que a noção de “mundo” aciona, segundo Gabriel, revelam sua não existência por, na verdade, demonstrarem sua absoluta falta de sentido.¹¹² No entanto, constatamos que, por este caminho, Gabriel tornar-se-ia um mero produtor de ruídos que, parecendo falar, nada diz - e talvez Gabriel contente-se com isso.¹¹³

No entanto, toda esta problematização parece levantar a questão de uma arbitrariedade quanto à não existência do mundo. Ora, há a opção do dialeatismo que, no entanto, demandaria que Gabriel revisse sua relação com objetos “contraditórios”. Gabriel, de fato, parece ter uma predileção pela consistência e não-contrariedade, mas até que ponto isso é justificável? Sobre isso, Gabriel afirma:

Seja como for, o requerimento mínimo para uma teoria de não-existência que seja respeitada por todas as partes é que nós não queremos uma explosão absoluta, i.e. uma violação ilimitada do princípio de não-contradição na construção do espaço lógico que postulamos com existentes. É por isso que, naturalmente, até neo-meinongianos contemporâneos como Graham Priest, que limitam o escopo do princípio de restrição por permitirem “mundos impossíveis”, baseia-se em algum tipo de princípio de restrição. (...) Colocado de outra maneira, máxima aleatoriedade lógica e semântica simplesmente não faz sentido, já que sentido só pode ser feito onde conseguimos distinguir entre tipos de casos, como o caso da existência e o caso da não-existência. Mas para que haja casos distintivos, temos que ter uma regra ou conjunto de regras.¹¹⁴

O que Gabriel está afirmando, portanto, é que o estatuto do paradoxo (ou do contraditório) deve ser restringido. De fato, como Moss afirmou, Gabriel assume que existem “objetos contraditórios” mas, em sua conversa com Priest ele alega que estas contradições não existem “*aqui*” (onde “*aqui*” seria uma sinalização que aponta para o campo de sentido que, em linguagem de “mundos possíveis” equivaleria ao “mundo atual”)¹¹⁵.

Gabriel afirma em seu texto posterior *Saying what is not* que o mundo revela-se sem sentido a partir do fato de que desencadeia uma série de paradoxos logo que alguém tenta dar-lhe sentido¹¹⁶. Também afirma que o *framework* da ontologia dos campos de sentido (FOS) abre espaço para “tudo quanto é tipo” de “existenciais negativos” desde que “não lancemos todas as coisas numa cesta cheia de paradoxos”¹¹⁷. Neste sentido,

¹¹² GABRIEL, M. *Saying What is Not*, p.217-232.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, p.224.

¹¹⁵ MARKUS, G. PRIEST, G. *Existence*, p.100-101; MOSS, G. S. *Transcending everything*, p.172

¹¹⁶ GABRIEL, M. *Saying what is not*, p.228-229.

¹¹⁷ *ibidem*, p.231. - Essa “cesta cheia de paradoxos” é o mundo? Eu gostaria de argumentar que sim.

Gabriel parece afirmar que a questão da existência tem alguma relação com a noção de paradoxo ou contrariedade embora nada disso fique explícito. Gabriel parece dar preferência à consistência.

O problema de admitir paradoxos é compreender como limitá-los sem ser arbitrário. Priest, por sua vez, afirma que a lógica paraconsistente é útil por este preciso motivo: “Uma coisa que aprendi da lógica paraconsistente é que se pode localizar (*no sentido de “restringir localmente”*) contradições. Se isso não fosse possível, então dialeteísmo não seria realmente plausível.”¹¹⁸

Neste sentido, pode ser que novas maneiras de encarar o “*paradoxo do mundo*”¹¹⁹ sejam postuladas ao revisarmos a relação entre “existência”, “consistência” e “paradoxo” na ontologia dos campos de sentido.

Considerações finais

O que podemos concluir, portanto, é que não há uma palavra final quanto à consistência do niilismo meta-metafísico de Markus Gabriel - e talvez, não só essa palavra final não seja possível, como também pode ser que ela se demonstre contraproducente. De fato, pode ser o caso que a adesão de uma predileção da inconsistência e da contrariedade de modo “razoável” configure uma opção melhor para o futuro da ontologia dos campos de sentido. De toda forma, isso demandaria um estudo mais atento à questão da “contradição” relativa à ontologia.

Fora isso, o que podemos expor até aqui foi justamente um debate que baseia-se em pensamentos originais e engenhosos - esta é a apresentação da possibilidade de construção de filosofias sérias e autorais no século XXI. A apresentação deste espaço dialógico convida a nós, filósofos brasileiros, para intervir criativamente na questão - quem sabe por meio da produção de novos sistemas filosóficos que reconfigurem todo este estado de coisas.

¹¹⁸ GABRIEL, M; PRIEST, G, *Nothingness*, p.148

¹¹⁹ Nome que atribuímos ao conjunto de paradoxos que o mundo desencadeia quando defendido - ele é paradoxal em sentido cabal, isto é, no sentido de que falta-lhe absolutamente o sentido e só resta a paradoxalidade ou contrariedade. Sem sentido, claro, ele não existe.

Referências bibliográficas

- BILETZKI, Anat; MATAR, Anat. “Ludwig Wittgenstein”. 2021. In Edward N. Zalta. *Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 edition)*. URL: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/wittgenstein/>>. Acesso em: 22/06/2023
- BRITO, R.B; CRUZ, G.A. *Quem são afinal o cético e o idealista no Da Certeza e porque isso importa*. In Revista Sképsis. Vol XIV, N.26, 2023, p.40-58.
- BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. “Towards a Speculative Philosophy”. In BRYANT, L; HARMAN, G; SRNICEK, N. (org.) *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*. Melbourne: Re.press, 2011, p.1-18.
- CRUZ, E. L. *Curso de introdução à Crítica da Razão Pura, de Kant | Aula 2 - Estrutura da obra*. URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=YPBO8QSub2g&list=PLPfYS-UBYcb-ZN1yWq27YNhixfJGNxwnV&index=2>> Acesso em: 13/10/2023.
- DELANDA, M; HARMAN, G. *The rise of realism*. Cambridge, Polity Press: 2017.
- FERRARIS, M. “Sistema do hiper-realismo transcendental.” in GABRIEL, M. *O sentido da existência*. Para um novo realismo ontológico. Trad. BETHONICO, B. R. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016(b), p.11-20
- GABRIEL, M. *Eu não sou cérebro: filosofia do espírito para o século XXI*. Trad. MACHADO, L. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.
- _____. *Ética para tempos sombrios: valores universais para o século XXI*. Trad. MACHADO, L. Rio de Janeiro: Vozes, 2022.
- _____. *Fields of Sense: A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2015.
- _____. “Is there such a thing as Everything?” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.39-68.
- _____. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. BETHONICO, B. R. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016(b).
- _____. *O sentido do pensar: A filosofia desafia a inteligência artificial*. Trad. MACHADO, L. Rio de Janeiro: Vozes, 2021.
- _____. *Porque o mundo não existe*. Trad. HEDIGER, M. Rio de Janeiro: Vozes, 2016(a).
- _____. *Prof. Dr. Markus Gabriel (Curriculum Vitae) (January 2021)*. In Bonn University Website. URL:

<<https://www.philosophie.unibonn.de/de/personen/professoren/prof.-dr.-markus-gabriel-2/gabriel-cv-englisch-january-2021>>. Acesso: 04/11/2022.

_____. “Saying What is Not.” in Finkelde, D; Livingston, P. M. (org.): *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide*. Berlin/Boston: DeGruyter, 2020, p.217-232.

_____. “Some thoughts on “some thoughts on Everything”(Which are not about Everything) In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.83-95.

_____. *Transcendental Otology: Essays in German Idealism*. New York: Continuum Studies in philosophy, 2011

_____; PRIEST, G. “Everything, Nonsense and Wittgenstein” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.128-137.

_____. “Existence” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.99-109.

_____. “Intentionality” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.110-119.

_____. “Non-Wellfoundedness” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.120-127.

_____. “Nothingness” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.138-151.

GABRIEL, M; ŽIŽEK, Slavoj. “Por um retorno ao idealismo pós-kantiano”. In GABRIEL, M; ŽIŽEK, Slavoj. *Mitologia, Loucura e Riso. A subjetividade no idealismo alemão*. Trad. ROCHA, S. P. V. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

HARMAN, G. *Series Editor’s Preface*. In GABRIEL, M. *Fields of Sense: A new realist ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2015, p.vi-ix.

MAESTRONE, S. L. “Nota do organizador” in GABRIEL, M. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Trad. BETHONICO, B. R. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2016b, p.9-10.

MOSS, G. S. “Transcending Everything” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.153-189.

PRIEST, G. “Everything and Nothing” In GABRIEL, M; PRIEST, G. *Everything and Nothing*. Cambridge: Polity Press, 2022, p.19-38.

_____. *Graham Priest - "Everything and Nothing" (Robert Curtius Lecture of Excellence)*. URL: <<https://www.youtube.com/watch?v=66enDcUQUK0>> Acesso em: 11/10/2023 .

PUTNAM, H. *The Many Faces of Realism*. Illinois: Open Court Publishing, 1987.

ROHLF, M. “Immanuel Kant” In ZALTA, E. N; NODELMAN, U. (org.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition)*. URL:
<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/kant/>>. Acesso em 10/10/2023.

SHIELDS, Christopher, “Aristotle” In ZALTA, E. N, (org) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*. URL:
<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/aristotle/>> Acesso em 11/10/2023.

A ÉTICA ANTICRISTÃ DE NIETZSCHE

Juliane Maciel Miranda¹

Resumo: Em busca de esclarecimentos a respeito da posição moral de Friedrich Nietzsche quanto ao reconhecimento e construção de uma nova perspectiva ética, o presente artigo tem objetivo de abordar as críticas realizadas pelo autor, com ênfase no problema da “transvaloração dos valores”, de modo a considerar que o modelo moral vigente pode ser superado. É em torno da defesa de uma “imoralidade” e do anticristianismo que são estabelecidas provas de que há uma evidente construção de critérios para fundamentar valores que rejeitam a decadência da ética cristã. Para Nietzsche, a moral que prevaleceu no Ocidente é constituída a partir da subversão de conceitos de “bem” e “mal” de civilizações nobres que antecederam o ressentimento cristão alimentado por uma fraqueza escravizante, que subjuga os sujeitos. Como método de pesquisa e análise, com base nos escritos bibliográficos a respeito da gênese e antropologia moral, argumento que o filósofo apresenta em suas obras códigos morais próprios que priorizam a libertação individual, a influência da natureza sobre os corpos humanos e a afirmação da vida, além de combater a aversão ao Homem, como alguns dos pilares que sustentam uma nova transvaloração moral: uma que rejeite o império cultural do cristianismo.

Palavras-chave: Ética; Cristianismo; Nietzsche; Filosofia moral.

Introdução

Utilizando o método de análise bibliográfica, com base em diversos escritos de Nietzsche, este trabalho é dedicado à uma investigação de conceitos relativos a estudos de ética presentes em suas obras, com o objetivo de demonstrar uma superação de um tipo específico de moral. Tentaremos provar que sua rejeição à moral é direcionada à uma perspectiva ética predominante que tem seu significado determinado e defendido por preceitos supersticiosos, reducionistas ou mesmo proibicionistas, que são fundamentados historicamente em crenças que deformam a natureza humana de forma nociva e viciosa.

De acordo com Nietzsche, a moral cristã vigorou e ainda permanece imposta sobre os homens modernos. É importante considerar que um modelo ético pelo qual impulsos naturais são aceitos é visto como imoral para a maioria dos povos ocidentais. Assim, para o sistema de crenças cristão, há uma profunda rejeição ao homem e sua natureza. Desde

¹ Graduanda em Filosofia na UFRRJ, Seropédica – Brasil.

Sócrates, os homens são percebidos, mesmo pela filosofia moderna, como criaturas divididas entre dois mundos (o mundo terreno e o espiritual) e submissos ao mundo sobrenatural, servos de Deus e meros “pecadores” condenados ao inferno. Essa perspectiva sobre a humanidade e sua inevitável “queda” e danação, tendo como única alternativa a submissão, é considerada um dos maiores danos por Nietzsche. Por isso, ele se apresenta como um rebelde, anticristão por ser essencialmente um homem de conhecimento e de amor à vida, que se preocupa em tornar-se “afirmador”, dono de si próprio.

A posição moral de Nietzsche e a construção de seus próprios valores é reflexo e consequência da percepção do filósofo quanto aos problemas de sua época. O “imoralismo” nietzschiano e seu anticristianismo são provas de que há uma evidente construção de critérios para fundamentar uma moral que repele a decadência dos valores cristãos. Ao defender a moral anticristã, os antigos problemas morais são retomados e analisados a partir de uma investigação histórica com abordagem que considera a implicação da moral para além de abstrações idealistas, com ênfase em seu impacto prático, promovendo uma nova perspectiva de entendimento dos valores, desencadeando possibilidades de libertação individual.

A transvaloração: O gene da decadência do homem moderno

Segundo o filósofo, o dogmatismo cristão combate o corpo, é antinatural e visa reprimir o que há de mais “animal” no homem. Esse autocontrole asceta ao extremo e as práticas doutrinantes das crenças decadentes (platonismo e cristianismo) seriam doentias para ele, e é nesse sentido que a proposta de se autodeclarar um imoralista² (na verdade, o primeiro imoralista) e o próprio anticristo³ se opõe à ética construída historicamente sobre alicerces religiosos, defendendo como objeto de estudo as tábuas de valores morais, questionando o vigor do “tu deves” e apresentando uma moral que subverte, ou melhor, “transvalora” a moral cristã.

De certa forma, Nietzsche não aponta o Cristianismo como origem da moral escrava, mas compreende que esse tipo de moral decadente é a que “vence” na Europa graças à hegemonia da moral cristã decorrente do platonismo. Para ele, o cristianismo é

² NIETZSCHE, *Ecce Homo*, “As Extemporâneas”, §2.

³ *Ibidem*, “Por que escrevo tão bons livros?” §2.

“platonismo para o povo”⁴, uma vez que se trata dos mesmos princípios filosóficos, porém condensados em discursos mais simples, populares e assimiláveis para a maioria dos homens. Em oposição à essa moralidade, os nobres gregos, anteriores a Sócrates, têm algo de semelhante ao que chamavam de bárbaro (intensidade do poder de destruição, audácia de guerreiro) e ainda assim conseguem equilíbrio com a razão, com a beleza e delicadeza, em decorrência da síntese entre o que era apolíneo e o que era dionisíaco⁵. É por esse motivo que o filósofo e filólogo tece elogios aos gregos helênicos, com ênfase em suas capacidades de ação e pré-disposição para a guerra e para o amor (que são mais próximos do que a sociedade contemporânea ocidental percebe).

A partir da popularização do evangelho na Roma antiga, há uma profunda perpetuação da aversão ao “homem”, um niilismo que se fundamenta em negação da vida, do corpo, de si mesmo. Nietzsche indica que “nós sofremos do homem”⁶ e isso significa: de todos os homens educados sob valores cristãos, de todos os homens modernos. Ele defende que o niilismo europeu moderno, tem suas raízes no cristianismo⁷, afirmando seu desprezo por essa doutrina e também sua admiração pelas sociedades antigas que tinham um orgulho pela humanidade, amor-próprio e busca por autoelevação. Na Antiguidade, os nobres gregos compreendiam pelo conceito de ruim como tudo aquilo de irrelevante, baixo e desprezível, que não valia esforços. O bom era o belo, desejado, admirado como *fim*.

É na Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral* que são demonstradas as diferenças entre o bom e o ruim, a inversão dessa dualidade pela invenção do bom e do mau, e a abstração desses novos valores nas noções de bem e mal. Para uma analogia que explique melhor as ideias que o autor apresenta a respeito da moralidade nobre, é importante entender aquilo que é “bom” como um alimento saboroso, que nutre e fortalece e o ruim como aquilo de sabor amargo, incômodo, cuspidado e ignorado. Já de acordo com a doutrina cristã, o *mal* é pior que o ruim. Não se trata mais apenas de algo que perturba o bem, o pior, ao torna-se “mal” é tudo que é oposto, rival, satânico (Σατανάς, *adversário* ou *inimigo*) ao que é bom. Essa inversão já é uma primeira “transvaloração”, pois aquilo que era ruim para os nobres da Grécia Clássica, o que era indesejável, tinha apenas um sabor desagradável, torna-se “bom”; o que era bom torna-se o que deve ser

⁴ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, Prefácio.

⁵ NIETZSCHE, F. *O Nascimento da Tragédia*, §12.

⁶ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*. Primeira Dissertação, §11.

⁷ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral*, §5 - §8.

maldito, odiado, não apenas desprezado como “ruim”, mas sim combatido⁸. O mal é tudo o que, se “provado”, faz adoecer e causa horror e morte, assim como o fruto proibido provado por Eva e Adão, quando cometem o “Pecado Original” (Gen. 2:17).

A humanidade prova o fruto censurado pelo deus hebreu e passa a ter vergonha por si mesma, rejeição por sua nudez e de seus instintos (Gen. 3:10). Isso ocorre quando a transvaloração se efetua, o que é um fato histórico-cultural, devastando o potencial da humanidade e arrastando-a ao temor fraco pelo inferno, pelo castigo, pela dor infligida a si mesmo. A condescendência do homem ocorre como imitação de seu ídolo, é reproduzida assim como fez o deus cristão, que permitiu-se ser açoitado, humilhado, ferido, aprisionado em um instrumento de tortura e morto. As sociedades cristãs resignaram-se ao inspirarem no Cristo morto, assim se tornaram pregadores da morte, nihilistas fracos e que perecem na enfermidade sob a qual afligem a si mesmos. A ideia de que o mal é necessário para a existência do bem, assim como a escuridão é necessária para que haja luz, como é preciso haver morte para que entendamos o que é vida, e como é necessitamos do fraco para entender o que é o forte, os “opostos” eram compreendidos por muitos filósofos como importantes para a compreensão do que é algo. O mal tornou-se o inimigo a ser combatido e o combate tem como fim a própria extinção dos combates e das guerras. Não havendo mais completude nem ânsia pela guerra nem audácia de guerreiro, tudo tornou-se bipartido e mais frágil. A complexidade e a variedade de possibilidades se perderam com a covardia e o pavor maniqueísta cristão.

Nietzsche identifica esse problema ao explorar o sentido histórico e como a conotação do “oposto” do bem passou de parte preciosa daquilo que era bom para o que é adversário. A imensa multiplicidade de possibilidades de valores e suas hierarquias se restringiram à vontade de Deus (que é de todo bom) e ao pecado (o que é de todo mal); o mal inimigo foi tomado como tudo que fazia do homem um ser grandioso por si mesmo, virtuoso⁹ e o enfraqueceu de forma a sucumbir em seus próprios vícios. Nietzsche aponta que os méritos nobres (como a audácia dos senhores, a ânsia pelo combate, pelo equilíbrio harmônico entre apolíneo e dionisíaco, o amor pela natureza e o amor pela própria cultura) são sufocados pelos da caridade e do altruísmo. Para ele, a rejeição desses valores é tamanha que, radicalmente, defende que o primeiro e único princípio de “caridade” que

⁸ *Ibidem*, § 3, p. 5.

⁹ Livre de moralismos, a virtude “saudável” para Nietzsche é a que se assemelha ao conceito renascentista ou maquiavélico do termo, ou seja, a *virtu* é a oposição ao vício, é a capacidade de liderança de si mesmo.

a humanidade deveria nutrir é que os fracos e pregadores da morte tenham o que desejam: a própria morte¹⁰.

A ética do “imoralista”

A crítica de Nietzsche ao moralismo ainda é interpretada como polêmica. As suas considerações foram e ainda se mantêm entendidas por muitos comentadores, filósofos e estudiosos de ética como uma total rejeição a todo e qualquer tipo de moralidade. Por se posicionar como um “imoralista” e evidenciar sua repulsa pela peculiaridade cristã e moderna, afastando-se dos códigos morais das sociedades de sua época em diversas obras, é possível interpretar que a “morte de Deus” mencionada por Nietzsche em *Zarathustra*, culmina, conseqüentemente, na morte de toda moralidade¹¹. No entanto, com uma análise mais aprofundada do estilo estético da escrita¹² de Nietzsche, uma abertura no valor semântico de *moralidade* é capaz de romper com a proposta de rejeição plena de qualquer modelo moral, considerando que mesmo antes da existência do platonismo e do cristianismo os homens tendiam à mimetização (ou padronização) de comportamento em diversas sociedades, nem sempre justificadas pela vontade divina ou subserviência, como no caso dos nobres gregos que nutriam a capacidade de “criadores” dos próprios valores morais.

Ainda que essas leituras compreendam uma “imoralidade” literal em seus textos, como é interpretado por Foot¹³ e Leiter¹⁴, alguns outros comentadores, como Clark¹⁵, concordam que não se deve atribuir à noção de moral em Nietzsche um significado sinônimo de decadência ou doença. Apesar de muitas vezes colocar a moral (mesmo em sentido amplo) sob críticas, o autor demonstra profunda preocupação com a moral que domestica a humanidade, por entender que os valores que guiam o homem determina seu papel histórico e material. É de fato (e bastante explícito em *Ecce Homo*) que os princípios de ordem moral são fundamentais para o autor e sua vida pessoal, suas relações com o mundo, com a humanidade e consigo mesmo, mas o próprio também argumenta em favor do desejo de elevação da humanidade como um todo.

¹⁰ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, § 2.

¹¹ LEITER, B. *The Death of God and the Death of Morality*, p. 6.

¹² MEDRADO, A. *Imoralismo – uma ética nietzschiana?* p. 62-63.

¹³ FOOT, P. *Nietzsche: The Revaluation of Values*, p. 156-168.

¹⁴ LEITER, B. *The Death of God and the Death of Morality*, p. 4-12.

¹⁵ CLARK, M. *A contribuição de Nietzsche para a ética*, p. 182.

As críticas ao platonismo e ao cristianismo presentes em suas obras denotam seu interesse em identificar os problemas morais como questões culturais, coletivas, que são indissociáveis das construções simbólicas do sentido do valor dos valores e como esses conceitos são alterados ao longo da história. A proposta de escrever a *Genealogia da Moral* se sustenta justamente em analisar a origem das noções de “bem” e “mal” e como essas classificações se alteraram ao longo da história, em meio às mudanças políticas e sociais. Clark, por exemplo, realiza uma série de provocações quanto à etimologia da moral, explicitando a complexidade de apontar qual é a moral decadente que deve ser superada e qual a moral nobre que deve ser almejada, segundo as obras nietzschianas. A autora pontua que apenas uma ideia restrita de moral é responsável pela decisão filosófica de Nietzsche ao se apresentar como imoralista, porque “ele não rejeita todos os sistemas de regulação que se pautam em ‘sanções informais e disposições internalizadas’, ainda que ele rejeite ‘tanto a autoridade como o valor da forma de vida ética’”¹⁶, mesmo que esse modelo seja considerado um tipo de modelo chamado de “moral”. Ela completa discorrendo sobre o equívoco na dedução de Foot de que a moral mencionada é a única possível, visto que a rejeição moral do autor pode (e demonstra ser) parte da defesa de uma outra possibilidade de ordem ética, que surge de uma nova transvaloração. Na *Genealogia da Moral*, o filósofo deixa evidente sua rejeição a um tipo específico de moral e às consequências desse modelo nas relações entre os homens, ele desdobra suas considerações sobre o que chama de “moral escrava” e afirma que: “Mantemos a opinião de que a moral, *tal como foi concebida até hoje*, a moral das intenções foi um preconceito, um juízo precipitado e provisório que a coloca no mesmo lugar que a astrologia e a alquimia e em todo caso, algo que deve ser superado.”¹⁷ Sua proposta de promover um interesse sobre o valor dos valores existentes até então nada mais é do que uma defesa de reestabelecer críticas à criação do que é “bom” e do que é “mal”, além de “resolver o problema do valor [...] determinar a hierarquia dos valores”¹⁸. Nietzsche se dedica a estimular exercícios de compreensão das estruturas conceituais que se aproximam do que também foi percebido pelo sociólogo Émile Durkheim quanto à coerção social e as formas de dominação dos sujeitos. O verdadeiro problema, para o filósofo, é a moral ensinada desde o primeiro contato com o *outro*, a do tipo que subjuga o homem, o restringe entre

¹⁶ *Ibidem*, p.184.

¹⁷ NIETZSCHE, F. *Além do bem e do Mal*, § 32, grifo nosso.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *A Genealogia da Moral. Primeira Dissertação*, §17.

um caminho bipartido, estimula o “auto-ódio”, impõe um “Tu deves”, é a moralidade distante dos valores nobres que afasta a humanidade da possibilidade de elevação. Considerando que sua inclinação à *virtu* renascentista tem profunda influência sobre sua posição ética, a possibilidade de luta pela elevação moral está intrinsecamente enraizada no movimento de transvaloração, dado que Nietzsche deixa claro que sua crítica é fundamental para a superação do “bem” e do “mal” oriundos da moral escrava.

O nobre, para Nietzsche, é aquele que concebe a noção básica de bom, a partir de si próprio; e o ruim surge como consequência, como aquilo que não tem “qualidade” do que é bom. O escravo só consegue conceber o que é bom a partir do ruim, que o escravo toma como aquilo que é “bom”. As implicações na filosofia moderna acerca da moralidade fundamentada na doutrina cristã e platônica como “universal” e “bem final”, ignoram a história e a gênese desse modelo ético. Ao analisar o engendramento dos valores, o filólogo combate a ideia de uma moral fixa no tempo, ataca a defesa da moral como uma forma de classificação do mais benéfico ao mais nocivo de forma universal¹⁹. É nítida a ambição do autor de promover uma discussão sobre a tábua de valores e sobre os seus “tu deves”, por isso propõe uma nova perspectiva.

Como resposta ao modelo ético vigente é que ele se manifesta como *imoralista* e está engajado em lutar contra um *tipo* de moral, a que “na medida em que *condena* a si, e *não* a partir de vistas, considerações, propósitos da vida, é um erro específico”²⁰. Nessa perspectiva, se refere ao cristianismo como “religião da moral”, *la religion de la souffrance*²¹ (a religião do sofrimento) ou a religião da compaixão, especificamente, por compreender que o nascimento e ascensão desse sistema religioso se fundamenta numa construção de tábua de valores a partir da desconstrução dos valores nobres. Em outras palavras: não haveria Cristianismo tal qual conhecemos hoje sem que houvesse a moral escrava e não haveria moral cristã se antes não existisse a moral nobre, dos povos pagãos helênicos.

De fato, o filósofo denuncia que a moral como um todo é mera idealização, um dos motivos pelos quais “a humanidade até agora considerou seriamente que não são sequer realidades, apenas construções”²². Segundo ele, os homens ainda tentam engendrar a grandeza da natureza humana, de forma equivocada, falseando profundamente desde

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, §2.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como Contranatureza, §6.

²¹ NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal*, §26.

²² NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, “Por que sou tão inteligente”, § 10.

questões políticas, de ordenação social, constituição de modelos educacionais até normas legais ou de justiça, tornando outros “pequenos homens”²³, além de tornarem conceitos de natureza doentia (como “Deus”, “alma”, “virtude”, “além”, “verdade”, “vida eterna”) princípios grandiosos e saudáveis. Essa manifestação se adequa à proposta de desenvolver uma crítica centrada no combate à deontologia, principalmente em relação à deontologia kantiana de categorização dos princípios morais, mas não encontra formas de superar completamente a moral, ao menos não da moral que possui como sentido aquilo que se fundamenta na vigilância do regimento das ações.

De certa forma, não haveria como “escapar” da moral, considerando que cada indivíduo carrega consigo algum sistema de valores²⁴. Nietzsche compreende que o problema da moral não reside em disposições internalizadas, mas no artifício de um *tipo moral* e na confusão sobre a *natureza* da construção desses valores empregados culturalmente. Um dos mais graves problemas da moral escrava, dentre tantos, seria o de compreender a corrupção como uma *escolha*. Nesse sentido, as críticas nietzschianas à tradição racionalista e ao platonismo se entrelaçam com o problema da moral vigente: o ser humano não deve agir “racionalmente” contra seu próprio corpo e natureza, não somos dotados apenas de capacidade de deliberação racional.

Não há um Deus que tenha criado bem e mal, mas quem tem capacidade de criar qualquer coisa é o homem. A humanidade cria e ilude a si mesma, mas não segundo sua vontade. Se os homens não são *conscientes* sobre sua capacidade de criar (inclusive, a de criar valores), então não poderiam ser culpados. Ele aborda essa ideia, ao longo da saga de *Zaratustra*, e postula algumas sugestões de sua posição moral, de como compreende a relação entre os valores seguidos pela humanidade e a elevação (ou a superação) da mediocridade humana. Seu principal objetivo é traçar possibilidades de entendimento sobre a existência humana e suas implicações de forma a superar a pequenez e elevar a força da humanidade — por isso ele expõe que deseja preparar a humanidade para chegada do além-do-homem (*Übermensch*) — e, enquanto os homens “que hão de perecer”, ou os “últimos homens passam”, aquele homem que se propõe a tornar-se criador dos próprios valores deve tornar-se como criança, ou seja, ser inocente, *vazio* do tipo moral que nos é imposta, e repleto de poder de criação. O inocente é dotado da

²³ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*, III, Da Visão e do Enigma.

²⁴ CLARCK, F. *A contribuição de Nietzsche para a ética*, p. 184

capacidade de esquecer, de dormir bem porque não agoniza em culpa²⁵. Quando esquece, supera a “surrada velharia” e velhas tábuas de valores. Como artista, cria novas tábuas de valores, regozija-se, dança e ama a vida sem as preocupações dos antigos pequenos homens aprisionados em cavernas, alucinando com sombras e presunção de ascensão para mundos imaginários.

O inocente é imoral por não ser dotado da culpa que castiga o cristão escravo da moralidade que o condena. É em favor da existência de homens criadores, inocentes, que Nietzsche propõe o imoralismo como uma posição necessária e como pontapé inicial, um movimento que precede o além-homem. A interpretação de que seu imoralismo é uma renúncia à construção de uma nova moral ignora, inclusive, o sentido etimológico da palavra. Um *imoral* é ausente de moral, seu prefixo “i” indica que é vazio de *moralis*²⁶, ou seja, do que é relativo a uma forma de agir segundo um padrão estabelecido socialmente, enquanto um antimoral é opositor à moral (do grego *anti*, do lado contrário, oposto, contra)²⁷, o que não necessariamente reflete a ideia de Nietzsche acerca da moral, A destruição da moral precede a criação de uma nova, ou ainda, outra coisa semelhante, porém melhor do que as antigas tábuas de valores.

Medrado²⁸ compreende que Nietzsche denuncia o sequestro e monopolização dos valores pela moral (ou, mais especificamente, por um tipo de moral decadente), e que na *Genealogia da Moral* o filósofo se esforça para recuperar a espontaneidade na criação de valores, que ele mesmo identifica ser um processo natural ao longo da história, gradualmente perdido, e da expressão afirmativa daquilo que fortalece a própria perspectiva. Ela identifica no trabalho de Foot a interpretação de que Nietzsche rejeitaria todo tipo de moral por entender que normatização coage os homens do “tipo superior” a uma uniformização que os homogeneiza ao “tipo decadente”, ambos sob os mesmos critérios de padrão de normalidade, vontade e comportamento ideal²⁹. No entanto, Foot não chega a considerar que, para além da possibilidade de uma moral homogeneizadora, Nietzsche teria pensado em um tipo moral que nutre a capacidade de criação de valores e de constante superação de si mesmo.

²⁵ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*, “De velhas e novas tábuas”, p. 202.

²⁶ Do latim, deriva de *mos* (ou no plural *mores*), que é produto da tentativa dos romanos de traduzir o “ethos” grego.

²⁷ Nietzsche escreve “unmoralisch” em seus textos, cuja tradução não se distancia do “imoralista” em português, mas ganharia outra conotação se traduzida como “antimoralista”.

²⁸ MEDRADO, A. *Imoralismo – uma ética nietzschiana?*, p. 60.

²⁹ *Ibidem*, p. 61.

A autora, por outro lado, considera que não existem elementos suficientes de uma “ética” nas obras de Nietzsche, que permitam aos leitores compreenderem suas intenções quanto a propor um tipo moral³⁰. O que ela afirma é que o filósofo propõe um tipo de “experimentalismo” imoralista. Essa interpretação, bem como a posição de Foot, ainda não considera o experimentalismo como uma tentativa séria de subversão ou superação da moral vigente que tenha como objetivo ascender para um novo tipo moral, e sim como uma espécie de “aventura”, que partiria da transvaloração dos valores, por exemplo, ou de um apelo aos valores estéticos. Nesse sentido, Medrado tende a não considerar que o filósofo se propôs a elaborar um modelo ético, já que ele se preocupou em apresentar a alcunha de imoralista, mas nunca um “zaratustrista” ou que tenha cunhado qualquer outro termo que deixe clara sua proposta de fundar um modelo ético, apesar de se comprometer de algumas maneiras com o exercício de libertação da moral escravizante.

A leitura de Medrado não menciona nada a respeito da honestidade do filósofo que, ao longo da narrativa onde Zaratustra se apresenta ora como uma figura messiânica (ou profética), ora como o próprio *alter ego* do autor, busca de superações de si mesmo, enfrenta as dores de não conseguir superar o Grande Nojo como deseja, além afirmar estar muito distante do almejado super-homem³¹. Considerando as dificuldades do autor em lidar com esse “Grande Nojo” que o leva à contradição com seu princípio de *amor fati*, Nietzsche não seria ainda *quem* de fato é responsável pela transvaloração, na verdade, não parece sequer supor que essa tarefa estaria sob responsabilidade de um único homem. Mas ele se vê como, entre outros imoralistas, um *percursor* cujo “apenas o depois de amanhã” é seu, aquele que carrega a tarefa de preparar e inspirar um movimento de transvaloração que retiraria os homens modernos de suas posições de “negadores da vida” para torná-los *afirmadores*, como explicita no seguinte trecho:

Nós outros, nós imoralistas, temos ao inverso, nosso coração escancarado para toda espécie de entender, compreender, *chamar de bom*. Não negamos facilmente, procuramos a nossa honra em ser *afirmativos*. Cada vez mais se abriu em nós o olho para aquela economia, que ainda usa, e sabe utilizar até o fim, tudo aquilo que a santa demência do padre, da razão *doente* do padre, rejeita, para aquela economia que está na lei da vida, e que mesmo da espécie mais repugnante de carola, do padre, do virtuoso, tira sua vantagem - qual vantagem? - Mas nós mesmos, nós, imoralistas, somos aqui a resposta...³²

³⁰ *Ibidem*, p. 73-74.

³¹ NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. Da virtude amesquinhadora, §2, p. 175.

³² NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, §6, grifo do autor.

O sentido de chamar a si mesmo de “imoralista” é muito semelhante ao sentido empregado na obra *L'immoraliste*, de André Gide, que foi publicado 1902, na França. Gide era declaradamente homossexual, de família burguesa e entusiasta da filosofia, sobretudo dos clássicos gregos e de Schopenhauer. Sua obra e vida parecem ter sido influenciadas também pelo pensamento nietzschiano, talvez por ambos terem alguns aspectos em comum, como serem filhos de protestantes e rejeitarem os princípios religiosos sob os quais foram criados. O parisiense escreve no “Imoralista” exatamente o que considerava em relação ao puritanismo e sua posição ética (ou sobre a criação de seus próprios valores éticos). Esses valores se manifestam ao longo da obra nos relatos do protagonista (e possível *alter ego*) Michel, um jovem rapaz casado com uma mulher, intelectual e de família tradicional, que parece lutar contra o sentimento de culpa por sua sexualidade, ainda que ela se manifeste de forma natural ao longo da narrativa.

Assim como Gide, além de outros autores “imoralistas” que provavelmente foram influenciados pela rebeldia nietzschiana, há um profundo interesse em chamar atenção para o problema da moral vigente. Essa posição imoralista do filósofo também se propunha ser política, já que o imoralismo é pautado em outro conceito bastante presente em suas obras, o da perspectiva moral. Isso significa que o imoralista só é imoral segundo a perspectiva de uma sociedade que imprime sobre ele esse título, como, por exemplo, um sujeito “infrator” que pratica furtos, em uma sociedade que superestima a propriedade privada. Contudo, em si alguém que se apropria do que precisa segundo a sua vontade, não é um infrator, não é imoral, pois não há um fundamento metafísico que sustente essa classificação.

O imoralismo parece ser apresentado como uma espécie de resposta imediata aos problemáticos valores cristãos que interferem em todas as esferas, desde as relações do indivíduo consigo mesmo, das relações sociais mais primitivas e básicas, até as relações com o Estado. No entanto, não necessariamente o imoralismo precisa ser *permanente*. Existem muitas complicações na compreensão do tipo de perspectivismo moral em questão, e sobre como um modelo ético pode existir sem uma padronização de valores, já que uma única forma de regramento moral já é estabelecida e muito duramente criticada por Nietzsche. No entanto, a simples ausência de um modelo ético o levaria a algumas contradições, como a criação de valores doentios ou uma reprodução da moral escrava, uma vez que cada perspectiva moral pode tomar para si mesma o que há de pior nos sistemas éticos. Ele se refere a um tipo de homem que “deve-se cultivar, deve-se querer,

como de mais alto valor, mais digno de vida, mais certo de futuro”³³. A respeito das “contradições” de ser um imoralista preocupado com o problema moral, ele esclarece que:

representa efetivamente uma contradição e não teme essa contradição: denuncia-se aqui a confiança na moral — mas por quê? Por moralidade! Ou como deveríamos chamar o que se passa neste livro, o que se passa em nós? — pois, para nosso gosto preferiríamos expressões mais modestas. Mas não há nenhuma dúvida, também a nós se dirige um “tu deves”, também nós obedecemos a uma lei severa acima de nós — e essa é a última moral que ainda se torna inteligível para nós, a última moral que, nós também, poderíamos ainda viver, se em alguma coisa somos ainda homens de consciência, é precisamente nisso: pois, não queremos voltar ao que consideramos como ultrapassado e caduco, a alguma coisa que não consideramos como digno de fé, qualquer que seja o nome que lhe for conferido: Deus, virtude, justiça, amor ao próximo; não queremos estabelecer uma ponte mentirosa para um ideal antigo; temos uma aversão profunda contra tudo o que em nós quisesse reaproximar e se intrometer; somos os inimigos de toda espécie de fé e de cristianismo atuais; inimigos das meias medidas de tudo o que é romantismo e de tudo o que é espírito patrioteiro; inimigos também do refinamento artístico, da falta de consciência artística que gostaria de nos persuadir a adorar aquilo em que já não cremos.³⁴

O perspectivismo moral e o anticristianismo em Nietzsche

A grande questão abordada nos estudos éticos em Nietzsche é que em toda sua obra um fato é claro: nada sustenta a universalidade do *dever*, ou seja, os valores humanos são transitórios e dependem de uma capacidade criadora. O “construcionismo social” não é uma novidade conceitual nos estudos históricos e antropológicos da moral em Nietzsche, mas o que atribuiu originalidade à sua proposta para o campo da ética é o compromisso com a fundamentação filosófica não universal em relação à possibilidade de criação de critérios morais presentes nos valores humanos. Foi ele quem demonstrou o equívoco da tentativa de padronização do comportamento humano, e, em oposição à tentativa kantiana de formalização da moral, concluiu que em termos de valores “não existem fatos, apenas interpretações”³⁵.

A nova proposta nietzschiana teve algum custo em termos de receptividade no século XIX, por ser interpretada equivocadamente como uma espécie de relativismo. No entanto, há contradições nas tentativas de aproximação de relativismo ao perspectivismo, por ser evidente que a posição anticristã não admite relativização quanto à análise materialista da realidade, uma vez que o autor infere que há um mal a ser combatido, um

³³ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, § 3.

³⁴ NIETZSCHE, F. *Aurora*, Prefácio, § 4.

³⁵ NIETZSCHE *apud* GORI, P; STELLINO, P. *O perspectivismo moral nietzschiano*, p. 106.

mal adversário que não deve ser temido e sim enfrentado, a teologia³⁶, as superstições que distorcem a percepção da própria realidade. Nietzsche não costuma utilizar com frequência os termos “bom” e “mal” ou mesmo “ruim”, por preferir as classificações que possibilitem mais gradações, que possam ser aplicadas em considerações sobre a natureza, como o que é mais “forte” e “fraco” ou o que é mais “saudável” ou “doentio”. Embora pareça contraditório, ele se permite explicitar no *Anticristo*, sem margem para relativizações ou distorções de sua posição, que há algo que pode ser universalmente nocivo aos homens:

O que é bom? — Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? — Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo não a paz, mas a guerra; não a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, virtude isenta de moralina).

Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de nosso amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso.

O que é mais nocivo que qualquer vício? — A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos — o cristianismo...³⁷

Dessa maneira, o perspectivismo nietzschiano se refere, majoritariamente, à interpretação de abstrações e posição dos valores³⁸, ou seja, uma mesma ação poderia ser interpretada moralmente de diferentes maneiras, a julgar pela posição ética de quem julga, pois esse é induzido a um tipo de julgamento moral que decorre de algum tipo de tradição, seu julgamento não sendo espontâneo. Nietzsche indica que o uso da distinção moral é sempre condicionado de forma perspectiva³⁹, portanto, os valores morais não podem ser descobertos porque são criados e *impostos* sobre as ações humanas.

Analisando alguns comentários a respeito da universalidade em Nietzsche, é difícil afirmar que ele se contrapunha a todo tipo de consenso universal. Aparentemente, se há algum critério universal para o estabelecimento de uma ética, esse é o do que é do equilíbrio e o da *physis*. A experiência mostra que a existência se dá na natureza e que todas as formas de vida são vontade de poder, que a vida *quer* poder. Medrado concorda

³⁶ NIETZSCHE, F. O Anticristo, § 8.

³⁷ *Ibidem*, § 2.

³⁸ GORI, P.; STELLINO, P. *O perspectivismo moral nietzschiano*, p. 107.

³⁹ *Ibidem*, p. 107.

que para Nietzsche o sujeito virtuoso é aquele que “pode se permitir a liberdade dos impulsos naturais”.⁴⁰ No entanto, ela discorda que a filosofia nietzschiana se preocupe em alguma espécie de “retorno a um estado de natureza”, ou que sequer aproxime-se de algum entendimento *rousseauiano* de “bom selvagem”.

A autora parece atribuir à filosofia nietzschiana um tipo de “retorno” à natureza dos instintos e impulsos, porém ela também identifica as advertências que o autor faz em suas obras sobre os impulsos sem nenhuma mediação, por parte do indivíduo, de si mesmo. É nesse contexto que a proposta de aproximação aos instintos humanos demonstra que não se trata de exercer um apelo ao puro irracionalismo, mas sim uma valorização de si mesmo, como parte da natureza. O “retorno” mencionado pela autora é um recurso que se refere à elevação à naturalidade, sem pretensões de promover apologia a ideias de “progresso”, mas com profundo interesse na superação ou elevação:

A humanidade não representa um desenvolvimento para melhor ou mais forte ou mais elevado, do modo como hoje se acredita. O “progresso” é apenas uma ideia moderna, ou seja, uma ideia errada. O europeu de hoje permanece, em seu valor, muito abaixo do europeu da Renascença; mais desenvolvimento não significa absolutamente, por alguma necessidade, elevação, aumento, fortalecimento.⁴¹

Nesse sentido, para Nietzsche, a natureza do homem é algo a ser trabalhado e cultivado⁴². Há um ideal nietzschiano de medida, ainda que como prática adaptada à perspectiva cultural de cada sujeito, época e sociedade, de forma que o equilíbrio seja posto nas relações antagônicas entre os impulsos naturais e as abstrações construtivistas, dependendo de um profundo entendimento do homem e abandono de crenças que o levem a rejeição de si, estimulando formas de apurar o autoconhecimento e autodomínio⁴³.

É importante enfatizar que Medrado considera alguns aspectos utilitaristas na filosofia de Nietzsche (quando recorre às explicações sobre prazer e dor)⁴⁴, porém se atenta que ele rejeita um utilitarismo que banaliza aspectos sobre a natureza e suas relações com a filosofia. É ao longo de *Genealogia da Moral*, que o autor desenvolve argumentos de sua polêmica crítica aos psicólogos ingleses, os utilitaristas que defendiam a tese de que a existência da moralidade, como se dá, se sustenta na necessidade de

⁴⁰ MEDRADO, A. *Imoralismo – uma ética nietzschiana?* p. 70.

⁴¹ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*, § 4.

⁴² MEDRADO, A. Op. Cit., p. 68.

⁴³ *Ibidem*, p. 69.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 58.

regimentos sociais para o bem-estar de toda uma comunidade. Essa atribuição dos valores a motivações relativas ao “sucesso” são identificadas como falsas pelo autor, tendo em vista as provas contidas na própria realidade humana. Ele enfatiza sua oposição a essas e outras ideias que compreendem “benefícios” pela moralização, como relação aos contratualistas que defendem que apenas o Estado pode estabelecer segurança e valores universais para o *bem comum*. Nietzsche se posiciona afirmando que o Estado, assim como a Igreja, determina o valor dos valores (bons e maus e ruins) de acordo com os próprios interesses⁴⁵. Menos ainda vê alguma coerência na inferência de que a moralidade existe por princípios inatos ao homem de sempre preferir o que lhe é útil ou aprazível.

As amarras convencionais que moldam nossa compreensão da moral se entrelaçam em diferentes esferas e, para a superação da moral escrava que se impõe sobre os homens após ter se embrionado em templos cristãos, é necessário superar também o modelo de Estado nascido de uma relação de indistinção entre sacerdote e líder de governo. Nietzsche identifica a relação da edificação da moral sobre os homens com a capacidade de persuasão retórica na política⁴⁶ e na filosofia. Kant e Rousseau, entre outros exemplos citados por ele, teriam se deixado levar pela “sedução” da *moralina*, e se perderam no que ele chama de “um mundo indemonstrável, um ‘para além’ lógico”⁴⁷.

Referências bibliográficas

CLARCK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, v. 34, n.º 1, p. 101-129, 2014.

FOOT, Philippa. Nietzsche: The Revaluation of Values. In: SOLOMON, Robert (ed.). *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. South Bend: University of Notre Dame Press, 1973, pp. 156-168.

GIDE, André. *O Imoralista*. Trad. de Theodemiros Tostes. São Paulo: Editora Globo, 1947.

GORI, Pietro; STELLINO, Paolo. O perspectivismo moral nietzschiano. *Cadernos Nietzsche* v. 34, n.º 1, 2014.

LEITER, Brian. LEITER, Brian. The death of god and the death of morality. *The Monist*, v. 102, n. 3, p. 386-402, 2019.

⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, Segunda Parte, “Da Voluntariedade das Obrigações”.

⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Aurora*, Prefácio, §3

⁴⁷ *Ibidem*.

MEDRADO, Alice. Imoralismo – uma ética nietzschiana?. *Cadernos Nietzsche*, v. 38 n.º 3, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral: Uma polêmica*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Aurora*. 1ª Edição, Trad. Antônio Carlos Braga. São Paulo: Editora Escala, 2007.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus S. A., 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. 4ª Edição. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos: Ou como filosofar com o martelo*. 2ª Edição. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

_____. *Ecce Homo: Como alguém se torna o que é*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.

_____. *O Anticristo — Maldição ao cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Nascimento da Tragédia: Helenismo e Pessimismo*. 2ª Edição, Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

A AMIZADE COMO UMA PAIXÃO POLÍTICA EM DESCARTES

Abel Beserra¹

Resumo: O presente artigo busca discutir como e até que ponto a categoria de amizade emerge como uma paixão política em Descartes. De modo geral, a fortuna crítica considera que o campo político não foi alvo das reflexões cartesianas, mas a definição de amizade que surge no Tratado das paixões vai na direção oposta dessa leitura, visto que o conceito de amizade desenvolvido neste texto aponta para como são construídas relações de cunho político entre os membros da sociedade civil, sobretudo no que se refere aos costumes dos cidadãos, algo que ainda acarreta evidentes consequências para o exercício do poder do Estado. A partir disso sustentamos que um dos efeitos mais relevantes da paixão da amizade ultrapassa o escopo da mera ação individual devido à repercussão necessariamente social que é engendrada pela amizade. Assim, investigamos como a filosofia cartesiana propõe uma categoria de amizade inexoravelmente implicada tanto em uma vida comum quanto nas relações propriamente políticas que são construídas no interior da sociedade civil por meio de laços de solidariedade e reconhecimento recíproco.

Palavras-chaves: Descartes; política; amizade; generosidade; paixões.

Introdução

O presente texto busca discutir como e até que ponto a categoria de *amizade* emerge como uma paixão política em Descartes. No entanto, cabe destacar que Descartes não publicou nem escreveu nenhum texto voltado apenas para o tema da filosofia política. Apesar disso, ao longo de sua trajetória, o filósofo chegou sim a pensar sobre este tópico, sobretudo ao ser questionado a respeito do assunto. Assim, sustentamos a seguir que, no sistema cartesiano, a ação política surge como uma atividade prática cujo estatuto liga-se inapelavelmente à esfera das ideias obscuras e confusas, principalmente por mobilizar paixões que impactam fortemente a alma, a exemplo daquilo que ocorre na paixão da *amizade*. Uma vez que o conceito de *amizade* desenvolvido no *Tratado das paixões* pode apontar para como são construídas relações de cunho político entre os membros da sociedade civil, sobretudo no que se refere aos costumes dos cidadãos, algo que ainda acarreta evidentes consequências para o exercício do poder do Estado. Por fim, antes de

¹ Mestrando do programa de pós-graduação em Filosofia da FFLCH-USP. Artigo desenvolvido com o auxílio concedido pela FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo), bolsa de mestrado.

avançarmos, vale sublinhar que as citações a seguir de Descartes se referem destacadamente ao *Tratado das paixões*, trabalho também conhecido e intitulado como *As paixões da alma*, cujos artigos serão sempre indicados ao longo da nossa argumentação, mas que constam mormente na segunda e terceira partes da obra supracitada.

I. Sobre o amor e o ódio

Para pensarmos a *amizade* enquanto uma paixão propriamente política em Descartes, em primeiro lugar, precisamos indicar que ela é derivada de uma outra paixão, no caso, que ela é um tipo de *amor*, o qual é uma das *seis paixões primitivas*, paixões das quais derivariam todas as demais. Por sua vez, o amor surge, para Descartes, de constatarmos que nossa relação com o objeto de nossa paixão é boa ou má, o que provoca em nós, por tal objeto, amor ou ódio, respectivamente. Passo a passo, de acordo com o artigo 97 do *Tratado das paixões*, estritamente do ponto de vista *físico*, sobre o amor, Descartes assevera que:

(...) no amor, quando está só, isto é, quando não se acha acompanhado de qualquer intensa alegria, ou desejo, ou tristeza, que o batimento do pulso é igual e muito maior e mais forte que de costume; que se sente um doce calor no peito, e que a digestão dos alimentos se faz mui prontamente no estômago, de modo que essa paixão é útil para a saúde.²

E, consoante o artigo 98, somente quanto aos elementos *físicos*, sobre o ódio, Descartes assinala que:

(...) ao contrário, no ódio, que o pulso é desigual e mais fraco, e amiúde mais rápido; que se sentem frialdades entre mescladas de certo calor áspero e picante no peito; que o estômago deixa de cumprir sua função e tende a vomitar e rejeitar os alimentos ingeridos, ou ao menos a corrompê-los e a convertê-los em maus humores.³

Entretanto, a despeito da análise dos *movimentos psicofísicos* das paixões ser relevante para a economia do texto do tratado, é preciso também atenção à *função* de cada paixão para o composto alma-corpo. Vamos então tentar resumir este aspecto do conceito

² DESCARTES, R. *As paixões da alma*, p. 264. In. DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas; Objeções e respostas*. Edição - *Os Pensadores*, Vol XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

³ *Ibidem*.

de amor a partir do artigo 79, segundo o qual ele pode ser descrito como “uma emoção da alma, causada pelo movimento dos espíritos, que a incita a juntar-se por *vontade* aos objetos que lhe aparecem como sendo *convenientes*.”⁴. Conforme nos lembra Geneviève Rodis-Lewis, na edição do *Tratado das paixões* com suas notas e comentários⁵, a noção de que o amor se refere a uma comunidade, a uma reunião de pessoas que se aproximam como consequência do exercício de sua própria vontade, é uma fórmula tradicional e já operante, por exemplo, tanto em Aristóteles, na *Retórica*, quanto em Tomás de Aquino, na *Suma teológica*. De qualquer modo, esta definição igualmente vale-se do arcabouço conceitual cartesiano, algo que exige, por exemplo, que o estatuto daquilo que é amado seja conhecido previamente a partir do intelecto ou do corpo, nos termos do dualismo substancial da filosofia de Descartes.

Cumpramos ressaltar ainda, de acordo com o artigo 80, o que Descartes procura indicar quando adota a expressão *unir-se voluntariamente*, ele afirma se tratar “do *consentimento* pelo qual nos consideramos presentemente unidos com o que amamos, de sorte que *imaginamos* um todo do qual pensamos constituir apenas uma parte, e do qual a coisa amada é a outra.”⁶. Neste ponto, o filósofo também frisa que não foca no *desejo*, paixão que será abordada mais à frente na obra, ao adotar a palavra *voluntariamente*⁷. Apesar disso, o *desejo* pode sim estar implicado de algum modo em tal processo, apenas a sua participação não é o mote da discussão nestas passagens.

Por sua vez, quanto à sua *função*, o ódio em Descartes é uma paixão positiva, uma vez que nos afasta do que nos prejudica e que, por outro lado, o amor igualmente pode ser prejudicial, conquanto em tese nos mostre um objeto que em relação a nós é benéfico. Faremos uma rápida apresentação desses elementos, talvez contraintuitivos em um primeiro momento, com base na carta a Chanut de 1º de fevereiro de 1647 em que Descartes discorre sobre os *desregramentos passionais*.

Nesta missiva o filósofo discute o motivo pelo qual o amor por um objeto de *pouca importância* pode ser mais prejudicial do que o ódio por um objeto de *maior valor*, dado que “o mal que vem do ódio se estende apenas ao objeto odiado, enquanto o amor

⁴ DESCARTES, R. *Les passions de l'âme* - v. XI, p. 387 (itálico nosso). In. DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12v. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

⁵ Cf. DESCARTES, R. *Les passions de l'âme - Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis*, p. 121. Paris: Vrin, 1964.

⁶ DESCARTES, R. *As paixões da alma*, p. 258.

⁷ Cf. *Ibidem*.

desregrado não poupa nada, exceto seu objeto.”⁸. O problema parece consistir na comparação entre o *amor injusto* com o *ódio justo*. Este último, de acordo com o artigo 142, é engendrado quando odiamos pelos motivos corretos, algo que “afasta-nos apenas do objeto que contém o mal de que é bom estar separado, ao passo que o amor que é injusto nos une a coisas que podem prejudicar, ou, ao menos, que não merecem ser tão consideradas por nós como o são, o que nos avilta e nos rebaixa.”⁹. Assim, um *amor inadequado*, por um objeto vil ou que é indigno de nós, pode ser mais problemático do que o *ódio bem direcionado e fundamentado*.

Em Descartes, por conseguinte, é sempre necessário confrontar o que as paixões são *em si mesmas*, e compete lembrar que o artigo 211¹⁰ indica todas elas sempre apresentarem uma *essência boa*, com aquilo que as paixões manifestam *concretamente*, na experiência de quem as efetivamente vive. Posto que, de acordo com o artigo 138, nem sempre o *uso* das paixões é o melhor ou é, em uma palavra, *bom*¹¹. Ou seja, na filosofia cartesiana não há uma análise das paixões *in abstracto*, mas sim elas necessariamente têm de ser pensadas em conexão com a experiência prática de cada ser humano, por meio do exame atento de como nós as concretizamos nas diferentes situações de nossas vidas. Em suma, malgrado todas as paixões serem boas, isso não basta para a sua compreensão no *Tratado das paixões*, pois é preciso sempre investigar o modo como elas acontecem para cada ser humano, as circunstâncias, as relações, que as motivam, sustentam e justificam seu percurso.

II. A amizade

Desse quadro conceitual, no artigo 83, emergem diferentes tipos ou espécies de amor, segundo os variados modos como esta paixão é experienciada. Ainda mais especificamente, Descartes tenta ponderar sobre a *função* da natureza de seu *objeto* e da correspondente *estima* que temos por ele em comparação com nós mesmos¹². Nesse âmbito, surgem três tipos de amor: a *afeição*; a *amizade*; e a *devoção*. Porque “quando

⁸ DESCARTES, R. *Correspondance - Descartes a Chanut (1^o février, 1647)* - v. IV, p. 616. In: DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12v. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

⁹ DESCARTES, R. *As paixões da alma*, p. 278.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 303.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 276.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 259.

estimamos o objeto de nosso amor menos que a nós mesmos, sentimos por ele simples *afeição*; quando o estimamos tal como a nós próprios, isso se chama *amizade*; e, quando o estimamos mais, a paixão que alimentamos pode ser chamada *devoção*.”¹³. A seguir, como já indicamos, discutiremos a *amizade* como uma paixão política, mas faremos também um rápido comentário a respeito da *devoção* a fim de complementar a análise de nosso tema.

Nesse sentido, Descartes entende que na *amizade* podemos dedicar ao objeto uma *estima* análoga àquela que apresentamos por nossa própria pessoa, uma vez que o alvo do amor em jogo na *amizade* é algo semelhante a nós mesmos. Por essa razão, a *amizade* se desenha como uma relação entre iguais, posto que “não há homem tão imperfeito que não se lhe possa dedicar *amizade* muito perfeita, quando se pensa ser *amado* por ele e se tem a alma verdadeiramente *nobre* e *generosa*, conforme o que será explicado mais adiante nos artigos 154 e 156.”¹⁴ Portanto, não há pessoa tão imperfeita que não possa ser apreciada, reconhecida, tomada como uma semelhante.

Todavia, além da existência desse amor entre seres equivalentes, Descartes também descreve, por meio da alusão aos artigos 154 e 156, uma outra condição para a *amizade*, no caso, a existência de uma *alma generosa*. Este último ponto requer uma breve digressão para que possa ser adequadamente analisado. Como o filósofo menciona, aqui estão em pauta argumentos que serão discutidos em artigos posteriores aos da segunda parte do *Tratado das paixões*, a saber, que surgem na terceira parte da obra, quando são abordadas as denominadas paixões secundárias, tal como a *generosidade*.

III. A amizade generosa

Cumpramos então perguntar: do que tratam os supracitados artigos 154 e 156? A começar pelo artigo 154, este desenvolve diretamente o anterior¹⁵, o artigo 153, que conceitua a *paixão da generosidade*¹⁶; e, por seu turno, o artigo 156 indica que a generosidade é o *remédio para todas as paixões*, bem como estabelece as suas

¹³ *Ibidem*, p. 259, itálico nosso.

¹⁴ *Ibidem*, p. 259, itálico nosso.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 286 - 287.

¹⁶ Cf. *Ibidem*, p. 286.

propriedades¹⁷. Outrossim, ainda é importante assinalar que a paixão da *admiração* enseja a *estima* a qual, por sua vez, gera a *generosidade*.

Passo a passo, no artigo 70, Descartes afirma que: “A admiração é uma súbita surpresa da alma, que a leva a considerar com atenção os objetos que lhe parecem raros e extraordinários.”¹⁸. O objeto percebido é apreciado por impactar a alma enquanto algo novo, incomum, subitamente interessante. Já a *estima*, consoante o artigo 150, nos faz reputar o objeto como meritório, bom, merecedor de nosso crédito, de nossa atenção, quer dizer, digno de ser por nós *estimado*¹⁹. Em contrapartida, a *generosidade*, segundo o artigo 153, é aquilo:

(...) que leva um homem a *estimar-se* ao mais alto ponto em que pode legitimamente *estimar-se*, [e] consiste apenas, em parte, no fato de conhecer que nada há que verdadeiramente lhe pertença, exceto essa livre disposição de suas vontades, nem por que deva ser louvado ou censurado senão pelo seu bom ou mau uso, e, em parte, no fato de ele sentir em si próprio uma firme e constante resolução de bem usá-la, isto é, de nunca carecer de vontade para empreender e executar todas as coisas que julgue serem as melhores; o que é seguir perfeitamente a virtude.²⁰

Vale mencionar que para muitos comentadores, a exemplo de Jean-Luc Marion, em *Questions cartésiennes*, a generosidade poderia ser interpretada, na letra cartesiana, enquanto uma *autoafecção da alma*²¹. Consideramos ainda notável que a generosidade remeteria igualmente ao modo pelo qual a alma pondera acerca da sua atividade judicativa, se esta é bem realizada ou não. Ou seja, se o *eu pensante* empreende da *melhor forma possível a utilização da vontade consoante ao intelecto*, a qual é correlata a uma tomada de decisão, ou *juízo*, sempre com base naquilo que o entendimento apresenta à vontade enquanto *real e verdadeiro* ou mesmo como sendo o *melhor*. E, sempre é válido não esquecer, a alternativa a esta boa forma de julgar é a alma poder, inadvertidamente, ao fim e ao cabo, formular juízos falsos ao pensar, isto é, incorrer em *erros de juízo*.

Convém também lembrar que, nos termos daquilo destacado na *Meditação IV*, teríamos sido criados pela ação divina com os meios necessários para tornar todo e

¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 287.

¹⁸ *Ibidem*, p. 255.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 285.

²⁰ *Ibidem*, p. 286, itálico nosso.

²¹ MARION, J.-L. *Questions cartésiennes*, p. 179. Paris: PUF, 1991.

qualquer *erro formal do juízo* uma exceção, ao invés de uma regra, sob a condição de nunca deixarmos de seguir as representações claras e distintas em nosso pensamento²². A possibilidade do erro humano, portanto, surge como um mero *efeito colateral* que é tributário de nossa ação pouco ou mal refletida. Mais precisamente nós erramos quando empreendemos um usufruto deletério de nossa *vontade* cuja resultante é a adoção de conclusões fundamentalmente obtidas a partir de ideias obscurecidas e obtusas²³.

Por outro lado, como mencionado, Deus nos concedeu os recursos necessários para evitar o engano, entre os quais está a própria possibilidade de nos dirigirmos à *paixão generosa*, na medida em que ela pode vir a ser adquirida pelo uso do *hábito*, isto é, pode se tornar *habitual*, mesmo nos casos em que o sujeito é inatamente pouco ou nada generoso. Esta é justamente a posição cartesiana defendida no artigo 161 do tratado: “É mister notar que o que chamamos comumente virtudes são *hábitos* da alma que a dispõem a certos pensamentos, de modo que são diferentes destes pensamentos, mas podem produzi-los e reciprocamente serem por eles produzidas.”²⁴. Desse modo, mesmo alguém sem generosidade alguma, a partir do exercício reiterado do *hábito*, pode gradualmente se acostumar a agir com generosidade, se tornar *generoso*.

Ademais, a *paixão* da generosidade é também uma *virtude* da alma, dado que em repetidas ocasiões verificamos que um *movimento dos espíritos* fortalece as ideias do *eu pensante*²⁵. Dessa maneira, tais fluxos corporais emergem como “ações de virtude e ao mesmo tempo paixões da alma.”²⁶. Logo, o conceito de generosidade surge tanto como uma *paixão*, ligada ao impacto do corpo, quanto como uma *virtude*, uma posição erigida pelo exercício da livre vontade da alma com base no intelecto.

Precisamente por ser uma virtude e uma paixão, talvez uma *paixão virtuosa*, a generosidade se delinea como um instrumento que pode *remediar, modular*, os excessos da vida passional, de acordo com o artigo 156²⁷. Afinal, é mediante o exercício da generosidade que o *eu pensante* pode vir a exercer a vontade da alma frente às paixões. Em outras palavras, a generosidade é construída por Descartes como um remédio para as

²² DESCARTES, R. *Meditações*, p. 125 - 126. In. DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas; Objeções e respostas*. Edição - *Os Pensadores*, Vol XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

²³ *Ibidem*, p. 128.

²⁴ DESCARTES, R. *As paixões da alma*, p. 289, itálico nosso.

²⁵ Cf. *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*, 290.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 287.

paixões da alma, pois o filósofo argumenta que ela produz a melhor *ação possível* a ser construída pelo uso da nossa vontade atinente à luz natural da razão, por meio da *firme e constante resolução* de nos valermos da melhor maneira possível do entendimento diante da experiência prática, da vida cotidiana, do impacto do corpo sobre a alma, em síntese, das paixões.

Por esse motivo a *generosidade* é aquilo pelo qual podemos verdadeiramente nos *estimar* e, com efeito, aos outros também, aos nossos semelhantes, aos nossos *amigos*. Pois ela descreve como cada um de nós, universalmente, para além de diferenças circunstanciais, pode se valer do pensamento, atributo fundamental da alma cartesiana, mesmo que seu uso ocorra no âmbito obscuro e confuso da união da alma e do corpo.

Isso ainda explica o porquê Descartes faz alusão à *generosidade* ao discutir a *amizade*, no artigo 83. Porquanto é pela generosidade que exercemos aquilo pelo qual podemos verdadeiramente nos estimar e, ao nos compararmos ao que amamos, igualmente estimar quem também é generoso. Dessa forma, a *amizade* é engendrada a partir de uma *relação amorosa* estabelecida entre iguais, não em tudo idênticos, mas semelhantes no que se refere a uma *firme e constante resolução* por parte de um *eu pensante* que procura pautar os seus juízos no melhor emprego possível da vontade e do intelecto. Tal exercício de uma *vontade livre* com base no *entendimento* nos iguala enquanto seres humanos e abre o caminho, em termos cartesianos, para relações de estima recíproca, de amizade, enfim, para vivermos uma experiência amorosa fundada na generosidade.

Não à toa, Descartes argumenta no artigo 154 que a generosidade impede que desprezemos os demais²⁸. Cumpre ressaltar que o *desprezo*, consoante o artigo 149, é uma paixão também derivada da admiração e que se caracteriza por tomarmos o objeto enquanto menor, ignóbil, conseqüentemente, como algo que deve ser menosprezado²⁹. Em direção oposta à do desprezo, segundo o artigo 154, aqueles “que têm esse conhecimento e sentimento de si próprios [da generosidade] persuadem-se facilmente de que cada um dos outros homens também os pode ter de si, porque nisso nada há que dependa de outrem”³⁰. Ora, se na amizade está em jogo *estimar o objeto de amor como a nós mesmos* e se não há nada mais *elevado pelo qual estimar-se* do que aquilo descrito

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 286.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 285.

³⁰ *Ibidem*, p. 286.

pela generosidade, então não podemos maltratar os outros se formos generosos, mas sim devemos ter pelos demais seres humanos amor, mais precisamente ainda, *amizade* e, no melhor dos casos, ainda *uma amizade generosa*.

Na medida em que se todas as outras qualidades humanas possíveis, boas ou más, são de menor importância face à ação que uma vontade livre realiza a partir do intelecto, então devemos reconhecer no próximo igualmente a possibilidade do melhor uso possível dessa vontade humana livre que pode ser fundamentada na luz natural da razão, que reconhecemos em nós também, ao exercermos nosso pensamento. Pois este exercício encontra-se ao alcance de todas as pessoas, universalmente, não é nem privilégio apenas de alguns seres humanos que por sorte o tenham desenvolvido nem é um traço restrito ao inatamente adquirido.

Por seu turno, isso torna imprescindível que estimemos as outras pessoas como a nós mesmos, ou seja, que tenhamos *amizade* por todos os outros seres humanos, desde que pensemos a respeito do assunto com atenção à ordem das razões, afinal:

(...) todas essas coisas [beleza, honras, por exemplo] lhes parecem [aos generosos] muito pouco consideráveis em comparação com a boa vontade, pela qual tão-somente eles se apreciam, e que supõem também existir, ou ao menos *poder* existir, em cada um dos outros homens.³¹

Em outros termos, o exercício da livre vontade com base naquilo apontado racionalmente está ao alcance de qualquer um, nos torna semelhantes, mesmo nos casos em que permanece somente como um horizonte possível, não concretizado, enfim, como uma possibilidade não vivida. Um importante corolário desse quadro é que mesmo quando não tivermos *amizade* por alguém, se formos generosos, pelo menos *não o desprezaremos*, devido à possibilidade dessa pessoa poder vir a ser também como nós. Nas palavras de Kambouchner, em *La subjectivité morale*: “À pergunta: 'Qual é o objeto de interesse do generoso?', a resposta deve ser que *é o bem*, seja como o melhor uso do livre arbítrio, seja como o bem geral de todos os homens (e ambos são inseparáveis).”³². Nessa perspectiva, o *não desprezar o próximo*, o *não odiar*, pode vir a ser considerado como um grau preliminar ou mais baixo de *amor pela humanidade*, até mesmo naqueles

³¹ *Ibidem*, p. 287, itálico nosso.

³² KAMBOUCHNER, D. *La subjectivité morale*, p. 129. In. ONG-VAN-KUNG, K.-S. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: PUF, 1999.

casos em que a amizade não se mostra sustentável, seja pelo fato do outro não ser *amável*, seja pelo fato de ainda chegar ao ponto de ser *odiável*.

Cabe enfatizar também que no terceiro caso descrito no artigo 83, na *devoção*, Descartes salienta que “seu principal objeto é, sem dúvida, a soberana Divindade, em relação à qual não podemos deixar de ser devotos quando a conhecemos como se deve”³³. Uma vez que, quando comparado a nós mesmos, o amor voltado a Deus se dirige a um objeto que é superior, mais perfeito. Contudo, é possível também apresentar *devoção* para com outros objetos, tais como o Estado ou alguém em particular, porque “podemos também sentir devoção por nosso príncipe, pelo nosso país ou nossa cidade, e mesmo por um homem particular, quando o estimamos mais do que a nós próprios.”³⁴. Em todas essas circunstâncias sempre o objeto amado é preferido em comparação ao amor voltado para nós mesmos, o que explica o motivo pelo qual determinadas pessoas podem chegar ao ponto de dar a vida pela sua nação, por uma causa, ou alguém³⁵. Posto que a pessoa ocupa o lugar menor dentro dessa totalidade formada com o objeto de amor na *devoção*, isto é, o lugar que é *menos importante* diante do objeto amado e com o qual ela busca *unir-se voluntariamente*.

Considerações Finais - A amizade cartesiana é uma paixão política?

A partir dessa leitura postulamos que um dos desdobramentos mais relevantes da paixão da *amizade* ultrapassa o escopo da mera ação individual, que é circunscrita ao âmbito privado de cada um, dada a repercussão necessariamente social, partilhada, que está implicada e é fomentada pelos atos humanos baseados na *amizade*. Pois os argumentos e conceitos de Descartes, anteriormente discutidos, remetem a relações de solidariedade que nascem do nosso encontro com o *outro*, de constatarmos a sua existência e significação.

Nesse contexto, não devemos *desprezar* os demais seres humanos e podemos sempre vir a desenvolver por eles *amor, amizade*. A amizade então emerge como uma paixão que na letra cartesiana tanto caracteriza relações sociais pautadas pelo respeito mútuo quanto enseja a construção de um horizonte comum cujo ápice é a *amizade*

³³ DESCARTES, R. *As paixões da alma*, p. 259.

³⁴ *Ibidem*, p. 259.

³⁵ Cf. *Ibidem*.

generosa, na medida em que nos reunimos, nos organizamos, a partir de relações de *estima recíproca*.

É então coerente, com fundamento neste solo conceitual, conjecturar que as *atividades* desencadeadas e concretamente vividas por meio dessas relações de estima, de *amizade generosa*, podem perfeitamente vir a constituir uma *posição coletiva* a elas correlata. Para tal, basta que se convertam também em ações que se tornem públicas ao serem coletivamente partilhadas e assumidas pelo conjunto das pessoas organizadas sob a égide de conexões intersubjetivas de *estima recíproca*, de *amizade*.

Por conseguinte, a filosofia cartesiana propõe uma categoria de *amizade* inexoravelmente implicada tanto em uma *vida comum* quanto em relações marcadamente *políticas* que podem ser construídas no interior da sociedade civil com base em laços de solidariedade e reconhecimento recíproco. Ademais, a *amizade generosa* não se desenvolve só *naturalmente*, ela não é apenas um dado da nossa natureza, criada por um Deus bom e veraz, ou seja, ela não é somente o fruto de uma essência humana que nos é fornecida por uma causalidade extramundana. Uma vez que Descartes também pondera que ela pode vir a ser adquirida por meio do *hábito*.

Ora, isso abre importantes consequências quanto ao papel da educação e dos costumes de um grupo político, quer para a sua constituição, quer para a sua manutenção ao longo do tempo, isto é, para o papel da história de uma comunidade política. Em outros termos, a *amizade* cartesiana também é a resultante de um processo de caráter marcadamente social, que não nega e sim se articula a uma sociabilidade propriamente política, no que pese se tratar igualmente de uma paixão da alma cujo estatuto concerne à criação divina, à natureza humana.

Vale sublinhar que é uma questão em aberto até que ponto as *organizações sociais*, eminentemente políticas, fundadas em relações de *amizade*, solidariedade e cooperação, em termos cartesianos, podem interferir direta ou indiretamente no Estado. Caminho esse que pode levar ao surgimento de um relevante contraponto ao poder estatal, ao poder soberano ou tirânico de um governante sobre diferentes grupos humanos. Debate que contemporaneamente, por exemplo, passou a receber maior atenção em estudos sobre a política na filosofia cartesiana e é uma importante indicação de como a fortuna crítica tem revisto a sua visão sobre o tema da política em Descartes. Exemplos disso podem ser

encontrados tanto nas análises de Pierre Guenancia, em *Descartes et l'ordre politique*³⁶, quanto de Delphine Kolesnik-Antoine, em *Descartes - Une politique des passions*³⁷, mas a explanação de suas interpretações ultrapassaria os limites do presente artigo.

Compete ainda frisar que se Descartes não desenvolveu muito os seus próprios argumentos nesse preciso sentido, na medida em que não chegou a desenvolver maiores reflexões sobre o campo da política, isso antes nos convida a desdobrar aquilo que se encontra implícito em suas teses, em seu sistema, ao invés de necessariamente interditar ou desautorizar tal discussão. Posto que as consequências dessa investigação podem não somente demarcar os limites do cartesianismo, mas também apontar novos horizontes tanto para a nossa reflexão quanto para a nossa experiência e prática no interior do campo da teoria e ação política. Porque um exercício como esse tem o potencial de aprofundar a maneira pela qual forjamos as nossas categorias, os conceitos que pautam e inspiram as nossas ideias na esfera da política.

Por fim, é válida aqui uma singela advertência. Pretender que a força das ideias de um filósofo ou filósofa, sobretudo se for um clássico, possa ser circunscrita e atada ao seu período de vida pessoal, no caso de Descartes, o século XVII, é um erro crasso. Monumental. É ingenuamente subestimar o poder de seu pensamento e o impacto das práticas que estão indissolivelmente ligadas aos seus argumentos e conceitos. Seja para concordar, seja para subverter, seja para se apropriar criticamente, em suma, seja a fim das mais variadas metas, precisamos ler aqueles e aquelas que nos precederam. Essa herança, é necessário dizê-lo explicitamente, com todas as letras, nos pertence enquanto humanos. É um direito da humanidade o acesso a estas fontes, à educação e ao pensamento crítico. A ignorância dessa presença que nos atravessa não nos torna mais hábeis, nos fragiliza e nos expõe a toda sorte de equívoco, bem e mal-intencionados.

Afinal, aquilo que veio antes de nós é caminho para o agora, funda e repercute no fundo de nossos olhos, de nossa garganta, de nossos lábios, de nossa escuta e de nosso toque sobre o papel ou a tela que nos rodeia todos os dias. Insidiosa ou deliberadamente. Que possamos então pensar sobre estas determinações, ao invés de abdicarmos, ainda que sem sabermos, daquilo que nos constitui, que forma o que somos.

³⁶ GUENANCIA, P. *Descartes et l'ordre politique*. Paris: PUF, 1983.

³⁷ KOLESNIK-ANTOINE, D. *Descartes - Une politique des passions*. Paris: PUF, 2011.

Referências bibliográficas

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes* - 12v. ADAM, C.; TANNERY, P. (Ed). Paris: Léopold Cerf, 1901.

_____. *Les passions de l'âme - Introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis*. Paris: Vrin, 1964.

_____. *Discurso do método; Meditações; As paixões da alma; Cartas; Objeções e respostas*. In: Edição - *Os Pensadores*, Vol XV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

GUENANCIA, P. *Descartes et l'ordre politique*. Paris: PUF, 1983.

KAMBOUCHNER, D. *La subjectivité morale*. In: ONG-VAN-KUNG, K.-S. (Org.). *Descartes et la question du sujet*. Paris: PUF, 1999, p. 111 - 132.

KOLESNIK-ANTOINE, D. *Descartes - Une politique des passions*. Paris: PUF, 2011.

MARION, J.-L. *Questions cartésiennes*. Paris: PUF, 1991.

ENTRE O PERIGO E O QUE SALVA: UM COMENTÁRIO SOBRE HYBRIS E SOPHROSYNE A PARTIR DE HERÁCLITO E HEIDEGGER

Felipe Mandato¹

Resumo: O propósito deste trabalho é ensaiar uma leitura da *hybris* e *sophrosyne* (bem-pensar²) à luz dos fragmentos 43 e 112 de Heráclito. Para isso, em primeiro lugar, objetivamos desenvolver como tais fragmentos apresentam-se dentro do escopo maior da obra do pensador Efésio. Em segundo lugar, procuramos estabelecer um diálogo, ainda que breve, com um de seus maiores receptores na filosofia contemporânea: Martin Heidegger. Avançando para o modo como o filósofo alemão interpretou e pensou os fragmentos os fragmentos 43 e 112, procuramos ao menos apontar como o filósofo alemão pretendeu se lançar à tarefa de promover um despertar contra o estado de *hybris* (desmedida) pelo caminho da *sophrosyne* (bem-pensar).

Palavras-chave: *Hybris*; *Sophrosyne*; Ser; Verdade; Heráclito; Heidegger.

I. Palavras Iniciais

Os conceitos de *hybris* e *sophrosyne* têm suas raízes fincadas, pelo menos, desde os tempos dos antigos poetas gregos. Já em Homero e Hesíodo – para destacar os mais evidentes –, os conceitos em questão foram de alguma forma mencionados. É sabido que estes poetas produziram significativas obras que foram não somente fundamentais no sentido mesmo de uma fundação da civilização Ocidental, mas pertenciam, dentre outras coisas, ao escopo da educação, segundo o propósito da formação da cultura helênica².

Por meio de suas obras, lidamos não apenas com mitos que narram as origens dos deuses, semideuses, heróis e suas histórias. Homero e Hesíodo³ (e não somente eles), propuseram-se à tarefa de edificação de uma sociedade segundo os valores que, para eles, representavam a *areté* (virtude ou excelência). Este conceito, segundo Werner Jaeger, está presente na base da história da formação grega. Com o auxílio das *musas*, e em meio a esse propósito em torno da *excelência*, ambos os poetas desenvolveram noções morais, enfatizando ora aquilo que torna o homem excelente ou virtuoso, ora aquilo que o faz cair da excelência; seja apontando para o tipo de postura que o homem de excelência deve cultivar, seja contraindicando comportamentos.

Na obra de Homero, por exemplo, temos a personagem Aquiles envolvido em uma história de grandes infortúnios. Na *Iliada*, logo ao início, vemos uma indicação de sua personalidade: “Canta-me a Cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida” (*Iliada*, I, 1).

¹ Mestrando em filosofia no PPGFIL-UFRRJ.

² Werner Jaeger traz uma importante contribuição sobre o conceito de cultura.

³ Apesar da *areté* (virtude ou excelência) ser parte fundamental das obras de Homero e Hesíodo, ambos não partilham do mesmo sentido. Para Homero, excelência está ligada à nobreza; em Hesíodo, a excelência está ligada ao trabalho. Ver: JAEGER, WW. *PAIDEIA: a formação do Homem Grego*. Tradução: Artur M. Parreira. 6ª ed. São Paulo: WMF Martins fontes, 2013.

Cólera esta que segue até mais adiante, permanecendo ao longo do canto XXII, quando então podemos vislumbrar o guerreiro grego, movido de “sobrepujante cólera”, lutando e derrotando a personagem Heitor. Homero narra Aquiles arrastando o corpo do troiano pela cidade, vilipendiando alguma honra que pudesse ainda sobressair. Assim, ao violentar o corpo de Heitor, teria Aquiles transgredido o *métron*, o limite, impossibilitando dessa forma o cortejo fúnebre. Tomado pela ira, Aquiles passou ao largo da autocontenção, da moderação.

Como um modelo contrário, ainda na obra homérica, temos outra personagem: Nestor⁴, sendo geralmente identificada com a temperança, autocontrole. No caso, o oposto de Aquiles. Werner Jaeger, ao tecer comentário sobre o propósito pedagógico da *Iliada*, disse ser “o prudente ancião Nestor, a *sophrosyne* em pessoa”. Importa então identificar, ainda que de maneira superficial, que ambos os conceitos, *hybris* e *sophrosyne*, podem ser encontrados caracterizando o comportamento de alguns personagens.

Esses conceitos apresentam-se como duas disposições ou comportamentos humanos fundamentais, quer seja em relação aos deuses, no sentido de recobrar as medidas/limites em relação a eles, quer seja também em relação aos próprios homens e às coisas ao redor. Este parece ser o caso de o *Trabalho e os dias*. Nesta obra, Hesíodo (c. 850 a.C. a c. 750 a.C.) desenvolveu importantes noções morais, dentre as quais podemos ler no conselho a Perses: “Tu, ó Perses, escuta a Justiça e não fomentes a violência: violência é nociva num mortal pobre; nem o nobre é capaz de suportá-la fácil, mas a ela sucumbe ao topar desastres”⁵.

O conselho para voltar os ouvidos à justiça e, ao mesmo tempo, para não fomentar a violência (*hybris*), é uma trilha necessária para o desenvolvimento da excelência e consequentemente do florescimento em comunidade. Distintamente de Homero, não é a nobreza a única a poder expressar a excelência: os trabalhadores do campo também podem tocar a excelência. Werner afirma que em Hesíodo vemos, portanto, “a doutrina da *areté* do homem simples”⁶. Perses, geralmente identificado como irmão de Hesíodo, é comumente retratado como alguém que cede à *hybris*; alguém que sofreria, talvez, da *pleonexia*, do desejo de obter o que não lhe é devido.

De todo o modo, temos aqui a *hybris* enquanto um comportamento a ser evitado, pois “nem o nobre é capaz de suportá-la fácil”. Ao mesmo tempo, a violência deve ser evitada pois é oposta à Justiça (*Dike*). Enquanto uma autoridade inspirada pelas musas, Hesíodo faz uso do discurso como forma de demarcar certo *limite*⁷. Assim, ainda que a *sophrosyne* não esteja diretamente presente, as noções como *aidós* e *nemesis*, de certo modo, aproximam-se do sentido de “justa medida”, de “temperança”. Helen North (1917) pontua essa relação dizendo que há uma “connection between *aidós* and *sophrosyne*”⁸.

⁴ *Ibidem*, p. 75.

⁵ HESÍODO. *O Trabalho e os Dias*. Tradução de Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2022.

⁶ Op. Cit., 2013, p. 100.

⁷ Aqui fazemos notar uma certa proximidade entre conhecimento e ação em torno de limites. No caso de Hesíodo, a consciência de uma justiça que governa todas as coisas deve ser observada, para então, daí, um comportamento se adequar. Conhecimento e ação estão, portanto, conectados.

⁸ NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Sophron Editor, 2019, p. 7. Na sequência do trecho, lemos: “*Aidós* normally implies a sense of compunction based on respect for the rights of another; *nemesis* describes the reaction of others, human or divine, to a violation of *aidós*. The roots of *sophrosyne* reach into the very depths of the Hellenic nature, if they are fed by *aidós* and *nemesis*”.

Portanto, o conhecimento e “as verdades” ditas a Perses são modos de despertá-lo para o caminho da virtude. O “cultivo do homem justo” aparece justamente no horizonte da vida comunitária, como modo de garantir uma coesão. Ademais, tanto essa noção da *hybris* (*violência*) desarmonizando e trazendo perigo à convivência, quanto a de que se deve buscar a justiça e *sophrosyne*, parecem ter sido, de fato, noções partilhadas também pelo grande reformador Sólon (638 a.C. a 588 a.C.), cujo provérbio “riqueza engendra a *hybris*”⁹ parece denunciar as injustiças e perigos de seu contexto.

Nada obstante, a noção de que a riqueza engendra a *hybris* foi algo pontuado pelo estudioso da antiguidade, Pierre Vernant. Em *As Origens do Pensamento Grego*, Jean-Pierre Vernant (1914-2007) teceu o seguinte comentário:

Koros, hybris, pleonexia são as formas de contra-senso [...] Em contraste com a *hybris* do rico, delineia-se o ideal da *sophrosyne*. É feito de temperança, de proporção, de justa medida, de justo meio. “Nada em excesso”, tal é a fórmula da nova sabedoria.¹⁰

Com isso, Vernant destaca que ambos os conceitos, *hybris* e *sophrosyne*, estão presentes no desenvolvimento da *pólis* ateniense. Chega até mesmo a dizer que “Com Sólon, *Dike* e *Sophrosyne*, tendo descido à terra, se instalam na ágora”¹¹. À *hybris*, isto é, à toda sorte de desmesura humana, segue em contrapartida a necessidade de uma ordem capaz de permitir aos cidadãos conviverem de maneira harmônica uns com os outros. Se a *hybris* é sempre uma possibilidade, caberia aos homens da cidade o exercício da “justa medida”, a *sophrosyne*.

Entendida como *desmesura*, a *hybris* possui o traço do não estar de acordo com a medida, o *métron*. Como Ícaro que voou para além da justa-medida, o homem poderia incorrer na ruptura com o justo meio, caindo em desgraça. Tanto na literatura mítico-religiosa quanto nas imediações das figuras públicas e da *pólis*, a desmesura foi comumente contraposta ao conceito de temperança, a *sophrosyne*. Aquela indica desarmonia e ausência de autodomínio, ao passo que esta indica harmonia e um certo conhecimento de si e do outro. Como afirma Vernant:

O domínio de si de que é feita a *sophrosyne* parece implicar, senão um dualismo, pelo menos uma certa tensão no homem entre dois elementos opostos: o que é da ordem do *thymós*, a efetividade, as emoções, as paixões (temas favoritos da poesia lírica), e o que é da ordem de uma prudência refletiva, de um cálculo raciocinado (celebrado pelos Gnômicos).¹²

Como vemos, esses dois conceitos atravessam os séculos de desenvolvimento do pensamento grego, perpassando as narrativas de deuses e heróis e tocando, tempos depois, até mesmo às grandes figuras públicas – como é o caso do já citado Sólon. Ademais, os conceitos *hybris* e *sophrosyne* podem ser encontrados, direta ou indiretamente, nas reflexões dos pensadores originários, mais conhecidos como pré-socráticos, como

⁹ Esse provérbio aparece geralmente atribuído ao legislador.

¹⁰ VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2022, p.89.

¹¹ *Ibidem*, p. 92.

¹² *Ibidem*, p. 94.

também em Sócrates, Platão¹³ e Aristóteles. Assim, o que indicamos previamente é que o mundo antigo teve de lidar com essas palavras – e com aquilo a que elas se referem. *Hybris* e *sophrosyne*, longe de serem “palavras vazias”, possuem “chão” e, portanto, as “marcas” do tempo e do espaço. Ainda que contando com certas nuances, o fato é que, em sendo históricas, se espraíram pela mentalidade e cultura helênicas, chegando até mesmo no pensador Heráclito.

II. Acerca da *hybris* e *sophrosyne*

Considerando o que já foi dito, é dentro desse contexto maior, do lugar-comum dos usos em torno da *hybris* e da *sophrosyne* que devemos entender os filósofos originários, e, em especial, o “obscuro” Heráclito de Éfeso (c. 540 a.C. a c. 471 a.C.). O filósofo não passou indiferente a isto que parece ter sido uma sabedoria popular. Ou talvez seja melhor dizer que ambos os conceitos ganharam novos sentidos com e partir de Heráclito? O fato é que ambos aparecem, quer direta ou indiretamente, associados às reflexões do pensador efésio. Deste modo, a ideia a partir de agora será identificar em Heráclito a noção de *hybris* e como esta se nos apresenta. Tomemos o fragmento de número 43, onde se diz o seguinte: “Mais do que o incêndio é necessário apagar a *hybris*”¹⁴.

Heráclito, como lemos, se põe desde esse “lugar-comum” a pensar a *hybris*. Curiosamente, o fogo aparece em outros fragmentos de maneira “positiva”, indicando a medida, o *métron*. Porém, como lemos no fragmento 43, a desmesura ganha um tom ameaçador, sendo necessário apagá-la como quem apaga um perigoso incêndio. A imagem do fogo, portanto, é evocada tanto para sinalizar a medida quanto para sinalizar a desmedida.

Friedrich Nietzsche (1844-1900), grande entusiasta dos pensadores “pré-platônicos” e, especialmente de Heráclito, comentou ser a *hybris* a “pedra de toque de todo heraclitiano”¹⁵, podendo inclusive revelar se compreendemos, ou, ao contrário, se desconhecemos o mestre efésio; se a pedra vai para tropeço ou para a exaltação. O autor de *Assim Falou Zarathustra*, vislumbrando no vir-a-ser, no nascer e no fenecer a afirmação da existência, parece encontrar no pensamento do efésio um modelo estético *par excellence*. O filósofo grego, com seu “olhar ígneo”, teria podido vislumbrar melhor do que qualquer outro o mundo – bem como um refinado artista vislumbra sua criação.

Até aqui, nos encaminhamos no comentário de Nietzsche sobre a *hybris* para notabilizar que, para ele, esse mundo, que surge e declina, que se edifica e desmonta, só pode ser bem apreendido ao olhar do “homem estético”¹⁶. Enquanto vir-a-ser, o mundo é ao mesmo tempo jogo e guerra (*pólemos*), é a afirmação do desarmônico, daquilo que possui aguda contradição. Aqui, talvez, possamos enxergar já um caminho da afirmação do mundo sensível em detrimento do mundo inteligível. O fato a se notar é que em toda

¹³ Podemos encontrar algumas referências tanto de Platão quanto à *sophrosyne*, geralmente ligados à noção de temperança, como uma das virtudes cardeais. Cf. REPÚBLICA, Livro IV, 430c.

¹⁴ A partir de agora usaremos a tradução de Alexandre Costa.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*. Organização e tradução: Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008, p. 66.

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, F. 2008, p.67.

a sua extensão, o horror e a falta de formosura do real expressam o dionisiaco¹⁷. Assim, conjugando todas as coisas sob o olhar contemplativo, o homem estético de Nietzsche não denuncia a multiplicidade e a desarmonia do mundo como “crime”, “injustiça”, “*hybris*”, mas a concebe como um verdadeiro “jogo de *Aiôn*”. A partir do olhar estético, do experimentar o estado dionisiaco¹⁸, o homem seria arrebatado para um romper com qualquer subjetividade, havendo aí uma reconciliação entre o homem e a natureza¹⁹. O homem suspira por algo perdido. Para o autor de *O nascimento da tragédia*, o cosmos heraclítico seria muito mais uma expressão estética, remontando à visão dionisiaca do mundo, do que uma expressão moral: contendo nenhuma carga ética propriamente dita, sem nenhum “tu deves”.

Charles Kahn, importante nome ligado aos estudos do pensador efésio, comenta algo curioso acerca do fragmento 43. O filósofo evoca a imagem de uma *hybris* que se impõe contra os muros da comunidade e “ameaça a unidade cívica e os interesses comuns a todos”²⁰. Em relação ao fragmento mencionado, a desmesura foi vista por Kahn em um sentido não positivo, nos indica que ela, atuando como um fogo desmedido, tem o poder de levar a um despropósito com relação ao funcionamento da comunidade. Sob a figura do fogo, revela uma falta ou violência contra a comunidade, devendo então ser combatida como quem combate um perigoso incêndio. Não nos parece um elogio à desmedida, tal como parece ter sido feito por Nietzsche.

Ainda no mesmo contexto sobre o *hybris*, Kahn faz uma breve conexão com o fragmento 85: “É difícil lutar com o coração, pois se paga com a alma”. A partir desse fragmento, procurou mostrar a conexão entre *thymos*²¹ e a *psyché*²², apontando no pensamento de Heráclito uma preocupação de ordem psicológica, mais particularmente com o destino da alma. Como Aquiles iracundo, o homem que sucumbe à ira “destrutiva”, desmedida, pode e certamente caminha para a autodestruição. Essa ira, comparada à *hybris* presente no fragmento 43, foi interpretada como “uma força de destruição irracional tanto para a alma quanto para a cidade”. Deste modo, diante do perigo iminente, “devemos evitar que o fogo da ira e a *hybris* consumam o nosso sopro vital”²³. Se a interpretação de Charles Kahn estiver nos conduzindo a uma direção correta, e se a *hybris* (e a ira) se tratar, de fato, de uma “cegueira” perigosa, talvez possamos concordar que é um comportamento em nada recomendável.

¹⁷ Nietzsche argumenta que Dionísio e Apolo expressam a visão de mundo grega. A arte dionisiaca anuncia a embriaguez, o delírio, a desmedida; Apolo, expressa o sonho, a figura, beleza, a medida. Sonho e embriaguez seriam dois estados estéticos no homem grego.

¹⁸ O filólogo e filósofo Giorgio Colli oferece uma resposta a Nietzsche em torno da leitura acerca da oposição entre Dionísio e Apolo. Em seu comentário, Colli afirma que a interpretação nietzschiana de Apolo se difere daquela encontrada nos próprios fragmentos de Heráclito. Um dos trechos chama-nos a atenção: “[...] não somente o arrebatamento, o êxtase são sinais de Apolo, antes mesmo de sê-los de Dionísio”. COLLI, G. A sabedoria grega (III). Tradução: Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013, p. 199.

¹⁹ NIETZSCHE, F. A visão dionisiaca do mundo e outros textos de juventude. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.55.

²⁰ KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009, p. 376.

²¹ Kahn desenvolve uma argumentação que considera *thymos* (coração ou paixão) como “raiva”.

²² Cf. Kahn, 2009, p. 376-9.

²³ *Ibidem*, p. 379.

A partir do comentário de Charles Kahn, podemos avançar um pouco mais pela pedregosa e escorregadia trilha dos fragmentos de Heráclito. Se a *hybris* é um perigo para a sobrevivência da alma²⁴ e para a continuidade da comunidade, talvez soe prudente perguntarmos o porquê. Dissemos já que a transgressão dos limites é algo penoso para a alma, pois o indivíduo entraria numa “cegueira”. Decerto, precisamos reconhecer e pontuar que a alma é parte do jogo entre *hybris-sophrosyne*. No estado de desmedida, a alma está aquém. Parece então haver uma conexão entre a “qualidade” da alma e a relação com a sabedoria. Aqui, talvez tenhamos alguns fragmentos que nos mostrem a influência da religião de mistérios, do orfismo. Contudo, para o nosso propósito, importa apenas verificar que a alma corre o risco de padecer por conta da *thymos* e da *hybris*.

A alma aparece ligada tanto ao umedecimento quanto ao não umedecimento. A *psyché* está sempre na iminência de encaminhar-se ou para a sabedoria ou para a ignorância; para uma certa plenitude ou fenecimento (?). Se a sabedoria é identificada com uma “alma seca”, o que significaria uma “alma úmida”? Haveria com isso uma indicação de que a condição humana está sempre diante da possibilidade da ignorância (e ao perigo) e da sabedoria (uma certa salvação)? Ao comentar os fragmentos 117²⁵ e 118²⁶, Alexandre Costa pontuou que o estado de umedecimento da alma é uma “alusão simbólica à corrupção da alma”, e que a “alma úmida seria então a alma daquele homem que, embriagado (em sua própria ignorância?), tropeça e perde o caminho”²⁷. Ao que indicado pelo autor, haveria uma relação entre o umedecimento da alma e o tornar-se menos alma. Se *thymos* (“raiva” ou “agressividade”) e *hybris* são como fogo incendiário, pois anunciam a desmedida, podemos então concordar, à luz do que já dissemos, que se trata de perigo extremo para a sobrevivência da alma (e do homem).

O homem bêbado, de alma úmida, é trôpego. Sendo incapaz de notar por onde anda, padece também com relação aos próprios pés: perde a excelência no andar. É como se em pensando mal devido à embriaguez, agisse mal. Está aquém de algum comedimento. A caricatura e humor dispostos no fragmento 117 parecem denunciar algo mais profundo. À ignorância do homem segue uma existência descompassada. Na umidade da alma, há uma espécie de desafinação quanto ao saber, pois o bêbado não pode notar ou perceber o caminho. Kahn, ao comentar o fragmento, nos dá a ver que da ausência de percepção do caminho “ecoa por inversão a definição de temperança como “pensar bem”, *sophronein*”²⁸.

Se, como afirma Kahn, a bebedice revela a ausência de compreensão e com isso de bem-pensar, então, cabe-nos questionar o seguinte: quando o homem tem a sua alma tomada pela embriaguez, do que propriamente se desvia? O que serve como *medida* para assinalar o que é ignorância ou sabedoria, *hybris* e *sophrosyne* (ou melhor, *sophroneîn*)? Para o nosso propósito, é crucial que avancemos diante dos fragmentos de número 34.

²⁴ Consideramos importante apontar uma possível influência da teologia e religião órfica em Heráclito. Nossa suspeita reside no fato de Heráclito entender que as particularidades do corpo são perniciosos para encontrar a verdadeira sabedoria, que residiria na visão unificada do todo. Como uma espécie de “ascensão” da alma à plenitude. No mito em torno da morte de Dionísio, conta-se que os humanos foram criados a partir dos titãs, que forneceram o corpo (matéria), ao passo que a alma procedeu de Dionísio.

²⁵ “O homem, quando bêbado, é levado por uma criança impúbere, trôpego, não notando para onde anda, tendo úmida a alma”.

²⁶ “Brilho: alma seca, a mais sábia e melhor”.

²⁷ COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002, p. 252.

²⁸ Cf. KAHN, 2019, p. 380.

Acerca dele, lemos: “Ignorantes: ouvindo, parecem surdos; o dito lhes atesta: presentes, estão ausentes”. A ignorância ou falta de compreensão consiste em não escutar a algo que está sendo dito, algo da ordem de um discurso (*lógos*), atestando, com isso, o fato de estarmos ausentes: possuindo ouvidos, mas efetivamente surdos.

O filósofo Martin Heidegger (1889-1976) não passou indiferente ao fragmento 43 de Heráclito, nos fornecendo uma importante interpretação sobre a *hybris*. Em verdade suspeitamos que a influência recebida de Heráclito, de profundas raízes, tenha germinado e despontado na sua própria maneira de pensar o ser. É o que vemos presente na interpretação heideggeriana do fragmento 43. Heidegger teria entendido que o comportamento desmedido teria se desdobrado no “esquecimento do ser”? Suspeitamos. Algo pertinente a se dizer é que o “esquecimento do ser” teria “progredido” ou se aprofundado mediante ao desenvolvimento da metafísica moderna – que teria culminado na técnica moderna –, obliterando, assim, a experiência do que há de mais originário e digno de questão. Porém, encaminhando para o nosso propósito em torno do fragmento 43, temos o filósofo alemão a dizer que o homem “deve apagar constantemente a desmedida e as suas labaredas” caso deseje “atentar ao ser e ouvir o *lógos*”²⁹.

Desmedida, Ser e lógos estão presentes na interpretação de Heidegger. O homem, comportando-se pela *hybris*, pelas labaredas, dispersaria (do caminho?), tornando-se incapaz de auscultar o *lógos*, de perceber aquilo que se mostra. Essa parece ser a característica central da crítica heideggeriana à metafísica moderna. O homem da modernidade, elevado ao status de dominador do ente, se assenhora e mede todas as coisas, ao passo que, contrário, perde ou aprofunda o esquecimento do ser: “Tal como algumas gerações antes de nós, hoje já esquecemos há muito essa região do desvelamento do ente”.³⁰ Retornando ao fragmento, para Heidegger, é justamente por causa do comportamento dispersivo (*hybris*) que o homem seria incapaz de escutar o discurso do *lógos* acerca do ser e, conseqüente, de “homologar”³¹. Disperso, o homem não experimenta o que há de mais digno de questão, correndo o risco, inclusive, de ser aprisionado única e exclusivamente na dimensão da “*com-posição*”, que ameaça vetar ao homem o acesso ao mais originário³², desfavorecendo qualquer experiência do ser.

Em outro momento no curso sobre Heráclito (1943), ainda sobre a desmedida, o filósofo da floresta afirmou que a ela “só se extingue mediante a ausculta obediente ao *lógos*”³³, sendo esse caminho o único que leva ao “saber em sentido próprio...”. Ou seja, só se extingue (?) o fogo da desmedida por meio de uma assídua escuta. Há, portanto, clara oposição entre a ignorância e a sabedoria: a primeira apresentaria uma desafinação quanto ao *lógos*; a segunda, uma afinação. Portanto, o *lógos* aparece como o cerne que revela ou a ignorância e desmedida, ou o alto saber. Em vista dessa relação, Alexandre Costa comenta:

²⁹ HEIDEGGER, M. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 334.

³⁰ HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 555.

³¹ Heidegger cita os fragmentos 45 e 72 como modo de indicar a existência de que a alma possui um “lógos”, consistindo portanto em um “lógos humano”. Nesse sentido, podemos entender “homologar” enquanto um “” entre o lógos humano e o outro lógos.

³² Cf. A Questão da Técnica, in: HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012, p. 30-31.

³³ HEIDEGGER, M. 1998, p. 395.

É provavelmente a esses que não sabem mais para onde vão e que esqueceram para onde devem ir que Heráclito, enunciando seu *lógos* (II), recorda “por onde passa o caminho” (CIII). Assinalando o caminho, a voz do Efésio assemelha-se e junta-se à divina voz do oráculo que “ultrapassa mil anos” (CIV e CV), fornecendo mais um exemplo de como o *lógos* humano pode levantar-se à altura do *lógos*.³⁴

Em seu discurso, Heráclito teria chamado a atenção dos homens para lembrá-los tanto da existência de um *caminho* quanto da necessidade de se *escutar* uma *voz*: a voz do *Lógos*. Os homens bêbados, em ignorância, teriam se esquecido do caminho, tendo inclusive ganhado apatia ou surdez diante dos dizeres do oráculo, permanecendo indiferentes aos dizeres. Em vista disso, se pudermos depreender algo, é justamente que o *lógos* ganha, aqui, um papel decisivo.

Até aqui, falamos da alma como podendo ser úmida ou seca, ignorante ou sábia. Desta forma, perceber o caminho que leva à sua compreensão é crucial para que a alma seja melhor e mais sábia, mais seca. Notar o *lógos* é a condição *sine qua non* para o a superação de qualquer estado de ira ou *hýbris*. É a condição inclusive para que o “*lógos* humano”, como diz Alexandre Costa, venha “levantar-se à altura do *lógos*”. Escutá-lo é, desse modo, o caminho necessário para que o homem atinja o caminho da “temperança como “pensar bem”, como diz Charles Kahn, ou, como diz Heidegger do “pensamento que pensa sentido”.

Até aqui falamos que o *lógos* é o cerne a partir do qual se determina a alma úmida ou seca. Porém, ainda não avançamos o suficiente, devendo ainda questionar o seguinte: o que diz o *lógos*? Que é que diz de tão relevante? Para alcançarmos alguma coisa nessa direção, é imprescindível a leitura do fragmento 1:

Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem; todas as coisas vêm a ser segundo esse *lógos*, e ainda assim parecem inexperientes, embora se experimentem nestas palavras e ações, tais quais eu exponho, distinguindo cada coisa segundo a natureza e enunciando como se comporta. Aos outros homens, encobre-se tanto o que fazem acordados como esquecem o que fazem dormindo.

O fragmento indica que o *lógos* é *sempre sendo* (i) e que todas as coisas “*vêm a ser*” por intermédio dele (ii), ao passo em que faz *distinção* de cada coisa segundo a sua *natureza* (iii), *enunciando* o seu *comportamento* (iv). Desse *lógos* que é “sendo sempre”, os homens são ignorantes. Desse *lógos*, de onde todas as coisas *vêm a ser*, os homens permanecem inexperientes e desconhecidos, ainda que já os tenha experimentado e conhecido... Podemos concordar, então, que o *lógos* dá a dizer alguma coisa sobre o que sempre se apresenta, sobre o *comportamento* e *natureza* de alguma coisa. No caso do fragmento primeiro, o *lógos* sinaliza como a *natureza se comporta*, se mostra. É patente a conexão entre *lógos* e *phýsis*. Tão logo, ao ouvir o *lógos*, ouvimos “por tabela” o que diz a *phýsis*.

Ademais, a grande questão, então, me parece ser da seguinte ordem: se o *Lógos* é uma peça crucial, então devemos entender desde já suas conexões. Retomando o que já

³⁴ COSTA, A. 2002, p. 253. Obs.: Nesta nota, indicamos a numeração de acordo com a organização de Diels. Em sequência, temos os fragmentos 1, 71, 92 e 93.

dissemos sobre o fragmento primeiro, o *lógos* expressa o comportamento da natureza (*phýsis*) de cada coisa, mas também revela “ser tudo-um”. Pelo menos é o que nos diz o fragmento 50, onde lemos: “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um”. Esse tudo-uno, ou unidade da diversidade, constitui um caráter fundamental no pensamento de Heráclito. Ouvir o *lógos* é certificar-se de algo pertinente sobre a natureza das coisas e do *lógos*. O *lógos* diz.

A antítese é, portanto, uma maneira segundo a qual a *phýsis* comporta-se no cosmo. Multiplicidade-unidade não são traços de um cosmo caótico, mas, ao contrário, na antítese presente no fragmento 53, forma-se sua mais profunda harmonia: “É necessário saber que a guerra é comum e a justiça, discórdia, e que todas as coisas vêm a ser segundo discórdia e necessidade”. As coisas (entes) que vêm a ser na forma de guerra-harmonia. Doravante, ainda no mesmo espírito, no fragmento 30 lemos ser o cosmo “o mesmo para todos, não o fez nenhum dos deuses nem nenhum dos homens, mas sempre foi, é e será fogo vivo, acendendo-se segundo medidas e segundo medidas apagando-se”. Sobre esse fragmento 30, Martin Heidegger interpretou da seguinte:

O sentido fundamental, ou seja, a essência de μέτρον é a amplitude, o aberto, a clareira que se estende e amplia. [...] O arranjo originário, o κόσμος é o doador de medida. A medida que o κόσμος dá é o próprio cosmo como Φύσις. Como surgimento, a Φύσις propicia uma “medida”, uma amplitude. O sempre surgir do κόσμος só pode propiciar essa medida porque o “fogo”, [...] vigora em si mesmo como Φύσις.³⁵

Apagando-se e acendendo-se, o *kósmos* revela o movimento e as medidas da *phýsis*. Em sua busca pela essência da verdade, Heidegger estabeleceu uma conexão entre cosmos e a *phýsis*, de modo que as medidas da *phýsis* são doadas ao *kósmos*. Mais do que isso, tais medidas revelam-se enquanto “amplitude”, mostram-se como uma certa clareira. O que objetivamos aqui não é um comentário pormenorizado do fragmento, mas a confirmação de que as medidas do *kósmos* e da *phýsis* estão presentes. Não apenas isso, mas as medidas são testemunhadas pelo *Lógos*. Se entendermos que este *Lógos* reúne consigo *phýsis* e *kósmos*, revelando as medidas e o comportamento das coisas, e que é sábio escutá-lo enquanto diz que é “tudo-um”, então não devemos ignorar que não há enfrentamento da *hybris* fora da escuta do *Lógos*. O caminho da escuta ao *lógos* é aquele que nos dá a conhecer as medidas.

Deste modo, exercitar a escuta perante o discurso do *Lógos* é o único modo de avançar para a uma verdadeira sabedoria. Nessa escuta, o *lógos* humano não está disperso, levando em conta apenas o que é particular. Ao contrário, na escuta, o *lógos* da alma toca o *lógos* comum. A relação do homem com o *lógos* é mediada (sempre) pela escuta, de modo que ao fim e ao cabo, o que importa é se escutamos bem ou mal, se somos sábios ou ignorantes. É a escuta que revela se assentimos na *hybris* ou se nos elevamos à *sophrosyne*, a uma certa excelência.

Tomemos, por fim, um dos mais belos e não menos controversos textos de Heráclito, o fragmento 112: “Bem-pensar é a maior virtude, e sabedoria dizer coisas verdadeiras e agir de acordo com a natureza, escutando-a”. Temos alguns aspectos importantes ao longo desse fragmento, mas certamente não nos dedicaremos a todos. Um

³⁵ HEIDEGGER, M. 1998, p. 181-182.

primeiro aspecto é justamente o que foi interpretado por Alexandre Costa, onde argumenta que relação escuta-*phýsis*-bem-pensar formam juntamente “uma audição eficiente”³⁶. A *sophroneîn*³⁷, traduzida por “bem-pensar” ou mesmo somente “pensar” (*phronein*), aproxima-se aqui da velha sabedoria grega que opõe *hybris* e *sophrosyne*³⁸.

Interpretando o fragmento em questão, Martin Heidegger procura enfatizar a *ἀλήθεια* e a *phýsis* como dois conceitos centrais. Recorramos a um trecho:

De acordo com a tradução mencionada, ele diz que “sabedoria é dizer e fazer o verdadeiro”, “segundo a essência das coisas [...] O dizer e o fazer tornam-se verdadeiros e são verdadeiros quando “se orientam segundo a essência das coisas”, quando estão em “adequação” com as coisas.”³⁹

Heidegger procura afastar a noção de verdade presente no fragmento 123 daquela noção da verdade como “adequação”, conforme concebida pela longa interpretação metafísica. Heidegger, ao contrário desse sentido de verdade, faz questão de salientar que o fragmento tem suas raízes remontando ao período pré-metafísico, onde Platão ainda não teria lançado mão da segunda navegação para o suprassensível. Dito isso, a experiência propriamente dita da *alétheia* remete ao fragmento 123, em que a *phýsis* é entendida em seu movimento de surgimento e declínio. Verdade, então, nesse contexto, seria algo fundante e presente na própria *phýsis*. Assim, dizer e fazer tornam-se verdadeiros não quando o discurso se adequa a algo, mas quando há experiência que conjuga as duas coisas de uma vez só, sem distinguir entre sujeito e objeto (?), quando, então, há contemplação, experiência do ser. “O pensamento é o próprio cuidado, e, por isso, muitas vezes até, uma recusa de habitar com recolhimento o presente revelador do próprio ser”⁴⁰.

A *sophroneîn*, bem-pensar, um pensar co-medido pelo *Lógos*, representaria uma escuta atenta da natureza dos entes na medida em que se põe em acordo com o *métron* doado pela *phýsis*. Nesse pensar, a excelência estaria fincada naquele tempo-espaco onde o indivíduo, dotado de *lógos*, dissesse o verdadeiro segundo a natureza, homologando. Não apenas um falar é verdade, mas igualmente um agir em conformidade ao que se manifestou enquanto verdadeiro. Tanto o dizer quanto fazer (teoria e práxis?) estão atrelados ao bem-pensar e à excelência. Dessarte, aqui impera a excelência ou máxima excelência (segundo Kahn) – e mesmo o impulso filosófico do homem – devido ao homem entender a Lei que atravessa *phýsis-kósmos* e, certamente, a ele próprio.

Por fim, ainda no contexto do fragmento 112, Heidegger faz a seguinte afirmação:

³⁶ COSTA, A. 2002, p.228.

³⁷ Ainda que *sophroneîn* não seja *sophrosyne*, indicamos aqui uma proximidade entre o sentido da palavra. Pierre Aubenque parecem compartilhar da mesma ideia. Sobre a proximidade entre *phronesis*, *sophrosyne*, afirma: “Estas palavras de mesma família terminaram por evocar a mesma ideia de medida, de moderação, não somente no uso dos prazeres do corpo [...] mas, de forma geral, no uso da vida, vida privada, vida pública, atitude do homem a respeito de si mesmo, dos outros homens e dos deuses”. AUBENQUE, P. A prudência em Aristóteles. Tradução de Marisa Lopes. 2a ed. São Paulo: Paulus, 2008, p.254-255.

³⁸ “Heraclitus is the first of the pre-Socratic philosophers to base an ethical system on a theory of physics and the only one before Democritus who refers to *sophrosyne*. He is also the first writer to make explicit the link that Homer implied between *sophrosyne* and self-knowledge” NORTH, H. 2019, p. 26.

³⁹ HEIDEGGER, M. 1998, p. 368.

⁴⁰ Op. Cit., p.378.

Somente quando tivermos reaprendido a fazer a experiência, mesmo que num pressentimento da essência própria do saber, é que poderemos compreender um pouco do esmero cuidadoso com esse saber. Só então pode nos despertar o que significa para o saber, em sentido próprio, o cuidado pensante, a [...] “filosofia” [...] ela é uma junta articuladora, em que o homem pensante se junta ao ser.⁴¹

Entreolhando através das cortinas gregas, Heidegger parece pressentir que ainda existe um lugar de salvação em meio àquela Grécia tombada pelo tempo. Contra a *hybris* de seu tempo, caracterizada pelo esquecimento do ser e pela *técnica moderna*, tornar-se-ia imprescindível resgatar a experiência do originário. É a maior necessidade frente ao perigo. E Heráclito, como vimos, ainda que não seja ele mesmo a salvação, pelo menos surge como modelo e inspiração a Heidegger.

Referência bibliográfica

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES e HERÁCLITO. *Os pensadores Originários*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

AUBENQUE, P. A prudência em Aristóteles. Tradução de Marisa Lopes. 2a ed. São Paulo: Paulus, 2008.

COLLI, G. A sabedoria grega (III). Tradução: Renato Ambrósio. São Paulo: Paulus, 2013.

COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

_____. *Thánatos: a possibilidade de um conceito de morte em Heráclito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GIACOIA JÚNIOR, O. *Heidegger urgente: introdução a um novo pensar*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

HEIDEGGER, M. *As questões fundamentais da filosofia*. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *Ensaio e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª Ed, São Paulo: Editora Vozes, 2012.

_____. *Heráclito: a origem do pensamento ocidental: Lógica: a doutrina heraclítica do lógos*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

_____. *Nietzsche*. Trad. Marco Antônio Casanova. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Ser e tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Tradução: Tradução: Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

⁴¹ *Ibidem*, p.380.

KAHN, C. *A arte e o pensamento de Heráclito*. Tradução: Élcio de Gusmão Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

NIETZSCHE, F. *A filosofia na Época Trágica dos gregos*. Tradução: Antônio Carlos Braga. São Paulo, SP: Editora Escala, 2008.

_____. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução: Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Para Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letra, 1992.

NORTH, H. *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature*. Sophron Editor, 2019.

A FILOSOFIA COMO PRÁTICA DE INTERROGAÇÃO REFLEXIVA DE HÁBITOS ADQUIRIDOS

Uma reflexão a partir dos escritos de Nietzsche

Patrícia Boeira de Souza¹

Resumo: Este trabalho busca apresentar algumas considerações sobre a questão do hábito a partir da filosofia de Nietzsche. Regularidade, previsibilidade e conformidade, por exemplo, são características do comportamento esperadas socialmente. Respostas previsíveis – gestual, discursiva, em acordo com tudo “o que até agora foi celebrado na terra como moral” – e em acordo com a moralidade dos costumes são oriundas de repetições, processos mnemônicos inevitáveis até certo ponto. A adequação à tradição e aos costumes morais é a primeira fatalidade de quem nasce. A depender do grupo social, os valores variam, mas sempre exercem comando. O que nos interessa nesta reflexão não é acionar precipitações, reação a costumes, tradições e hábitos humanos, ainda que um dos objetivos seja o de evidenciar a importância do exercício do pensamento e da filosofia como travessia investigativa e terapêutica, pois oportuniza identificar traços adoeceadores, no nível macro, do campo social a desenvolvimentos consequentes e/ou desencadeantes. Nesse ponto o aspecto diagnóstico-descritivo da filosofia nietzschiana exerce importância, pois perscruta, além de esboçar, descrever desenvolvimentos fisiopsicológicos para acesso reflexivo, em que nuances, movimentos sutis oportunizam àquele que emerge uma possível experiência filosófica: colocar-se em jogo, a própria vida em movimento e seu conjunto de crenças.

Palavras-chave: hábitos; pensar; sentir; espírito livre; prática filosófica.

*Mas que eu seja bom com a sabedoria, e
frequentemente bom demais: isso vem de que ela
me recorda demais a vida!*
O Canto da dança – Zarathustra
Nietzsche.

Introdução

Este trabalho busca apresentar algumas considerações sobre a questão do hábito na filosofia de Nietzsche. Regularidade, previsibilidade e conformidade são características do comportamento, esperadas socialmente. Respostas previsíveis, gestual² e discursiva, por exemplo e em acordo com a moralidade dos costumes³, são oriundas de

¹ Doutoranda em filosofia na UFPel.

² A questão sobre o simbolismo dos gestos, Humano Demasiado Humano I, § 216.

³ Humano Demasiado Humano I, § 97. Sobre os costumes e a relação com o prazer, que até mesmo um modo de vida mais severo pode se tornar hábito e prazer.

repetições, processos mnemônicos inevitáveis até certo ponto⁴. A adequação à tradição e aos costumes morais é a primeira fatalidade de quem nasce. O que nos interessa nesta reflexão não é acionar uma reação a todos os costumes, tradições e hábitos humanos, ainda que um dos objetivos seja o de evidenciar a importância do exercício do pensamento e da filosofia como travessia investigativa, experimental e terapêutica, pois oportuniza identificar possíveis traços adocedores, bem como a possível reversão e ou afirmação de perspectivas. Tangenciamos tais questões levando em consideração, principalmente, os escritos intermediários e aquilo que diz respeito a certa inquietude (*unruhe*) do *espírito livre*, que não se quer ao modo de uma intranquilidade e de uma agitação acelerada⁵; além das contribuições de Nietzsche ao construir e evidenciar possibilidades da prática do pensamento, desde a dimensão filosófica, e no caso deste texto a partir de características e modos de proceder do *espírito livre*, atenuando a dimensão da perscrutação e da indagação acerca dos valores, como uma espécie de contramovimento, pois como escreve e corrobora Ralph Waldo Emerson: “A virtude de maior demanda é a conformidade. A autoconfiança é causa de aversão. À sociedade não aprazem realidades e criadores, mas nomes e costumes”⁶. Emerson, foi filósofo, ensaísta e poeta americano, uma das inspirações e referência de espírito liberto para Nietzsche, pois “tem a boa e espirituosa jovialidade que desencoraja toda seriedade”⁷. A passagem mencionada dos *Ensaio*s de Emerson é certamente um ponto de convergência com as reflexões do filósofo alemão, em que ambos escrevem sobre as demandas sociais, a homogeneização e as forças gregárias que por vezes impedem desenvolvimentos singulares.

O plano de composição deste texto pretende então, reunir, ligar determinados pontos, com foco nos escritos intermediários de Nietzsche, priorizando *Humano Demasiado Humano I, Aurora e Gaia Ciência*.

Em *Nietzsche e o Problema da Civilização*, Patrick Wotling, na introdução do livro, ao tratar do problema da inteligibilidade dedica-se a explicitar um dos importantes

⁴ Outro aspecto associado a esses, da inevitabilidade de heranças morais, que cavam marcas e traços individual e socialmente e que podem se repetir, “passar de geração para geração” é um pouco o que, dando ênfase em outros e mesmos aspectos, aquilo que evidencia Nietzsche no aforismo 41 de HHI, intitulado *O caráter imutável* em que escreve sobre traços impressos por milhares de anos, mas “que o caráter seja imutável não é uma verdade no sentido estrito”...Muitos são os sentimentos morais que recebemos e repetimos, mas novas perspectivas e desenvolvimentos são possíveis e daí a preocupação de Nietzsche com novos modos de sentir e pensar; pois “que é no afeto que o homem é mais moral” (*Humano Demasiado Humano I*, § 138).

⁵ NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano I*, § 285.

⁶ EMERSON, Ralph Waldo. *Ensaio*s: primeira série. Cap. II, p. 40.

⁷ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*, cap. IX, p.71.

traços da filosofia de Nietzsche: as nuances, como a "própria especificidade de seu experimento de pensamento"⁸, bem como, a melhor aquisição da vida, ou seja, desejável no nível da experiência do pensamento pessoal, assim como se inscreve como eficiente estratégia metodológica na experiência do conhecimento. A nuance como estratégia de ver as camadas, perceber a multiplicidade e os jogos de força que operam na construção de um pensamento, de um acontecimento. Além disso, é fundamental observar a relevância da questão da nuance na camada da linguagem, na dimensão da linguagem – e no caso, da expressividade filosófica nietzschiana, o recurso “aforismo” que “procede por remissões, detalhamentos sucessivos, multiplicando os pontos de vista sem se limitar em adicioná-los”⁹. Como artifício e inteligência possível, tal arte da nuance, mobilizada para pensar, por exemplo, os hábitos e costumes morais que vigoram em determinado tempo, opera no caminho de perceber em que medida esses não atuam como autoridade em vários sentidos e camadas do campo da vida (na educação, na vida doméstica, na política, na questão do cuidado e da saúde, por exemplo) e vão minando, obliterando, apagando, amalgamando sabedorias possíveis, como a própria capacidade de “perceber”, sentir, pensar de outra forma. Nesse caso, a nuance não se sintetiza em uma pergunta em direção aos valores e costumes, mas é uma espécie de disposição treinada na arte da escuta, que amplifica o campo sensível; talvez como em nossa possível relação com a música, como diz Nietzsche no aforismo *É preciso aprender a amar* de GC, “eis o que sucede conosco na música: primeiro temos que *aprender a ouvir* uma figura, uma melodia, a detectá-la, distingui-la, isolando-a e demarcando-a como uma vida em si”¹⁰.

A nuance é também a realização de movimentos minuciosos do pensamento, bem como experiência e expressão de estados fisiopsicológicos variados, expressões de inquietude daquele que quer conhecer e ir ao fundo das coisas; como por exemplo, um “tipo” que surge de *Aurora*: aquele ou aquela que vai às profundezas, no sentido do que “perfaz caminhos próprios”¹¹ e no sentido indissociável da investigação, por exemplo: sobre os juízos morais como constitutivos de sociedades e como o instinto é por eles transformado; no sentido da filosofia do experimentador – que também quer reverter perspectivas e desenvolturas fisiopsicológicas adoecedoras em si mesmo, e promover novos modos de estimar e sentir. Tal arte da nuance, nos escritos intermediários surge

⁸ WOTLING, P. Nietzsche e o problema da civilização, p. 31.

⁹ *Ibidem*, p.43.

¹⁰ NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, § 334.

¹¹ NIETZSCHE, F. Aurora, prólogo 2.

como movimento interno nos aforismos, inflexões que proporcionam a compreensão de sutilezas, assim como está associado a tarefa daquele que quer ser experimento e provocar seu próprio conjunto de crenças; a tarefa do investigador, também de inevitável profundidade, ao modo do ser subterrâneo de *Aurora* “olhando para trás e para adiante, com segundas intenções, com as portas abertas, com dedos e olhos delicados”¹²

No prólogo de HHI, Nietzsche escreve sobre as intempéries que surgem para todo aquele que olha para o mundo com profunda suspeita, tal suspeita não é negação do mundo, mas uma inquietude que se volta ao conjunto de crenças e valorações habituais com certa desconfiança. Desse processo também sorverá alegrias,

“até a *madura* liberdade do espírito, que é também autodomínio¹³ e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários – até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância, que exclui o perigo de que o espírito porventura se perca e se apaixone pelos próprios caminhos e fique inebriado em algum canto; até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da *grande saúde*, o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver *por experiência* e oferecer-se à aventura: o privilégio de mestre do espírito livre!”¹⁴

Ressalta, acrescentando um aspecto importante, ao final do prólogo 1 de *Humano Demasiado Humano I* que também “a vida não é apenas excogitação da moral”, nuançando a direção mais própria dessa tarefa investigativa sobre os valores e crenças e como isso toma forma e afeto enquanto códigos morais de sociedades e como somos por esses atravessados e modulados, pois que tal afirmação sugere um limite importante, uma espécie de aviso, de oportuna sabedoria, principalmente para àqueles que vivem na torrente do pensamento e do sentir, como é o caso da pensadora, do pensador¹⁵.

¹² *Ibidem*, prólogo 5.

¹³ Não ao modo do autodomínio dos mestres da moral: “Esses mestres da moral que acima e antes de tudo recomendam ao ser humano que tenha poder sobre si mesmo, acarretam-lhe assim uma doença peculiar: uma constante irritabilidade para com todas as emoções e inclinações naturais e uma espécie de comichão. Não importa o que venha a empurrar, puxar, atrair, impelir esse homem irritável, partindo de dentro ou de fora –, sempre lhe parece então que o seu autodomínio corre perigo: ele não pode mais confiar-se a nenhum instinto, a nenhum bater de asas, e fica permanentemente em atitude de defesa, armado contra si mesmo, de olhar agudo e desconfiado, perene guardião do castelo em que se transformou. Sim, ele pode tornar-se *grande* desse modo! Mas como ficou insuportável para os outros, difícil para si mesmo, empobrecido e afastado das mais belas causalidades da alma! E também de toda nova *instrução*! Pois é preciso saber ocasionalmente perder-se, quando queremos aprender algo das coisas que nós próprios não somos.” (Gaia Ciência, § 305).

¹⁴ NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano I*, prólogo 4, p.10.

¹⁵ NIETZSCHE, F. *Aurora*, § 572.

Já no aforismo 297 de *A Gaia Ciência* Nietzsche escreve sobre o maior dos passos para o espírito liberto; ser capaz de perceber, tolerar e ser capaz de contradição e tudo isso como parte de um exercício minucioso, para que se possa observar até mesmo a própria injustiça, que pode ser tantas vezes desconhecida. Segue o aforismo realizando uma sutil inflexão, que não opera necessariamente outra direção, e que diz que “ser capaz de contradizer, ter boa consciência ao hostilizar o habitual, o tradicional e consagrado é o que há de verdadeiramente grande”¹⁶. Lembremos que, o aforismo 297 compõe o conjunto de aforismos do livro IV *Sanctus Januarius*, escrito em um “belíssimo janeiro” como bem diz Nietzsche em *A Gaia Ciência*. Tal aforismo dissociado de seu plano de composição pode não alcançar seu propósito, pois que, por exemplo, ao dizer que poder contradizer é um passo para o espírito liberto, realiza uma provocação interna, e uma inflexão sutil ao complementar dizendo que ainda que essa seja uma sagacidade importante, pode vir a ser mobilizada não apenas com fins de hostilizar o habitual e consagrado. E daí a importância dos aforismos que o antecedem e seus posteriores, pois que se somam novas aberturas, como no caso do 299, “*O que devemos aprender com os artistas*”, de como tornar as coisas atraentes e belas mesmo quando não o são, a importância de saber ver de soslaio, também saber ornar, inventar e criar superfícies sobre aquilo que parece consolidado, “*princiando pelas coisas mínimas e cotidianas*”¹⁷ e habituais, ou seja, a ênfase deste aforismo à arte e o que pode àquele que com ela algo quer aprender, é justamente promover disposições e possibilidades no campo da própria vida. Essa passagem, que constitui tal aforismo e que em si manifesta uma reflexão que alcança certa finalidade em si mesma, também atua desde uma dinâmica relacional com os outros aforismos, operando e mobilizando aspectos diversos e convergentes em prol de uma *arte do manejo de si*, muito própria do *espírito livre*: “*treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo à beira de abismos*”¹⁸.

Uma das características dos escritos intermediários é a preocupação e o comprometimento de Nietzsche com as velhas formas de pensar e sentir, e mais pontualmente em tal conjunto de aforismos do livro IV as reflexões tocam a dimensão e os meandros da vida cotidiana; a história de cada dia na esteira da grande questão

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, § 297.

¹⁷ *Ibidem*, § 299.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, § 347.

filosófica sobre a tarefa do cultivo de si, e dentro dessa grande questão estão os caminhos afirmativos da tarefa investigativa da filosofia como uma arte para o bem viver, que assim como a arte mesma pretende dar à vida e à ação a maior profundidade e significação possível¹⁹. No artigo, *Cultivo e vivência (erlebnis): premissas à construção da tarefa de “tornar-se o que se é” em Nietzsche*, lemos:

Todos esses aforismos do livro IV aludem, repetidamente, à ideia de cultivo e, com ela, o pressuposto de alguém “experimentado” ou “escaldado” que *pode* se converter em seu contrário, que pode vestir a roupa pessimista, ou romântica, ou moralista, mas igualmente pode trocá-las inúmeras vezes, e sempre com “boa consciência”, ou seja, sem “má consciência” ou culpa.²⁰

Outros aforismos, tais como, *Contra os caluniadores da natureza*, *Hábitos breves*, *A história de cada dia* e *Viva a Física*, todos do livro IV ao somarem-se ilustram parte da direção de nossa reflexão em relação à questão dos hábitos e suas possíveis desenvolturas, bem como as possíveis transfigurações e “transformações das velhas formas de viver”²¹. Em *Contra os caluniadores da natureza*, Nietzsche se refere a uma espécie de injustiça de tais caluniadores para com nossa natureza, para com toda natureza, na medida em que algo se volta a depreciar pendores e impulsos humanos como maus²². Neste aforismo Nietzsche sinaliza um sintoma, uma tendência que funciona negando e condenando, logo, retraindo a possibilidade de compreensão e conhecimento acerca das forças que constituem uma vida, um corpo e seu campo afetivo. A matriz dessa calúnia desprivilegia e com certo desdém cria distâncias da própria materialidade do corpo, dos instintos e principalmente de seus valores associados.

Nietzsche concebia sua filosofia também como uma investigação sobre os conceitos, como se consolidaram (qual carga afetiva-valorativa) pois a realidade, as experiências e vivências são significadas e muitas vezes reduzidas a partir de antecipações avaliativas, esquemas prévios que se manifestam interpretando e julgando, como no caso da compreensão recorrente de que os instintos são maus, de que o corpo é o território do nefasto, além da compreensão de que a animalidade humana é o problema da humanidade, como no caso dos desprezadores do corpo e dos transmudanos. Em *Viva a Física*,

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano I*, cap. I, § 6.

²⁰ VIESENTEINER, J. L. *Cultivo e vivência (Erlebnis): premissas à construção da tarefa de “tornar-se o que se é” em Nietzsche*. *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 17, 2/2010, pp.203-227.

²¹ Referência à música de Gilberto Gil, *Tempo Rei*.

²² NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*, § 294.

aforismo 335 do livro IV de GC, Nietzsche diz que os julgamentos têm pré-história nos impulsos, nas inclinações, aversões, experiências e in experiências²³ e que é preciso meditar sobre, pois aquilo que se entende e que foi designado por certo é muitas vezes apenas cegamente acolhido, desde a infância. Tomar as rédeas da própria vida e depurar opiniões e valorações petrificadas para que seja possível a criação e experimentação da vida, desde outras perspectivas.

O propósito desse texto é a dimensão afirmativa de que *a prática do pensamento*, e aqui considerando a dimensão da reflexão e investigação filosófica, mobiliza camadas sutis da percepção e vice versa, corroborando para que possamos entender e alterar as condições de existência ao revirar as matrizes consolidadas dos valores e hábitos que constituem códigos morais de sociedades, além de operar como reagente ao tocá-los, bem como provocando hábitos cotidianos e automatismos (respostas congeladas) de nosso tempo atual, como por exemplo, a dispersão incômoda que acomete muitas pessoas, a falta de conexão e presença nas experiências e vivências interpessoais e mesmo de relação com os biomas, com os alimentos, devido ao uso de telas e a vida excessivamente virtualizada, além de questões outras sobre a lógica predadora do capitalismo, que vai em direção ao desejo, com fins de captura-lo – é preciso revolver os solos do pensamento, da percepção e dos hábitos.

Dentro deste contexto, o método psicológico-genealógico²⁴ atua como estratégia investigativa propositiva, pois é realizadora de perguntas; o método mobilizado como recurso no exercício de si, interrogando os hábitos transmitidos e oferecendo plasticidade ao pensamento. “Minar a confiança” e perguntar o que manifesta e oculta um conceito, um hábito, um sentimento. A ênfase ao caráter investigativo deste trabalho sublinha a curiosidade e não a desconfiança enfática²⁵ que se atreve em desmedida em relação a outro, ainda que a vivência de hábitos e costumes se dê na vida cotidiana, na interação com pessoas. Não se trata apenas de realizar uma investigação²⁶ sobre os códigos morais, mas também de evocar o instinto de jogo²⁷; o abissal, a pausa. Há uma linha

²³ NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, § 335.

²⁴ Oriundo das reflexões e desenvoltura investigativa de Humano, demasiado humano I e Genealogia da Moral.

²⁵ NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, § 226.

²⁶ É preciso distinguir a investigação propositiva daquele que cultiva a si mesmo do espírito de correção, ainda consanguíneo do ressentimento e conseqüentemente da má consciência cristã, que rastreia e culpa.

²⁷ “Não uma soma de injustiças a serem expiadas [...], não a *hybris*, mas o jogo, a inocência”. DELEUZE, G. *Nietzsche e a Filosofia*, p.20.

aparentemente tênue, mas abissal entre perscrutar, dar escuta às vivências, e tornar-se um perfeccionista das experiências. O risco, no segundo caso, está justamente no abandono do instante; estar apartado e analisador na experiência presente – apenas um avaliador –, logo, esse modo de proceder não é aquela escuta do Zaratustra, do criador. A atividade perscrutativa é no plano das experiências: “ter o coração nas vivências”²⁸, ter ouvidos animados. A pausa dá espaço para o riso e para que o tal “demônio que aparece furtivamente” traga “o maior dos pesos”²⁹ e talvez esse seja o “segundo tempo do jogo”³⁰, parte do caminho do criador, que Nietzsche descreve com leveza e seriedade no discurso do Zaratustra:

Ó solitário, tu percorres o caminho para ti mesmo! E teu caminho passa diante de ti mesmo e dos teus sete demônios.
Herege serás para ti mesmo, e feiticeira, vidente, tolo, ímpio e malvado.
Tens de querer queimar em tua própria chama: como te renovarias, se antes não te tornasses cinzas?³¹

Dimensão não de apologia ao sofrimento, mas de evidenciação da fatalidade de muitos e ao querer ver tais marcas e traços poder revertê-los, desgarrar-se e se montar outros. Aqui é importante considerarmos que a nuance é, novamente, uma das chaves oportunas que Nietzsche mobiliza em seus escritos, como anteriormente mencionamos; transitar por perspectivas, muitas vezes minuciosas – o que caracteriza o perspectivismo nietzschiano, que não se quer como uma relativização, mas sim como uma espécie de transbordamento dos sentidos desde a multiplicação de pontos, como um refinamento, aguçamento que não se precipita, mas que tem gosto pela experimentação.

Interrogar hábitos adquiridos

Em todos os seus escritos, Nietzsche está implicado em desmascarar àqueles que depreciaram a vida e os instintos. Depreciar a própria natureza dos instintos como maus gerou um desentendimento sobre o corpo e sobre os processos de incorporação. Tudo que, por exemplo, diz respeito ao mistério da sexualidade, o “cristianismo, com seu ressentimento *contra* a vida, fez da sexualidade algo impuro”³². Esse tipo de juízo

²⁸ NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral, prólogo 1, p.7.

²⁹ NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, § 341.

³⁰ DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. O trágico, § 10 Existência e inocência, p.18.

³¹ NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra, p. 62.

³² NIETZSCHE, F. Crepúsculo dos ídolos, cap. *O que devo aos antigos*, § 4.

realizado ostensivamente tornou-se hábito e se espalhou por todos os cantos da terra, invadiu quase todas as casas e famílias³³ – malogrando o corpo e conseqüentemente toda uma gestualidade de movimentos e expressões.

Assim, questionar, interrogar os hábitos e costumes adquiridos é um empreendimento que não se pode renunciar. Minar o excesso de confiança nos preceitos religiosos, minar a confiança nas normativas morais de rebanho é uma tarefa importante para Nietzsche: “começar a reaprender”, já que nossos modos de sentir e pensar expressam desenvolturas que recebemos e assimilamos. As percepções mesmas são marcadas pelos paradigmas morais, e daí a compreensão de que o próprio sentir figura como um complexo mais amplo, em que mesmo as sensações são orientadas por um conjunto de forças, um sistema simbólico, que muita ignorância foi encarnada e conseqüentemente, a desenvoltura da pessoa, comprometida. Reaprender através do corpo? Como se faz reaprender? Muito pela experiência do corpo para a filosofia de Nietzsche. Ao se referir às “pequenas coisas”³⁴, por exemplo, em *Ecce Homo*, ou seja, alimentação, clima, distração, essas são acima de tudo experimentação com todo corpo, ainda que, ao nos depararmos com tais considerações, essas sejam experiências do pensamento (realizadas via interpretação e elaborações através da palavra, de deslocamentos perspectivistas) a filosofia de Nietzsche opera como um convite que mobiliza esferas práticas, camadas sutis para movimento e vive na esfera viva da vida cotidiana, deseja o experimentador³⁵, não se quer apenas como artifício discursivo, mas como silêncio e sedução ao movimento e a outros pensamentos através do corpo, dos finos sentidos, dos pés³⁶, da pele – é uma provocação.

Quando Nietzsche no aforismo 21 de *Gaia Ciência* diz que certas virtudes consagradas e hábitos considerados virtuosos, como a diligência, a obediência, a castidade e a piedade são geralmente prejudiciais aqueles que a possuem, evidencia que todas essas são demandas de um grupo (de um “tu deves”), de uma sociedade e dos

³³ O livro *Lavoura Arcaica* de Raduan Nassar expressa através de descrições de imagens (cenas), a figura, por exemplo, do pai, moralista e de todos os hábitos e costumes dominadores.

³⁴ NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*, cap. Por que sou tão inteligente, 10, p. 47.

³⁵ Deleuze em *a Lógica do Sentido*, capítulo das Singularidades (pg. 111) diz que Nietzsche quase foi tragado pela profundidade de suas reflexões, por explorar o fundo, discernir nele mil vozes, de fazer falar nele todas estas vozes – essa passagem me faz pensar sobre a tarefa filosófica de Nietzsche e a filosofia como experiência e prática do pensamento.

³⁶ Não escrevo somente com a mão:/ O pé também dá sua contribuição. / Firme, livre e valente ele vai/ Pelos campos e pela página. (NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência, Brincadeira, Astúcia e Vingança*, 52, *Escrevendo com o pé*).

valores que consagraram, ou seja, “é a natureza de instrumento que é louvada nas virtudes”. Todos esses valores se inscreveram no corpo, coibindo gestualidades ou mesmo movimentos considerados antiquados em relação à bela forma, conseqüentemente o ímpeto de extravasamento fica retido, o espalhamento se constringe, arrefece. Outro aspecto importante sobre a natureza de instrumento ser considerada útil na medida em que o instinto de rebanho prevalece nas sociedades, Nietzsche escreve:

[...] é ainda muito conveniente, para cada indivíduo, fazer com que seu caráter e sua ocupação sejam tidos por imutáveis — mesmo que no fundo não o sejam. “Nele se pode confiar, ele continua o mesmo”: — em todas as situações perigosas da sociedade, este é o louvor de maior significado. A sociedade sente, com satisfação, que tem na virtude desse, na ambição daquele, na reflexão e no fervor daquele outro um instrumento confiável e sempre disposto — ela presta o máximo de honras a essa natureza de instrumento, essa fidelidade a si mesmo, essa invariabilidade nas opiniões, nas aspirações e até nos defeitos. Uma tal avaliação, que em toda parte floresce e floresceu juntamente com a moralidade dos costumes, educa o “caráter” e difama toda mudança, toda reaprendizagem e transformação de si. Por maior que seja, de resto, a vantagem desse modo de pensar, para o conhecimento ele é a mais nociva espécie de julgamento geral: pois aí é condenada e difamada precisamente a disposição que tem o homem do conhecimento para, de maneira intrépida, declarar-se a qualquer momento contra a sua opinião prévia e ser desconfiado em relação a tudo o que em nós quer se tornar sólido. A atitude do homem do conhecimento, ao contradizer a “reputação sólida”, é vista como desonrosa, ao passo que a petrificação das opiniões tem o monopólio das honras: — sob o sortilégio de tais valores temos que viver ainda hoje! É difícil viver, quando se sente o juízo de muitos milênios contra si e em volta de si! É provável que o conhecimento fosse tomado de má consciência por muitos milênios, e que tenha havido muito autodesprezo e oculta miséria na história dos grandes espíritos.³⁷

Em *Aurora*, Nietzsche diz que um dos grandes problemas da moralidade é a indiscutibilidade do costume, e é justamente isso que torna estúpido, pois não é possível que novos e melhores costumes se instaurem³⁸.

Vemos no aforismo § 295 de GC, Nietzsche se referir, no plano pessoal, ao gosto que tem pelos hábitos breves e que sua natureza é bastante predisposta a eles, em seguida diz que os hábitos duradouros não lhe agradam, diz que os odeia, pois é como “se um tirano se avizinhasse”. Na sequência, quase surpreende ao dizer que seria insuportável uma vida sem hábitos e que o tempo todo demandasse improvisação (GC, § 295). Não surpreende, pois o próprio movimento investigativo, a auto-observação, a dimensão da experimentação e a criação de novos desenvolvimentos também demanda repetição e retorno.

³⁷ NIETZSCHE, F. Gaia Ciência, § 296

³⁸ NIETZSCHE, F. Aurora, § 19

No aforismo § 462 de *Aurora*, Nietzsche comenta sobre a importância de dar atenção aos hábitos mínimos, e realiza um exemplo, dizendo:

a pessoa que quer curar sua alma deve pensar na mudança dos hábitos mínimos. Há quem fale dez vezes ao dia uma palavra fria e ruim para aqueles em volta, pouco refletindo sobre isso, particularmente sobre o fato de que após alguns anos terá criado uma *lei* do hábito que o *obriga* a dez vezes ao dia aborrecer as pessoas em volta. Mas também pode habituar-se a beneficiá-las dez vezes! —

A história do dia a dia também solidifica valores, afetos são cerceados diariamente quando “perguntas” e mesmo outras gestualidades não mais se manifestam. Mas, ainda que em silêncio, e a quietude é necessária, a suspeita em relação ao valor atribuído a certos hábitos e costumes “convém a um espírito positivo” que pode “substituir o improvável pelo mais provável.”³⁹

Filosofia e cultivo de si: novos hábitos

Uma das características dos escritos intermediários à serviço do projeto filosófico de Nietzsche é a busca de novos modos de sabedoria filosófica e existencial, em que a paixão pelo conhecimento é tanto um trabalho crítico em relação ao próprio fazer filosófico, em que o filósofo se volta contra ficções, ídolos e padrões normativos vigentes no campo do conhecimento e dos valores, assim como como uma reflexão que se quer na dimensão da vida cotidiana em que a pessoa observa tais aspectos no registro de sua própria existência. Querer conhecer não como um dever, mas como uma satisfação que oportuniza romper com certos padrões. Essa dimensão descritiva, investigativa e crítica da filosofia de Nietzsche se estabelece de modo mais vigoroso e visível, mas não sem emitir e versar novas perspectivas em que a paixão pelo conhecimento se manifesta e se realiza com desenvolturas mais sutis e alegres.

No livro *Nietzsche's search for philosophy – On the middle writings*, Ansell-Pearson, no capítulo dedicado a *Gaia Ciência*, intitulado “A alegria filosófica de *Gaia Ciência*” diz que um de seus objetivos neste capítulo é dar atenção a tarefa que Nietzsche realiza neste livro ao cultivar a alegria filosófica, além de dar atenção aos sentidos dessa alegria, admitindo que ela esconde muitas profundidades, mas que evidencia um espírito aventureiro e destemido. E considera sobre o uso da palavra gay:

³⁹ NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral, prólogo 4, p.10.

The utilization of the word ‘gay’ is a reference to the desire to live in defiance of morality, that is, not to accept and conform to existing conceptions and customs regarding how one is expected to live and love.⁴⁰

A utilização da palavra ‘gay’ é uma referência ao desejo de viver desafiando a moralidade, ou seja, não aceitar e se conformar com as concepções e costumes existentes sobre como se espera que alguém viva e ame. E se a vida não é apenas excogitação da moral, é preciso também compreender os limites de toda vontade de desvendar, questionar e mesmo dominar as coisas do mundo, para que seja possível a própria afirmação da existência. Tais inflexões não são opositivas, evidenciam umas das tarefas da filosofia, “carregar o martelo”, reordenar valores, e principalmente criar e se tornar leve, flexível.

Ter espírito filosófico – Habitualmente nos empenhamos em alcançar, ante todas as situações e acontecimentos da vida, *uma* atitude mental, *uma* maneira de ver as coisas – sobretudo a isto se chama ter espírito filosófico. Para enriquecer o conhecimento, no entanto, pode ser de mais valor não se uniformizar desse modo, mas escutar a voz suave das diferentes situações da vida; elas trazem consigo suas próprias maneiras de ver. Assim participamos atentamente da vida e da natureza de muitos, não tratando a nós mesmos como um indivíduo fixo, constante, único.⁴¹

Sendo assim, a filosofia como prática de interrogação reflexiva acerca dos hábitos adquiridos manifesta-se como uma espécie de generosidade para com a vida e aquilo que de mais potente pode ser dela sorvida, movimentar-se em prol de desobstruir os engessamentos adquiridos e entender aquilo que constitui os meandros dos valores, hábitos e costumes, fazendo possível o florescimento de modos filosóficos de existência.

⁴⁰ ANSELL-PERSON, K. Nietzsche’s Search for Philosophy: On the Middle Writings. Bloomsbury Publishing Plc, 2018, p. 119.

⁴¹ HHI, 618.

Referência bibliográfica

- ANSELL- PERSON, K. *Nietzsche's Search for Philosophy: On the Middle Writings*. 1. ed. New York, Bloomsbury Academic, 2018.
- DELEUZE, G. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Ed. Rio, 1976.
- EMERSON, W. *Ensaio: primeira série*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 1994.
- DELEUZE, G. *A Lógica do Sentido*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2011.
- NASSAR, R. *Lavoura Arcaica*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Aurora*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2008.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2012
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2010.
- NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano I*. São Paulo: Ed. Companhia de Bolso, 2015.
- VIESENTEINER, J. L. *Cultivo e vivência (Erlebnis): premissas à construção da tarefa de "tornar-se o que se é" em Nietzsche*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 17, 2/2010, pp.203-227.
- WOTLING, P. *Nietzsche e o problema da civilização*. São Paulo: Barcarolla, 2013.

NOTAS SOBRE O PENSAMENTO COMPLEXO EM EDGAR MORIN

Thiago Salvio¹

Resumo: A partir da leitura sobre os temas destacados a seguir, da filosofia de Edgar Morin, temos aqui em vista, o intuito de delinear concisamente, os aspectos elementares desta malha conceitual e seu fio condutor. Destarte, apresentar-se-á como critério de relevância conceitos como: complexidade, propriedades emergentes e auto-organização, simultaneamente, ressaltando a maneira como se articulam na exposição do pensamento complexo e sua correlação com a abordagem interdisciplinar. Por conseguinte, pautaremos os princípios fundamentais, ou operadores que consubstanciam a teoria do pensamento complexo.

Palavras-chave: Edgar Morin; Pensamento complexo; Complexidade; Interdisciplinaridade.

Introdução

O pensamento complexo é animado por uma tensão permanente entre a aspiração a um saber não fragmentado, não compartimentado, não redutor, e o reconhecimento do inacabado e da *incompletude* de qualquer conhecimento. Nesse sentido, qualquer conhecimento opera por seleção de dados significativos e rejeição de dados não significativos: separa (distingue ou disjunta) e une (associa, identifica); hierarquiza (o principal, o secundário) e centraliza (em função de um núcleo de noções-chaves); estas operações, que se utilizam da lógica, são de fato comandado por princípios “supralógicos” de organização do pensamento ou *paradigmas*, princípios ocultos que governam nossa visão das coisas e do mundo sem que tenhamos consciência disso.

A visão simplificadora é incapaz de conceber a conjunção do uno e do múltiplo, ou ele unifica abstratamente ao anular a diversidade, ou, ao contrário, justapõe a diversidade sem conceber a unidade. A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a

¹ Doutorando pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da UFABC.

complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico².

Entrementes, de alguma forma, toda realidade conhecida, desde o átomo até a galáxia, passando pela molécula, a célula, o organismo e a sociedade, pode ser concebida cada qual como um sistema interconexo, vale dizer, uma associação combinatória de elementos diferentes. A realidade está, desde então tanto no elo quanto na distinção entre o sistema aberto e seu meio ambiente. Este elo é absolutamente crucial, seja no plano epistemológico, metodológico, teórico, empírico. Logicamente, o sistema só pode ser compreendido se nele incluímos o meio ambiente, que lhe é ao mesmo tempo íntimo e estranho e o integra sendo ao mesmo tempo exterior a ele.

Em *Ciência com Consciência*, Morin chama atenção ao débito que tem para com a cibernética, pois fora a pioneira em idealizar, no sentido positivo do termo, uma metodologia que compreendesse, analogamente, a comunicação entre sistemas de esferas diferentes, máquinas, seres vivos, relações humanas, etc.

A problemática da complexidade permanece marginal. Tanto no pensamento científico como no pensamento epistemológico como no pensamento filosófico. Curiosamente, a complexidade só apareceu numa linha marginal entre o *engineering* e a ciência, na cibernética, a teoria dos sistemas. Como a complexidade só foi tratada marginalmente, ou por autores marginais, como eu próprio, ela suscita necessariamente mal-entendidos fundamentais³.

Quiçá, tais mal-entendidos, sejam atitudes intelectuais repulsivas a toda e qualquer novidade que não se encaixe no paradigma epistemológico do *status quo*, este seria um possível lado da moeda. O mal-entendido consiste em conceber a complexidade como receita, como resposta, em vez de a considerar como desafio e como incitamento para pensar diferentemente. Acredita-se que a complexidade deve ser um substituto eficaz da simplificação, que vai permitir programar e esclarecer ou concebe-se a complexidade como inimiga da ordem e da clareza.

² MORIN, E. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. – Porto Alegre : Sulina, 2007.

³ MORIN, Edgar. *Ciência com Consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Ed. revista e modificada pelo autor - 8 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p.138.

Por outro lado, o pensamento complexo evoca algumas dificuldades notórias, isto, devido ao grau de abstração exigido para conceber as interconexões do microcosmo e macrocosmo. Certa vez, o poeta brasileiro Ferreira Gullar, durante uma entrevista alegou: “Nós não temos a capacidade para entender a complexidade do mundo”. Sejam-nos permitido concordar parcialmente com esta afirmação, pois se o todo está contido nas partes, e na parte está contido o todo, em um vislumbre, até parece que a realidade nos escapa, todavia, o processo do conhecimento é devir, não se esgota no particular, mas na apreensão holística em atuação constante. Portanto, mesmo se o indivíduo jamais consiga compreender absolutamente a gama dos conhecimentos produzidos pela espécie humana, este – lançando mãos em um conceito da semiótica de Peirce – equivale a um *interpretant* e não perde sua importância particular.

O mundo admite uma multiplicidade de manifestações fenomênicas, se a maneira unilateral de pensar predominante encontra-se incompleta e, de certo modo faz apologia a fragmentação do saber, não devemos descartar o que temos, como reza o adágio: “jogar a criança com a água do banho” em prol de abordagens reducionistas. Devemos ter paciência e dar tempo ao tempo, até que possamos desenvolver nossas potencialidades suficientemente, a ponto de lidarmos seguramente com a miríade de problemas que surgem, deixando a diferença que possa emergir, complementar.

A ambição da complexidade é relatar articulações que são destruídas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De fato, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões. A complexidade é uma palavra-problema e não uma palavra solução.⁴

A proposta de interdisciplinaridade

O pensamento complexo almeja dar conta das articulações entre os diversos campos disciplinares, portanto, que são desmembrados pelo pensamento disjuntivo, característica do pensamento simplificador, pois, o pensamento mutilador conduz necessariamente ações mutiladoras.

⁴ *Op. Cit., p.177*

Se tentarmos pensar o fato de que somos seres simultaneamente físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade reside no fato de se tentar conceber a articulação, a identidade e a diferença entre todos estes aspectos, enquanto o pensamento simplificador ou separa estes diferentes aspectos ou os unifica através de uma redução mutiladora.⁵

A ambição da complexidade é relatar articulações que são destruídas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. E, assim, propor uma abordagem interdisciplinar.

Tomemos, por exemplo, o estudo do homem, do ser humano com seu lado *psicológico*, cultural, espiritual, e seu lado *biológico*, natural, cerebral. Essas duas vertentes são radicalmente separadas; é preciso ir a duas faculdades diferentes se quiser estudá-las. Ou então o homem cultural está reduzido ao homem biológico e se procurará compreender o ser humano por meio do maço e as sociedades humanas pelas das formigas. É uma mutilação, pois somos inexoravelmente, inseparavelmente, ambos os aspectos. E, no meu entender, uma criança pode muito bem compreender que quando ela come, cumpre não somente um ato biológico, como também um ato cultural: que essa alimentação foi escolhida em razão de normas que lhe deram sua família, sua religião. A criança está apta a compreender essa complexidade do real, ao passo que o adulto frequentemente, formado pelo ensino acadêmico, não consegue mais.⁶

De fato, a aspiração do pensamento complexo tende para o conhecimento multidimensional. Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões. Todavia, Morin nos chama atenção para um grave problema da nossa era técnico-científica, calcada na produtividade industrial, *hyperespecializada*, anunciada em '*Notas para um Emílio contemporâneo*', aludindo a obra do filósofo genebrino J. J. Rousseau, romance pedagógico onde propunha criticar a educação tradicional de sua época.

Nós é que produzimos modos de separação e lhes ensinamos a constituir entidades separadas. As crianças aprendem em meio a categorias isolantes: a história, a geografia, a química, a física, sem aprender, ao mesmo tempo, que a história se situa sempre em espaços geográficos e que cada paisagem geográfica é o fruto de uma história terrestre;

⁵ *Idem*, 2003. p. 138.

⁶ MORIN, E. *Notas para um Emílio contemporâneo*. Fonte: PENA-VEJA, Alfredo, ALMEIDA, Cleide R. S., PETRAGLIA, Izabel. Edgar Morin. Ética, Cultura e Educação. São Paulo, Cortez, 2001. p. 149-156.

sem aprender que a química e a microfísica têm o mesmo objeto, mas em escalas diferentes. Nós ensinamos as crianças a conhecer os objetos isolando-os, ao passo que é preciso também reintegrá-los a seu ambiente para conhecê-los e que um ser vivo pode ser conhecido somente em sua relação com seu meio, de onde extrai energia e organização.

Esquecem-se os vínculos entre todos os fenômenos e isso se torna desastroso no âmbito das ciências humanas; a economia é considerada como distinta da psicologia, da história, da sociologia, enquanto a psicologia e o desejo humano impregnam todos os fenômenos econômicos: e a economia, por sua vez, influencia a psicologia por meio da publicidade.

Cabe acrescentar que, a serviço dos interesses capitalistas, pautados na superfaturação de lucro, em detrimento da fruição de todo material transformado, produzido pelas classes trabalhadoras, portanto, aquém da segregação entre as classes, a sociedade permanece em estado constante de fragmentação. Tais fatores refletem por sua vez, no atual modo de distribuição social dos bens, assim como na educação governamental disciplinadora dos corpos perpetua uma estrutura de poder hierárquica de cima para baixo, subjuga coercitivamente através de dispositivos de uniformização, nas mais diversas esferas da biopolítica.

Operadores ou princípios do pensamento complexo

Podemos sublinhar sete operadores cognitivos ou princípios do pensamento complexo, eles são complementares e interdependentes, de acordo com Morin:⁷

1. *O princípio sistêmico ou organizacional*, que une o conhecimento das partes com o conhecimento do todo. A ideia sistêmica, que se opõe à ideia reducionista, é a de que “o todo é mais do que soma das partes”. Acrescentamos que o todo é igualmente menos que a soma das partes, cujas qualidades são inibidas pela organização do conjunto.
2. *O princípio hologramático* põe em evidência esse aparente paradoxo dos sistemas complexos nos quais a parte não somente está no todo, como o todo está inscrito na parte. Assim, cada célula é uma parte de um todo – o organismo global – mas

⁷ MORIN, E. KERN, B. *Terra-Pátria*. Traduzido do francês por Paulo Azevedo Neves da Silva. – Porto Alegre : Sulina, 2003.

próprio todo está na parte: a totalidade do patrimônio genético está presente em cada célula individual; a sociedade está presente em cada indivíduo no que diz respeito ao todo através da sua linguagem, da sua cultura e de suas normas.

3. *O princípio do ciclo retroativo*, introduzido por Norbert Wiener, permite o conhecimento dos processos auto reguladores. Ele rompe com o princípio de causalidade linear: a causa age sobre o efeito, e o efeito sobre a causa, como um sistema de aquecimento no qual o termostato regula o funcionamento da caldeira. O ciclo de retroação (ou *feedback*) permite, sob sua forma negativa, reduzir o erro e, assim, estabilizar um sistema. Sob sua forma positiva, o *feedback* é um mecanismo amplificador como, por exemplo, a situação de chegada aos extremos em um conflito: a violência de um protagonista conduz a uma reação ainda mais violenta. Retroações são verificáveis, por exemplo, nas esferas políticas, econômicas e sociais.
4. *O princípio de ciclo recorrente* supera a noção de regulação pela de autoprodução e pela de auto-organização. Trata-se de um ciclo gerador no qual os produtos e as consequências são, eles próprios, produtores e originadores daquilo que produzem. Assim, nós, indivíduos somos os produtores de um sistema de reprodução nascido em priscas eras, contudo, esse sistema somente pode se reproduzir se nós próprios nos tornarmos produtores, nos acasalando. Os indivíduos humanos produzem a humanidade de dentro e por meio de suas interações, mas a sociedade emergindo, produz a humanidade desses indivíduos, fornecendo-lhes a linguagem e a cultura.
5. *O princípio de autoecoorganização (autonomia/dependência)*: os seres vivos são seres *auto-organizadores* que se autoproduzem sem cessar e por isso gastam a energia para salvaguardar sua autonomia. Como eles tem necessidade de retirar a energia, a informação e a organização de seu ambiente, sua autonomia é inseparável dessa dependência e, portanto, é necessário concebê-los como sendo *auto-eco-organizadores*. O princípio da *autoecoorganização* vale, evidentemente, de maneira específica para os humanos, que desenvolvem sua autonomia dependentes da sua cultura, e para as sociedades que dependem de um ambiente geológico. Um aspecto-chave da *autoecoorganização ativa* é que se renova permanentemente a partir da morte de suas células, conforme a fórmula de

Heráclito, “viver de morte, morrer de vida”, e que as duas ideias antagônicas (da morte e da vida) são complementares ao mesmo tempo em que permanecem contraditórias.

6. *O princípio dialógico* acaba, justamente, de ser ilustrado pela fórmula heraclitiana. Ela une dois princípios ou noções em face de se excluírem um ao outro, mas que são indissociáveis em uma mesma realidade.

Portanto, devemos conceber uma dialógica ordem/desordem/organização desde o surgimento do universo: a partir de uma agitação calorífica (de ordem) na qual certas condições (encontros ao acaso) dos princípios de ordem vão permitir a constituição de núcleos, de átomos, de galáxias e de estrelas. Reencontramos, ainda, essa dialógica desde o surgimento da vida, nos encontramos entre macromoléculas no seio de uma espécie de ciclo autoprodutor que termina tornando-os uma auto-organização ativa. Sob as mais diversas formas, a dialógica entre a ordem, a desordem e a organização, por via de inúmeras *inter-retroações*, está constantemente em ação nos mundos físico, biológico e humano.

7. *O princípio de reintrodução do conhecido em todo conhecimento*. Esse princípio realiza a restauração do tema e revela o problema cognitivo central: da percepção à teoria científica, todo conhecimento é uma reconstrução/tradução por um espírito/inteligência em uma cultura e em um tempo determinados. Quando consideramos a espécie ou a sociedade, o indivíduo desaparece, quando consideramos o indivíduo, a espécie e a sociedade desaparecem. O pensamento complexo aceita *dialogicamente* os dois termos, que tendem a se excluir um ao outro.

Tais são os fundamentos que norteiam os processos cognitivos do pensamento complexo. Segundo Morin, este pensamento não “se trata de um pensamento que exclui a certeza pela incerteza, que exclui a separação pela inseparabilidade, que exclui a lógica para permitir todas as transgressões”.

Implicações do pensamento complexo

Como vimos acima o princípio *hologramático* caracteriza os sistemas complexos, não somente cada parte está no todo como o todo está também em cada parte: o indivíduo, na

sociedade, mas também a sociedade enquanto todo, no indivíduo. Desde a infância aprendemos a linguagem, a cultura, que se introduzem, na qualidade de todo, em cada um de nós e nos permitem que nos tornemos nós mesmos. O pensamento sistêmico é uma chave de compreensão, permeado por este princípio e, está fundamentado no conhecimento complexo da palavra “sistema”. Portanto, a virtude sistêmica é:

- a) Ter posto no centro da teoria, com a noção de sistema, não uma unidade elementar discreta, mas uma unidade complexa, um “todo” que não se reduz à “soma” de suas partes construtivas;
- b) Não ter concebido a noção de sistema como uma noção “real”, nem como uma noção puramente formal, mas como uma noção ambígua ou fantástica;
- c) Situar-se a um nível *transdisciplinar*, que permite ao mesmo tempo conceber a unidade da ciência e a diferenciação das ciências, não apenas segundo a natureza material de seu objeto, mas também segundo os tipos e as complexidades dos fenômenos de associação/organização”⁸. Virtude esta que se estende amplamente em todo conhecimento.

Um sistema não é somente constituído de partes. Ele tem qualidades, propriedades ditas *emergentes*, que não existem nas partes isoladas: em outras palavras, o todo é mais do que a soma das partes. Porém, *algumas qualidades ou propriedades das partes são, com frequência, também inibidas pelo todo: portanto, vale também menos do que a soma das partes*. Há sempre, e em todo sistema, e mesmo nos que suscitam emergências, coerções sobre as partes, que impõem restrições e servidões. Estas imposições, restrições, fazem-no perder ou inibem qualidades ou propriedades:

Toda associação implica imposições: imposições exercidas pelas partes independentes umas sobre as outras, imposições das partes sobre o todo, imposições do todo sobre as partes. Mas enquanto as imposições das partes sobre o todo estão ligadas em primeiro lugar às características materiais das partes, as imposições do todo sobre as partes são em primeiro lugar organização. Uma ligação química determina as imposições sobre cada elemento unido, e, por exemplo, a aquisição da qualidade sólida pela ligação de suas moléculas gasosas é compensada evidentemente pela perda da qualidade gasosa. Mas estes exemplos físico-químicos são pouco sérios e pouco convincentes. *É, com efeito, no momento em que a organização cria e desenvolve regulações ativas, controles e especializações internas*, ou seja, é a partir das primeiras organizações vivas – as células

⁸ *Ibidem*, p.20.

– até as organizações antropossociais, que se manifestam tanto o princípio de emergência quanto o princípio de imposição⁹

As qualidades emergentes aparecem apenas quando o sistema se constitui. Um ser vivo, por exemplo, é feito de macromoléculas agrupadas, mas o todo tem propriedades, tais como a possibilidades de se movimentar. No entanto, por sua vez, essas qualidades emergentes retroagem em cada parte: seres sociais, nós somos parte de uma sociedade, mas esta pôde se constituir somente por meio das interações entre esses indivíduos que somos nós. Dessas interações nasceram qualidades emergentes, a cultura, a educação, que fazem de nós verdadeiros indivíduos humanos. Essas qualidades emergentes são observadas, portanto, também no nível os indivíduos e das partes.

As imposições que inibem enzimas, genes, inclusive células, não diminuem uma liberdade inexistente neste nível, a liberdade só emergindo em um nível de complexidade individual em que há possibilidade de escolha; elas inibem qualidades, possibilidades de ação ou de expressão. As imposições só podem ser destrutivas de liberdade, quer dizer, só podem se tornar opressivas, no nível de indivíduos dispoendo de possibilidades de escolha, de decisão e de desenvolvimento complexo. Assim, o problema das imposições se coloca ao mesmo tempo de maneira ambivalente e trágica no plano das sociedades, e singularmente no das sociedades humanas¹⁰.

A *emergência e o princípio hologramático* são dois princípios capitais para compreender a nós mesmos em relação com nosso ambiente. É certamente a cultura que permite o desenvolvimento das potencialidades do espírito humano. É certamente a sociedade que constitui um todo solidário protegendo os indivíduos que respeitam suas regras. Mas é também a sociedade que impõe suas coerções e repressões sobre todas as atividades, desde as sexuais até as intelectuais. Enfim, e, sobretudo nas sociedades históricas, a dominação hierárquica e a especialização do trabalho, as opressões e escravidões inibem e proíbem as potencialidades criadoras dos que as suportam.

Para concluirmos essas notas sobre o pensamento complexo, no emblemático livro, *Terra-Pátria*, reflexões gerais acerca do planeta da política humanidade, Edgar Morin e Anne Brigitte Kern, enfatizam o seguinte:

A política não tem soberania sobre a sociedade e sobre a natureza; ela se desenvolve de maneira autônoma/dependente num ecossistema social, ele próprio situado num sistema ecossistema natural, e as consequências de suas ações, que entram imediatamente no jogo

⁹ *Ibidem*, p. 144.

¹⁰ *Ibidem*, p. 145.

das inter-retroações do conjunto social e natural, só obedecem por pouco tempo e raramente à interação ou à vontade de seus atores. Isto é ainda mais verdadeiro na era planetária, na qual a interdependência generalizada faz que ações legais e singulares tenham consequências gerais, longínquas e inesperadas. O princípio da ecologia da ação política deve, portanto, estar presente sem descanso no pensamento antropológico e no pensamento planetário¹¹

Considerações finais

À guisa de considerações finais, podemos considerar da nossa exposição que, o pensamento complexo não pretende, muito menos arroga a ambição de solucionar todos os problemas de natureza ontológica, metodológica e epistemológica instanciados em seus mais diversos níveis, outrossim, aspira problematizá-los numa articulação orgânica, no sentido que os conhecimentos produzidos não se isolem, porém, se complementem, propondo deste modo, dialogar entre si para articular um saber pluralista. Para isso, é necessário abraçar a aspiração de uma drástica mudança, na disposição bem como no hábito da arte reflexiva, de forma crítica, antidogmática, sem que se submeta os saberes ao distanciamento e à “caixas etiquetadas”, como amiúde o viés utilitarista de produção do conhecimento o faz.

Em suma, é preciso fomentar o esforço de uma educação interdisciplinar cada vez mais, em todos os espaços de sociabilidade; como vimos também, o pensamento complexo se preocupa com a finalidade ético-política, portando, tal iniciativa vai de encontro com a democratização das dos diferentes tipos de *episteme*, pois todas elas fazem da rede sistêmica de perspectivas, ou, se quisermos, interpretações do mundo. Vimos o quão abrangente o *princípio hologramático* pode ser, e temos plena liberdade filosófica de adotá-lo ou não, contudo, é de se admirar a aplicabilidade metodológica do mesmo e os resultados frutíferos que pode engendrar. Em última análise, a implicação complexo-sistêmica relaciona-se com a dimensão condicionante e constitutiva de toda prática cognoscitiva, não só restringida ao âmbito teórico-científico, mas se estende ao plano das ações ecossistêmicas, à cidadania planetária e humanista sem perder de vista o padrão que nos liga aos demais seres sensíveis, respeitando-os e colaborando para sua preservação igualmente como aos de nossa espécie, pois são agentes plenos de vida como nós.

¹¹ *Ibidem*, p. 142.

Referências bibliográficas

MENDES, C. (org). *Representação e Complexidade*. Ed. Enrique Larreta – Rio de Janeiro: Garamond, 2003.

MORIN, E. *Ciência com Consciência*. Tradução de Maria D. Alexandre e Maria Alice Sampaio Dória. Ed. revista e modificada pelo autor - 8 Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

_____. *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Eliane Lisboa. – Porto Alegre : Sulina, 2007.

_____. *NOTAS PARA UM EMÍLIO CONTEMPORÂNEO*. Fonte: PENA-VEJA, Alfredo, ALMEIDA, Cleide R. S., PETRAGLIA, Izabel. Edgar Morin. *Ética, Cultura e Educação*. São Paulo, Cortez, 2001. p. 149-156.

_____. *O MÉTODO 1: a natureza da natureza*. / Edgar Morin ; trad. Ilana Heineberg. – Porto Alegre : Sulina, 2008.

MORIN, E. KERN, B. *Terra-Pátria*. Traduzido do francês por Paulo Azevedo Neves da Silva. Porto Alegre : Sulina, 2003.

AS VIRTUDES SÃO SUFICIENTES PARA A FELICIDADE NAS LEIS DE PLATÃO?

Luciana Valesca Fabião Chachá¹

Resumo: Nas *Leis* de Platão, o Ateniense elenca inúmeros bens que o legislador deve propiciar aos cidadãos a fim de eles sejam felizes. Os primeiros são chamados “bens humanos”, como a saúde, o vigor, a beleza e a riqueza moderada e os segundos e mais importantes, os “bens divinos”, como a sabedoria, a temperança, a justiça e a coragem, sendo que a cidade que consegue os bens divinos também adquire os humanos. No entanto, a cidade que só possui os bens humanos fatalmente acabará por perder todos e se arruinar (631 b). Dada essa classificação, uma indagação atormenta aos comentadores, qual seja, a virtude ou excelência é suficiente para a felicidade? Carone, por exemplo, defende o compromisso de Platão para com a tese da suficiência da virtude. No entanto, no presente artigo, pretendo demonstrar, a partir da passagem acima mencionada, que os argumentos apresentados por Carone são insuficientes para uma defesa consistente da tese da suficiência da virtude. Ao contrário, eles revelam que, na ausência dos chamados bens humanos, mesmo em um grau mínimo, ninguém consegue ser feliz, ainda que virtuoso.

Palavras-chave: Platão, Leis, Virtude.

Embora Na *Política*, Aristóteles afirma que as *Leis* são uns dos últimos diálogos de Platão². Esse diálogo apresenta três personagens, todos idosos, a saber, o Ateniense ou Estrangeiro de Atenas, Megilo, da cidade de Esparta e Clínias, cidadão de Creta (*Leis* 624 a3-5). Distintamente de outros diálogos, a cena dramática não é Atenas ou seus arredores, mas Cnossos, especificamente o percurso de peregrinação até a gruta de Zeus, lugar em que o deus olímpico conversava com Minos sobre os *nómoi*³ cretenses (624 a7-b4, 625b1-c2).

¹ Doutoranda em filosofia pelo PPGLM/UFRJ.

² ARISTOTE. *Les Politiques*. Traduction et Présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993, passo 1264b26-28.

³ Na língua grega, o termo *nómos*, em geral traduzido como “lei”, tem um sentido muito mais abrangente do que contemporaneamente. Nos seus primórdios, o termo *nómos* era aplicado tanto para a lei escrita quanto para a norma não escrita (PANGLE, T. *The Laws of Plato. Translated, with notes and an Interpretive Essay*. Chicago: University of Chicago, 1988, n. 1, p.511). Igualmente, *nómos* (singular) ou *nómoi* (plural) podem significar “costume, tradição ou hábito” e, às vezes, até “maneiras e moral” (Ibidem). Ademais, segundo Stalley, a palavra grega *nómos*, em geral, refere-se a qualquer forma de ordem que é aceita ou deve ser aceita por um grupo social. Seu âmbito varia desde normas de etiqueta a práticas religiosas e, pode até ser usada em contraposição aos hábitos humanos em relação aos das bestas. Em geral, a melhor tradução

O exame das leis se inicia com a questão da sua *aitía*⁴(624 a1-2). A investigação pelo princípio explicativo⁵ dos *nómoi* permeia, implícita ou explicitamente, o diálogo, pois somente com a elucidação dessa questão é possível compreender o porquê da existência e da escolha de certas regras e não de outras. É a busca pela *aitía* dos *nómoi* que, de certa forma, define como um conjunto de pessoas pode conviver umas com as outras e viver da melhor forma possível. Não por outro motivo, o Ateniense indaga aos seus interlocutores sobre a *aitía* dos *nómoi*, ou seja, se as regras de convivência em uma sociedade política são explicadas pela convenção humana ou se baseiam em ditames divinos (624 a1-2).

Clínias se adianta a Megilo e responde que é o deus, mais especificamente, Zeus em Creta⁶ e Apolo em Esparta⁷ (624 a3-7). Diante dessa resposta, o Ateniense cita Minos como legislador⁸ de Creta (624 a8-b4). A investigação acerca da *aitía* dos *nómoi* abarca também a indagação sobre a finalidade das instituições estabelecidas pelas normas. Aliás, esse exame pode corroborar ou refutar se as normas de uma certa cidade estão em consonância com a sua *aitía*. Assim, para saber se a finalidade das instituições dóricas está de acordo com a *aitía* de seu *nómos*, isto é, o deus, o Ateniense indaga qual é o fim de certas instituições ordenadas pelo *nómos* dórico, nomeadamente, a sissítia, a ginástica e o armamento (625 c6-8). Clínias responde que os *nómoi* cretenses foram instituídos a fim de preparar os homens para a guerra (625 d9-e2).

não é lei, mas convenção ou costume (STALLEY, R. *An Introduction to Plato's Law*. Indianápolis: Hackett Publishing Company, 1983, p.23). No presente artigo, utilizar-se-á por já está convencionado e é, em português, a tradução do diálogo (*Nómoi, Leis*).

⁴ O termo *aitía* ou *aitios* pode significar “causa” ou princípios explicativos. No caso da *aitía*, em geral, designa-se por meio dessa palavra a “razão pela qual algo é x” ou “a razão pela qual y fez z”, isto é, a *aitía* expõe as justificativas para uma determinada ação ou a explicação para um fato, ato ou evento (CHACHÁ, L. *Os Princípios Explicativos no Timeu de Platão*. Dissertação de Mestrado. Disponível em: <https://ppglm.files.wordpress.com/2019/07/os-principios-explicativos-no-timeu-de-platao83o.pdf>, p.10-16.

⁵ No passo 624 a1-2, a perquirição pela *aitía* implica apontar o princípio explicativo produtor ou ordenador de algo, no caso, das leis, costumes, práticas e hábitos de uma determinada cidade.

⁶ A resposta de Clínias parece explicitar que a legislação cretense foi a fonte de inspiração para a legislação espartana, uma vez que, na hierarquia dos deuses olímpicos, Zeus é mais importante e é pai de Apolo, fonte da legislação espartana.

⁷ Nas passagens 630 d6 e 632d4, o Ateniense atribui a Licurgo os *nómoi* espartanos. Como se sabe, Licurgo, embora devesse ser famoso no mundo antigo, foi um homem e não um deus ou semideus.

⁸ Segundo Gagarin (1986, p.58-61), os legisladores do mundo antigo surgiam em épocas turbulentas com o fim de pacificar a cidade. A grande maioria dos legisladores antigos era estrangeira e nenhum deles era parte da estrutura normal de governo (p. 59-60). Ademais, ainda de acordo com Gagarin (p. 60-61), muitos legisladores forjaram que receberam as leis de divindades e oráculos. GAGARIN, M. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Mais do que isso, na visão de Clínicas⁹, a guerra é “conforme a natureza” e ocorre entre todas as cidades, sendo a paz apenas um nome para a guerra não declarada (625 e). Nesse sentido, o legislador estabeleceu instituições públicas e privadas com vistas à guerra (625 e2- 626 a5). Dito de outro modo, o legislador cretense, por ser sábio, compreendeu esse estado natural das relações entre as cidades e instituiu *nómoi* que treinassem seus cidadãos para a guerra. Aliás, por isso, ele estabeleceu as sissítias e uma hierarquia militar de comandantes e comandados para atuarem como guardas do território mesmo em tempo de suposta paz (625 e9-626a1). Além disso, segundo Clínicas, é necessário ser vitorioso na guerra, pois os derrotados perdem seus bens materiais para os vencedores, além de verem suas instituições e *nómoi* desmoronarem (626 a5-b4).

É possível perceber que a atividade legislativa delineada nas *Leis* é prospectiva e educativa, ou seja, todas as regras, ou a maior parte delas, têm por fim a construção de costumes, hábitos e práticas cujos resultados serão sempre colhidos no futuro. Desse modo, o diálogo não apenas objetiva determinar um código legal a ser seguido por uma determinada população em um determinado território, mas também ou principalmente, forjar um modo de vida, práticas e costumes próprios e comuns a uma determinada população.

Em seguida, através da analogia com a família, o Ateniense tenta refutar essa visão militarista e agonística da cultura dórica e mostrar que o melhor para a cidade é viver em paz e cultivar a amizade entre os membros da comunidade (628 a-c). Como o legislador tem por fim o maior bem para a cidade, seu propósito, ao promulgar os *nómoi*, é estabelecer a paz e a benevolência entre as pessoas e não a guerra (628 c-d).

Isso posto, Clínicas reconhece que há uma crítica ao legislador dórico, uma vez que, ainda segundo o mesmo Clínicas, ele (o legislador) elaborou os *nómoi* com o fim de treinar os homens de sua cidade na coragem a fim de que se sagssem vitoriosos na guerra (628 e2-6). Com o fito de esclarecer o erro do legislador dórico ou da interpretação de Clínicas das leis cretenses, o Ateniense invoca os testemunhos de Tirteu e Teógnis. Ambos os poetas exaltam certas qualidades dos homens nas guerras. Todavia, enquanto Tirteu tece loas aos homens corajosos nas guerras externas, Teógnis enaltece os homens

⁹ Conforme a visão de Oliveira, a concepção de Clínicas acerca da finalidade dos *nómoi* não tem nada de ingênua, mas apresenta uma tradição ancestral que já passou pelo crivo da racionalidade, ou seja, Clínicas já refletiu a respeito da natureza e dos fins dos *nómoi* cretenses. OLIVEIRA, R. *Demiurgia Política. As Relações entre a Razão e a Cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 108.

completamente virtuosos que se destacam na luta contra a sedição (630 a-b). No conflito interno ou *stásis* é necessário não somente a coragem, mas também a justiça, a temperança e a prudência (630 a7-b1), uma vez que a coragem, ou pelo menos a coragem ordinária, os mercenários também o têm e nem por isso são virtuosos, ao contrário, são homens temerários, injustos, violentos e imprudentes¹⁰. Assim, as pessoas devem possuir as quatro virtudes reunidas também chamadas de “justiça perfeita” ou a “confiança nas adversidades” (630 c6). Conforme a ordem argumentativa apresentada pelo Ateniense, apenas pessoas perfeitamente justas, isto é, justas, corajosas, prudentes e temperantes instilam nos outros a confiança nas situações difíceis (630c5). Dessa maneira, o legislador elabora os *nómoi* com vistas a todas as virtudes e não somente a coragem (a quarta em ordem de excelência) (630 d2-9), ou melhor, a uma parte da coragem (a que se relaciona com a resistência contra a dor)¹¹. Mas, então, o que o legislador dórico deveria ter promulgado a fim de receber o epíteto de divino, ou melhor, o que Clíneas deveria ter dito ao ser indagado sobre a finalidade das leis cretenses (631b-d)?

Na visão do Ateniense, as normas cretenses são reputadas excelentes por todos os helenos, pois providenciam todos os bens aos membros da sua comunidade e, por isso, tais pessoas são capazes de atingir a felicidade (631 b). Esses bens são classificados em dois tipos de bens, a saber, os bens humanos e os bens divinos (631 b). Os bens humanos estão associados aos bens divinos de tal maneira que, se a cidade receber os maiores, ela vai adquirir os menores, se não for assim, perde ambos (631b-c). Mas quais são esses bens? No caso dos bens menores ou humanos, a liderança cabe à saúde, a beleza em segundo, em terceiro, o vigor para correr e para realizar os demais movimentos do corpo e em quarto a riqueza que tem um propósito à medida em que é conduzida pela prudência (631c). Já no que concerne aos bens maiores ou divinos, a primazia cabe à prudência (631c). O segundo lugar pertence à temperança “racional” (631 c). Na terceira colocação vem a justiça, considerada como a mistura dos dois bens divinos anteriores com a coragem e na quarta posição está a coragem (631c). A precedência das virtudes frente aos bens humanos é da ordem da natureza e não uma convenção humana, por isso, o legislador na sua tarefa educacional deve visar sempre distribuir os bens do corpo e os bens divinos

¹⁰ Um ponto interessante a ser mencionado concerne à enumeração dos vícios por parte do Ateniense. Cada vício apontado corresponde a cada virtude referida acima, ou seja, audaciosos ou temerários em oposição à virtude da coragem; injustiça é o oposto da justiça; insolentes, licenciosos como opostos da temperança e imprudentes ou insensatos se opõem à virtude da prudência (*Leis* 630b6-7).

¹¹ Na passagem 633 d, o Ateniense define a coragem como uma excelência que se divide entre a luta contra o medo e a dor, de um lado e a luta contra o prazer, o desejo e a adulação ou lisonja, de outro.

aos cidadãos e impingir as virtudes nas suas almas de maneira que eles utilizem de maneira proveitosa os bens humanos (631 d1-5). Dito de outro modo, os chamados bens humanos se fundamentam na posse das virtudes.

Como é possível perceber, os bens divinos estão relacionados às virtudes da alma, isto é, são bens da alma. Já os bens humanos, dada a classificação acima referida, são os bens do corpo (saúde, beleza e vigor ou força do corpo) e os chamados bens externos ao corpo (a riqueza).¹² Mais ainda, a asserção do Ateniense de que os bens humanos dependem dos divinos (631b) implica que os bens humanos só podem ser considerados como bens ou como benéficos para seu possuidor se e somente se essa pessoa (o possuidor) for virtuosa, ou seja, possuir todos os bens divinos. Ora, isso significa que o Ateniense subscreve a tese da necessidade dos bens. Desse modo, como explica Carone¹³, com quem concordamos parcialmente, o Ateniense não afirma que os bens humanos são bens por si mesmos, mas que a virtude é necessária a fim de que tais bens sejam classificados como bens enquanto bens.¹⁴ Em outros termos, a saúde, a beleza, o vigor físico e a riqueza só são efetivamente bens, ou seja, são benéficos ao seu possuidor com a condição de que essa pessoa seja virtuosa, caso contrário esses bens humanos (saúde, beleza, vigor físico e dinheiro) não são bens para o seu possuidor.¹⁵

A Tese da Suficiência da Virtude Para a Felicidade Humana

Como mencionamos na seção anterior, a passagem 631 b prova indubitavelmente que a virtude é necessária para uma vida justa e feliz. Mas seria a virtude suficiente? Na visão de Carone¹⁶, sim, em razão da conjugação da passagem do Livro I (631 b-d) com o Livro II (660 d-e). A passagem do livro II mencionada pela autora versa sobre a educação musical, especificadamente, há a menção de que os dóricos obrigam os poetas a ensinar aos jovens que a pessoa boa, temperante e justa é feliz e abençoada pelos deuses, independentemente de ser grande ou forte, pequena ou fraca e rica ou sem fortuna (660 d11-e5). Ora, essa passagem evidencia que os bens do corpo e os externos são inúteis sem

¹² BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 328-330.

¹³ CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws". *History of Philosophy Quarterly*, v.19, n.4, p. 327-344, 2002, p. 329.

¹⁴ *Ibidem*. Concordamos que seja necessário, mas não suficiente pelos motivos que exporemos ao longo do artigo.

¹⁵ BOBONICH, C. *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, p. 128; CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws", p. 329.

¹⁶ CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws", p. 330-333.

a posse das virtudes, sobretudo a temperança e justiça. Ademais, a felicidade só é alcançada se a pessoa for virtuosa. Por outro lado, tais bens externos e do corpo sozinhos são incapazes de proporcionar uma vida feliz ao seu possuidor.

A tese da suficiência da virtude para a felicidade humana parece se confirmar ainda com a retomada da poesia de Tirteu pelo Ateniense. Tirteu, poeta educador dos dóricos, notadamente dos lacedemônios, ensinou que um homem, ainda que mais rico do que Cíneas e Midas, se for injusto, terá uma vida miserável e infeliz (660 e). Mais ainda, Tirteu exorta o homem justo (660e7-661 a4). Na poesia do poeta espartano, o homem justo é quem deve ser imortalizado e servir como paradigma para os demais (660 e-6661 a). Em outros termos, a volta à cena da poesia de Tirteu serve para estabelecer a justiça (como mostrado, a justiça é a reunião da coragem, prudência e temperança) como fundamental para a coragem, uma vez que, na visão do poeta, um homem injusto é covarde, inapto para a guerra e desprovido de qualquer característica que possa ser classificada como boa (660 a-661 a).

Logo em seguida, o Ateniense manifesta sua oposição à visão da maioria. Segundo ele, a maioria considera como bens os bens do corpo ou mistos, mais especificamente a saúde, a beleza, a riqueza (e não a riqueza que tem em vista um propósito, mas riqueza *simplicitur*), a agudeza dos sentidos da visão e da audição e todos os outros sentidos relacionados à percepção das coisas no mundo e também a capacidade de perceber tais coisas rapidamente (661 a6-b1). Além desses, o Ateniense também cita como considerados bons pela maioria, o fazer tudo o que se deseja, ser um tirano e se tornar imortal (661 b3-4). Todavia, na opinião do Ateniense, todos esses bens ditos bons só são bons para quem for justo, ou seja, possuir todas as virtudes, pois, se for vicioso, serão os maiores males (661 b7-c4). Nesse sentido, o Ateniense é tão radical que apregoa uma vida breve como um mal menor a quem for vicioso (661 c4-5). Em outros termos, deve ser determinado aos poetas que o que chamamos de bens é bom para pessoa justa/virtuosa e é mau para as pessoas injustas/viciosas. Ao contrário, o que chamamos de males é ruim para a pessoa justa/virtuosa, mas é bom para aqueles que são injustos/viciosos (661 c8-d3)¹⁷.

¹⁷ Esse quadro é o que Bobonich chama de Tese da Dependência dos Bens, ou seja, para um bem ser genuinamente um bem para uma determinada pessoa, tal bem deve ser acompanhado de algo outro, que seja distinto dele, a saber, deve vir acompanhado da virtude. Não vamos explorar o entendimento de Bobonich em razão do espaço e por essa tese, além de demasiado complexa, requerer a explanação do Bem e do Mal Independente e argumentos de outros diálogos, como a *República* e o *Filebo*, o que foge do escopo do artigo. BOBONICH, C *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*, p. 130.

Essas passagens advogam a favor de uma versão forte da tese da suficiência dos bens, isto é, todos os outros bens diferentes da virtude são indiferentes ou neutros para a felicidade humana. Se for assim, nem Carone nem nós temos razão. Mas a versão forte dessa tese é, de fato, defendida nas *Leis*? Carone acredita que não. Na visão da citada comentadora, existe uma mínima quantidade de bens humanos necessários para se ter uma vida virtuosa e feliz, sem que, com isso, seja necessário negar a tese da suficiência de bens, além de, nas *Leis*, o prazer ser considerado um bem¹⁸.

É claro que há uma premissa implícita no argumento e que é mencionada por Carone¹⁹, a saber, a de que o corpo é um instrumento da alma (899 a, 870 b) e, por isso, uma vida virtuosa depende, em certa medida, do bom funcionamento do corpo, ou seja, a virtude humana depende de condições materiais mínimas para se desenvolver. Nesse sentido, é impossível não admitir que há um mínimo de bens corporais necessários à felicidade. A título ilustrativo, é muito difícil ser feliz se a colheita foi arrasada por uma enchente ou um incêndio e a pessoa e sua família não têm o que comer. Embora a virtude abarque também uma certa atitude para lidar com as dificuldades ou com sorte, ou seja, qualquer circunstância alheia aos esforços e à previsibilidade humanos, há situações extremas que são impossíveis de lidar, como no caso de um tsunami que devaste uma cidade toda, ocasionando luto, fome e doenças. Deve-se salientar que, o próprio diálogo, admite o suicídio se a vida se tornar demasiadamente desgraçada (873 c).

Nossa posição é a de que exatamente pela necessidade de um mínimo de bens humanos ou/e externos para uma vida feliz, não se pode defender a tese da suficiência da virtude nas *Leis*, inclusive a admissão de que se o corpo se tornou uma fonte permanente de dores excruciantes, como no caso de uma doença terminal, é possível tal vida ser abreviada (873 c). Como é possível ser feliz e exercer a virtude nessas condições? Além disso, o papel fundamental que o prazer desempenha no diálogo parece ser um obstáculo à adoção da tese da suficiência tanto na sua versão forte quanto na sua versão fraca. Na próxima seção, pretendemos analisar os argumentos de Carone sobre o prazer e mostrar as razões de nossa discordância.

¹⁸ CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws". p. 330-332.

¹⁹ Ibidem, p. 332.

O prazer como um bem

Como já mencionamos, um dos fundamentos da defesa de uma versão fraca da tese da suficiência por Carone se centra no papel do prazer para a vida humana (662d-663 a). A autora defende, com razão, que o prazer é um bem necessário à vida humana.²⁰ Mais ainda, a concepção de que o corpo é importante para a alma, com a qual também estamos de acordo. Nesse sentido, segundo Carone, é necessário considerar o extenso proêmio do Livro V, em que o Ateniense faz um grande elogio à alma e discorre sobre a importância de honrá-la acima do corpo, mas também reconhece a importância do corpo e a necessidade de honrá-lo de forma genuína (728d3-6). No entanto, essa deferência ao corpo é condicionada a obtenção de um corpo mediano (*mésos*) entre o mais belo, forte e de movimentos rápidos e o corpo feio, fraco e de movimentos lentos, pois os primeiros (o corpo belo, forte e de movimentos rápidos) tornam a alma audaciosa ou insolente e frívola e os últimos (feio, fraco e lento) fazem com que a alma se torne vil e servil (728d6-e5).²¹ A moderação deve ser a regra para todos os bens do corpo, inclusive a riqueza, pois o excesso de posses gera hostilidade ou inimizade e *stásis* no âmbito da *pólis* e no âmbito privado e, caso seja deficiente, gera escravidão (728 e5-729 a2). Em outros termos, o que deve ser buscado é um estado moderado, pois o excesso tanto para um lado quanto para o outro gera uma série de afecções nocivas à alma.

A relação entre virtude, felicidade e moderação é baseada no prazer, ou seja, a vida virtuosa e moderada é a mais feliz, pois é uma vida em que os prazeres excedem as dores. Na comparação entre os tipos de vida, a vida da pessoa temperante, saudável, sábia e corajosa é permeada por prazeres e dores brandas e seus desejos são moderados (733 e3- 734 a2). Já a vida da pessoa intemperante e enferma é repleta de desejos insaciáveis e intensos, com dores e prazeres violentos e em que as dores superam os prazeres não somente em número e frequência como em extensão (734 a2-8). Assim, há uma vida mais prazerosa do que a outra, por possuir poucas dores e também menos intensas e mais prazeres (734 a8-b5). Diante desse quadro, toda e qualquer pessoa escolherá uma vida com mais prazeres e menos dores, ou seja, a vida temperada, saudável, corajosa e sábia (734 c3-d2), pois, a vida temperada, em que os prazeres e as dores são suaves e não intensos, é também a mais virtuosa. Assim, a vida temperada, corajosa, sábia e com saúde é a vida mais virtuosa e feliz (733e6-734e2).

²⁰ *Ibidem*, p. 341, n.10.

²¹ *Ibidem*, p. 331-332.

Dito de outro modo, a pessoa virtuosa é feliz, porque ela se contenta com o suficiente para que seu corpo seja saudável e, por conseguinte, consiga ser um instrumento para a consecução do fim da alma. Desse modo, o corpo não necessita de uma quantidade excessiva de beleza, saúde ou riqueza, mas moderada e essa medida proporciona desejos moderados e muito mais fáceis de serem satisfeitos. A satisfação dos desejos nos conduz a uma vida prazerosa (com mais prazer do que dor) e, portanto, feliz.

Cabe ainda mencionar outro argumento de Carone em defesa da tese da suficiência. Segundo a referida comentadora, no exame da boa vida no Livro VIII, o Ateniense formula alguns requisitos para uma vida boa e próspera ou feliz, a saber, não cometer injustiças nem sofrer injustiças (829 a1-3). Como ele mesmo reconhece, não cometer injustiças é relativamente fácil (829 a3-4). Todavia, não sofrer injustiças é bem mais difícil. O Ateniense prescreve como solução “se tornar completamente bom” (“*hê teléos gegómenon ágathón*”)²² (829 a5-6) a fim de não ser vítima de nenhum ato injusto. O mesmo ocorre no que tange à cidade. Uma cidade terá paz e, portanto, será feliz ou próspera se se tornar boa (829 a6-7). Contudo, se a cidade for má, viverá sempre em guerras, tanto externa quanto internamente (829 a7-8).

Ademais, o processo de se tornar perfeitamente bom ou se educar ou ser educado para a virtude previne o cometimento de injustiças e ser vítima de atos injustos. Em primeiro lugar, o cometimento de ações injustas, dado os moldes das *Leis*, ofende a alma e não a honra (726 a-727b). O aprimoramento da alma ocorre mediante o controle das dores e sobretudo dos prazeres conforme os ditames do legislador, ou seja, ao apreciar mais os bens da alma do que os bens do corpo (727 b-c e 727d-728b a título ilustrativo). O raciocínio do Ateniense consiste em supor que se todos forem retamente educados e agirem de modo a honrar as suas almas, tais pessoas não cometerão nem sofrerão injustiças. Além disso, se elas sofrerem injustiças, o responsável será punido, e, dada a *politeia* da Magnésia, terá a oportunidade de curar a sua alma e, portanto, aprimorá-la (728 c). Por sua vez, a pessoa responsável por punir (a pessoa que sofreu a injustiça, por exemplo) ou a pessoa que informar esse ato injusto ao conhecimento dos magistrados a fim de que o injusto seja punido, todos eles aprimorarão suas almas e aquele que cooperar com os magistrados na punição, tornar-se-á o campeão da virtude (730 d)²³. Desse modo,

²² Tradução de minha autoria.

²³ Na passagem 715 c-d, o Ateniense afirma que os cargos na administração da cidade deverão ser ocupados pelas pessoas mais obedientes às leis e os magistrados são servos das leis. Ora, dado que nas *Leis*, o legislador educa seus concidadãos ao promover as virtudes (631 b-632 b) e um cidadão educado é um cidadão

dado os moldes das *Leis*, esses dois argumentos (a educação para a virtude dos cidadãos com a conseqüente excelência de todos e a punição dos eventuais faltosos, algo que pode expurgar a alma do injusto e até mesmo do injustiçado) explicam o porquê a pessoa virtuosa não pode sofrer nenhum mal²⁴. Contudo, é preciso notar que, a despeito de todos esses esforços, as *Leis* têm um código penal, ou seja, nem todos os membros da comunidade conseguirão ser educados para a virtude e, portanto, cometerão atos injustos. Nesse sentido, mesmo uma pessoa virtuosa poderá ser vítima de um injusto, além de estar sujeita a fatalidades e condições adversas, como já mencionado. Desse modo, parece que mesmo com essas passagens no Livro VIII, Carone não consegue sustentar a tese da suficiência da felicidade.

Há ainda um outro ponto a ser abordado, a saber, como compatibilizar a versão fraca da tese da suficiência com a passagem 660 d-e, em que somente a virtude parece ser necessária e suficiente para a felicidade e todos os outros bens são neutros ou indiferentes? Segundo Carone, tais passagens devem ser interpretadas a partir da visão de que os bens do corpo ou externos são indiferentes desde que estejam asseguradas condições materiais mínimas a fim de que seja possível a felicidade.²⁵

Isso posto, a nosso ver, é exatamente a necessidade da existência de um mínimo de bens materiais ou do corpo para a felicidade humana que torna a adoção da tese da suficiência da virtude para a felicidade controversa. Como ser feliz em uma situação de privação extrema de bens como comida, habitação, indumentárias ou padecendo de uma doença terminal, como já abordamos no artigo? Na verdade, parece que Platão ou o Ateniense reconhece isso ao elaborar uma classificação dos bens humanos, ainda que eles sejam dependentes dos bens divinos (631 b-d). Aliás, como bem defende Irwin, com quem concordamos, Platão não adota a tese da suficiência nas *Leis* em razão exatamente da elaboração de um rol de bens que abrange não somente a virtude, mas bens outros que são igualmente necessários à felicidade.²⁶ Além disso, no que tange ao papel do prazer, também discordamos de Carone. Contudo, gostaríamos de, antes de explicitar nossa discordância, tecer mais algumas considerações sobre a questão do prazer nas *Leis* e

virtuoso (643 e-644 b, cf. 653 a-c; 659 d-e). Parece razoável inferir que uma pessoa seguidora da lei se torna uma pessoa virtuosa.

²⁴ Nesse sentido, concordamos com Stalley que defende que se todos os habitantes da cidade forem virtuosos, não há como tais pessoas sofrerem injustiças, pois ninguém fará e, portanto, não sofrerá injustiça de ninguém. STALLEY, R. *An Introduction to Plato's Law*, p. 38-39.

²⁵ CARONE, G. *Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws"*, p. 332.

²⁶ IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995, p. 346-347.

forneceremos uma explicação de como é possível compatibilizar o passo 660 d-e com a rejeição da tese da suficiência.

Algumas notas sobre a questão do prazer

Nas *Leis*, a afecção do prazer integra a definição das próprias virtudes ou excelências, como no caso da coragem. Essa virtude é concebida como a luta contra o medo e a dor, mas também contra o desejo, o prazer e a terrível adulação que derrete até o coração dos mais veneráveis homens (633 c8-d3). Ora, pela própria definição de coragem dada pelo Ateniense e aceita pelos seus interlocutores, a virtude da coragem envolve uma certa luta para se ter algum tipo de controle sobre as afecções e, desse modo, entrelaça-se com a temperança (como controle dos prazeres).

Mais ainda, a importância do prazer para a vida humana pode ser mensurada por ser tarefa do legislador, através dos *nómoi*, educar os cidadãos com relação ao prazer (636 d5-6). A razão fornecida pelo Ateniense consiste em asseverar que não há nada mais natural dentre os seres vivos do que ser afetado pelo prazer e/ou pela dor (636 d6- 8). Todavia, as pessoas, os demais seres vivos e as cidades devem saber quanto, onde e em que momento senti-los a fim de serem felizes. Caso contrário, serão profundamente infelizes (636 d8-e3).

Isso é ratificado pela tese presente nas *Leis* de que a educação a ser prescrita pela lei deve ser basear na experiência dos prazeres, dores e medos pelos jovens. A experiência paidêutica parece se basear na ideia de treinamento ou modelagem do caráter de uma criança/jovem (a verdadeira educação) para formar um cidadão completo, capaz de comandar e de obedecer conforme a justiça (643 e3-6), tornando-se *agathós* (bom). Essa educação objetiva tornar os habitantes da cidade moralmente perfeitos, mas, caso cometam algum erro, eles tenham a capacidade de retomar o caminho da excelência (644 a6-b4). Além disso, na passagem 653 a5-9, o Ateniense afirma que as crianças aprendem primeiro por meio das percepções sobre a excelência e a maldade. Apenas com a maturidade vem a *phrónesis* (prudência) e a opinião verdadeira. Desse modo, a verdadeira educação consiste na harmonia das paixões (prazer, tristeza e ódio) e da amizade com a razão (*lógos*) na alma dessas crianças em virtude da aquisição dos hábitos (*éthos*) corretos (653 b2-6). Dito de outro modo, ser educado é ser excelente ou virtuoso (653b1-c4).

Com esse fim (a educação para a virtude), o legislador prescreverá o uso de canções pela cidade, que funcionarão como encantamentos de modo a produzir a

harmonia na alma das crianças entre seus prazeres e suas dores e aquilo que é correto, expresso pela lei (659 d). Assim, a educação tem como propósito fomentar convicções na alma e não somente a mera obediência externa aos preceitos das normas (659d6)²⁷. Dada a descrição da norma/lei presente na passagem 644 d1-3 como “a crença comum da cidade” (“*dogma póleos koinós nómos*”)²⁸, a norma contém em si um conteúdo que expressa quais prazeres, dores, medos e esperanças devem ser sentidos pelos cidadãos e essas sensações são, em última instância, os móveis das ações das pessoas.

A relação entre prazer, lei e temperança é ilustrada pelo exemplo da embriaguez (637 a). Um prazer, desde que sentido moderadamente, é benéfico para a formação do homem. Assim, leis que permitem a bebida e a embriaguez moderada, distintamente da espartana que a proíbe, modelam as almas jovens. Nesse sentido, a embriaguez pode ser útil à *koinonía* (comunidade) através do incentivo à *phília* (amizade) e às associações. O simpósio será bem sucedido se ordenado e governado por um chefe que deve ter conhecimento e uma alma conformada de uma determinada forma, ou seja, além de um certo tipo de conhecimento ou técnica, também deve ser dotado de um certo estado de alma (sábio, deve ser sóbrio e corajoso), como sugerem os exemplos da navegação, militar entre outros (639 a-c e 640 c-d). O papel desse arconte na reunião ou nessa associação é o de guardião da *phília* entre os participantes (640 c10-d1) e deve cuidar para que essa amizade se fortaleça ainda mais entre os membros da comunidade (640 b7-8).

Toda essa passagem da embriaguez tem por função mostrar que, pela diversão, desde que seja realizada retamente, é possível educar para a virtude seus cidadãos (640 d-641d). Como? Ao se embriagar, o jovem perde as inibições, mostra seu caráter e, eventualmente, pode passar por situações constrangedoras (646 c-d). Ora, essas situações constrangedoras acabam por incutir medo pela sua reputação na pessoa (647 a). Com o fito de dominar esse medo pela reputação, é mister, com a orientação do *nómos*, lançar-se a situações potencialmente embaraçosas para saber controlar o prazer e, portanto, aprender a ter um comportamento temperante, que o livre de futuro constrangimento (647 b-d). Nesse sentido, o vinho, desde que bebido nos simpósios, sob a vigilância do arconte, pode ter essa função (648 a-649 d). Desse modo, essas práticas educacionais e prazerosas, pelo exposto, educam os cidadãos para a virtude, sobretudo, nesse caso, ensinam a

²⁷ LISI, F. “Plato and the Rule of Law”. *Méthexis*, v. 26, p. 83-102, 2013, p. 90.

²⁸ Tradução nossa.

temperança e podem contribuir para aumentar a disposição para a amizade de uns para com os outros.

Em última instância, a questão do prazer é fundamental nas *Leis*, sendo o cerne de várias virtudes. Ademais, o diálogo parece abraçar a ideia de que nós nos movemos em busca do prazer e, desde que esse prazer seja moderado, ele é necessário para uma vida feliz. Todavia, o prazer, ainda que seja um elemento central para a concepção das virtudes no diálogo, não é, em si mesmo, uma virtude. Portanto, como já exposto na seção anterior, o prazer é fundamental para a felicidade humana e é algo estranho à virtude, o que nos faz, mais uma vez, rejeitar a tese da suficiência da virtude, inclusive a exposta por Carone.

Por fim, como é possível compatibilizar a tese do prazer com a passagem 660d-661 a? A nossa interpretação é a de que no Livro II o escopo do diálogo é mostrar para sua audiência a relevância da virtude como um todo e não somente da coragem para a felicidade humana e que todo e qualquer legislador que se preze deve compelir os poetas a ensinarem isso aos jovens. Por sua vez, no Livro V, em que o Ateniense defende a união do prazer com a virtude de maneira mais enfática, ele não precisa mais persuadir a audiência da relevância da virtude completa, mas o desafio é outro, a saber, mostrar que é possível ser virtuoso e sentir prazer simultaneamente, com a condição, é claro, da moderação.

Conclusão

No presente artigo, pretendemos mostrar que a tese da suficiência da virtude não se sustenta nas *Leis* nem em sua versão fraca. Em defesa da versão fraca, mostramos a posição de Carone²⁹, com quem tentamos dialogar. Nesse sentido, pretendemos ter mostrado seus argumentos e a sua defesa de que uma vida feliz depende de um mínimo de bens externos. Contudo, Carone argumenta que, a despeito disso (depende de um mínimo de bens externos), é possível defender que a posse das virtudes é suficiente para que a pessoa seja feliz.

Dado o exposto por Carone, nós concordamos quase em sua totalidade com a comentadora. Todavia, acreditamos que como há uma quantidade mínima de bens humanos necessários para se viver feliz, não há a adoção da tese da suficiência nas *Leis* como defende Carone, pois se o Ateniense adotasse a tese da suficiência, bastaria a posse

²⁹ CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws", p. 334.

das virtudes para uma vida feliz, mas não é a essa conclusão que o texto nos conduz. Exige-se uma certa medida de bens humanos para se alcançar a felicidade nas *Leis*, isto é, o legislador deve estabelecer um mínimo e um máximo para os bens humanos, uma vez que eles compõem a vida humana e não é possível abdicar deles.

Em outros termos, ao estabelecer a saúde, a beleza, o vigor e a rapidez dos movimentos corporais e a riqueza condicionada a um fim como bens, o Ateniense parece reconhecer que somente a virtude não é suficiente para a felicidade humana, ou seja, as pessoas também devem possuir bens do corpo a fim de se sentirem plenamente realizadas como seres humanos ou felizes. Além disso, o prazer é extremamente relevante para a felicidade, como já expusemos tanto nos nossos argumentos como nos de Carone trazidos à colação e não pode ser considerado uma virtude, embora a união do prazer com a virtude seja o que de melhor um ser humano possa alcançar. Assim, parece-nos que Carone não consegue demonstrar a suficiência da virtude para a felicidade humana nem na sua versão mais fraca.

Referências bibliográficas

Fontes Antigas Primárias:

ARISTOTE. *Les Politiques*. Traduction et Présentation par Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 1993.

PLATÃO. *Leis e Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *As Leis incluindo Epinomis*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.

PLATO. *Laws, Books I-VI*. Translation by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

_____. *Laws, Books VII-XII*. Translation by R. G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1926.

Traduções Comentadas:

BRISSON, L.; PRADEAU, J-F. *Platon. Les Lois, Livre I à VI*. Paris: Éditions Flammarion, 2006.

_____. *Platon. Les Lois, Livre VI à XII*. Paris: Éditions Flammarion, 2006.

ENGLAND, E. *The Laws of Plato. Vol. I, Books I-VI*. Manchester: University Press, 1921.

_____. *The Laws of Plato. Vol. II, Books VII-XII*. Manchester: University Press, 1921.

PANGLE, T. *The Laws of Plato. Translated, with Notes and an Interpretative Essay*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Comentários:

BOBONICH, C *Plato's Utopia Recast. His later Ethics and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

BRISSON, L.; PRADEAU, J. *As Leis de Platão*. Tradução Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

CHACHÁ, L. *Os Princípios Explicativos no Timeu de Platão*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, 2018. Disponível em:

<https://ppglm.files.wordpress.com/2019/07/os-principios-explicativos-no-timeu-de-platacc83o.pdf>

CARONE, G. Pleasure, Virtues, Externals and Happiness in Plato's "Laws". *History of Philosophy Quarterly*, v.19, n.4, p. 327-344, 2002.

GAGARIN, M. *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press, 1986.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*. New York: Oxford University Press, 1995.

LISI, F. "Nomos, Paideia y Logos Filosófico. Una Lectura del Libro Primero de Las Leyes." *Anuario de Estudios Filológicos*, v. 10, p. 195-212, 1987.

_____. "Plato and the Rule of Law". *Méthexis*, v. 26, p. 83-102, 2013.

MACDOWELL, D. *The Law in Classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

MORROW, G. *Plato's Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993.

OLIVEIRA, R. *Demiurgia Política. As Relações entre a Razão e a Cidade nas Leis de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

OTSWALD, M. *Nomos and the beginnings of The Athenian Democracy*. Oxford: Clarendon University Press, 1969.

ROMILLY, J. *La Loi dans le pensée grecque. Des Origines à Aristote*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

STALLEY, R. *An Introduction to Plato's Laws*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983.

STRAUSS, L. *The Argument and the Action of Plato's Law*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.

BIOPOLÍTICA EM MICHEL FOUCAULT E GIORGIO AGAMBEN

Davi de Conti¹

Resumo: Apoiando-nos sobretudo em dois textos de Maria Muhle, sua tese de doutorado intitulada *Eine Genealogie der Biopolitik – zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem* (2008) e seu artigo “Bio-Politik versus Lagerparadigma – Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault” (2007), lançamos luz sobre uma possível distinção entre as leituras agambeniana e foucaultiana da noção de biopolítica. Essa diferenciação, como veremos, funda-se acima de tudo num entendimento diverso da noção de vida por cada um dos filósofos. Ao passo que Agamben supõe a vida nua como ponto oculto de interseccionalidade entre o paradigma jurídico-institucional e o paradigma biopolítico de poder, Foucault se abstém de definir a noção de vida e a toma como correlato de técnicas e estratégias de poder e de saber.

Palavras-chaves: Biopolítica; Vida; Foucault; Agamben.

Nesta tarefa de relacionar a interpretação agambeniana da noção de biopolítica com a leitura foucaultiana desse mesmo conceito, recorreremos sobretudo às considerações de Maria Muhle no artigo *Biopolitik versus Lagerparadigma: Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault* (2007) e em sua tese de doutorado intitulada *Eine genealogie der Biopolitik – Zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem* (2008). A distinção realizada por Muhle entre as perspectivas de Agamben e Foucault a respeito do tema da biopolítica funda-se e acima de tudo sobre a hipótese de que são diferentes as noções de vida envolvidas em suas respectivas obras. Para a autora, como veremos, é o conceito de vida esposado por cada um desses filósofos o eixo das dissemelhanças entre suas respectivas leituras da biopolítica.

Recordemo-nos de como, no primeiro volume de *Homo Sacer*, Agamben supõe que “a morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação”². Essa hipótese de Agamben justificaria a seu ver a tentativa de completar a análise foucaultiana a respeito da biopolítica por meio da explicitação do “oculto ponto

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

² AGAMBEN, G. *homo sacer – o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 12.

de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”³. Como observa Muhle em *Eine genealogie der Biopolitik*, “Agamben supõe uma conexão estrutural entre poder soberano e biopolítica, a qual não está presente em Foucault”⁴. Como explica, por sua vez, Laura Bazzicalupo em *Biopolítica – um mapa conceitual*:

Se Foucault [...] evidenciava a mudança para o moderno, para o qual apenas hoje o homem é ‘um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente’, Agamben não distingue substanciais mutações de exercício do poder. O simples viver [*semplique vivere*], objeto do biopoder, é o fundamento da política desde a sua origem, e o é enquanto *vida nua*, capturada pelo poder político na modalidade específica da exceção.⁵

Dessa forma, como nota Muhle em “Uma genealogia da biopolítica: a noção de vida em Canguilhem e Foucault” (2021), artigo homônimo de sua tese de doutorado,

a inclusão da vida no domínio da política constitui [para Agamben] o ‘núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano’ cuja ‘*contribuição original*’ é ‘*a produção de um corpo biopolítico*’⁶.

Para Agamben, portanto, biopolítica e poder soberano possuiriam a mesma origem, e a “‘vida biológica’ que o estado moderno coloca no centro de sua atenção é [...] a mesma vida exposta ao direito soberano sobre a vida”⁷. Como resume Muhle em “Bio-Politik versus Lagerparadigma”:

A biopolítica [para Agamben] teria sido, portanto, sempre poder soberano absoluto: o poder sobre a vida seria acompanhado intrinsecamente pelo poder de matar – o Estado Nacional Socialista, em que Foucault percebeu precisamente essa convergência [entre poder soberano e biopolítica] levada à perfeição [*Perfektion*], seria o modelo das democracias ocidentais, seu paradigma, o do campo, e, assim, a ‘tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo’ se veria confirmada. (MUHLE, 2007, p. 87, tradução e acréscimos nossos).^{8/9}

³ *Ibidem*, p. 14.

⁴ MUHLE, M. *Eine genealogie der Biopolitik – zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2013, p. 21.

⁵ BAZZICALUPO, L. *Biopolítica – um mapa conceitual*. Tradução de Luísa Rabolini. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017, pp. 96-97, acréscimo nosso)

⁶ MUHLE, M. “Uma Genealogia da biopolítica: a noção de vida em Canguilhem e Foucault”. Tradução de Davi Maranhão De Conti. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 58, 2021, pp. 299-323, acréscimo nosso, p. 305.

⁷ *Ibidem*, p. 305.

⁸ MUHLE, M. “Bio-Politik versus Lagerparadigma – Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault”, in SCHWARTE, L. (ed.), *Auszug aus dem Lager – Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie*, Bielefeld: Transcript verlag, 2007, pp. 78-95.

⁹ Bio-politik wäre also immer schon absolute souveräne Macht: Die Macht über das Leben wäre intrinsisch begleitet von der Macht zu töten – der nationalsozialistische Staat, in dem Foucault genau dieses

Para a autora (2007; 2008), essa conclusão pareceria errada a Foucault, que considera o biopoder como destinado a “produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las”¹⁰. De acordo com Muhle:

A biopolítica, para Agamben, é sempre a produção de corpos ou substâncias biopolíticas. O fato de que Agamben ignore a dimensão histórica da relação entre política e vida leva-o não apenas a um conceito passivo de vida que está incondicionalmente à mercê do poder soberano como também a uma generalização desdiferenciadora das estruturas que emergem desse conceito de vida, que são resumidas ao paradigma do estado de exceção e se materializam no campo. Em Foucault, entretanto, a forma e a vida biopolíticas implicam uma ativa performance da vida, na medida em que a vida é subjetivada por meio de sua relação com os dispositivos de poder. O sujeito vivente, portanto, não é simplesmente sujeitado à soberania política, antes estabelece-se simultaneamente como um *ativo* portador [*aktiver Träger*] de técnicas biopolíticas. Isso não significa que a vida como objeto da biopolítica passe por uma subjetivação genuinamente política em Foucault. Significa, pelo contrário, que a biopolítica funciona *por meio de* certas formas de subjetivação. A biopolítica no sentido foucaultiano sustenta o potencial de vitalidade e o torna útil para si. Nesse sentido a biopolítica não pode ser a gestão de uma vida que é reconhecida como nua ou separada de si própria. Trata-se, em vez disso, de uma técnica positiva para implementação da vida além da separação entre vida nua e qualificada.^{11/12}

Foucault, dessa forma, em vez de abordar a biopolítica a partir da noção de poder soberano, examina a distância e as diferenças entre essas duas modalidades de poder. A maneira diversa com que ambos os autores delineiam a relação entre poder soberano e biopolítica deriva, entre outras coisas, de um diferente tratamento da noção de vida. Como explica Muhle:

ineinanderfallen zur Perfektion gekommen sah, wäre das Modell der westlichen Demokratien, ihr Paradigma das Lager, und somit sähe sich die „These von einer innersten Solidarität zwischen Demokratie und Totalitarismus“ bestätigt. (MUHLE, 2007, p. 87)

¹⁰ FOUCAULT, M. *História da sexualidade – a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017, p. 146.

¹¹ MUHLE, M. *Eine genealogie der Biopolitik – zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2013, pp. 48-49, tradução nossa.

¹² Für Agamben ist Biopolitik immer Produktion von biopolitischen Körpern oder Substanzen. Agambens Ausblendung der historischen Dimension des Verhältnisses von Politik und Leben führt ihn nicht nur zu einem passiven Begriff des Lebens, das rückhaltlos der souveränen Macht ausgeliefert ist, sondern auch zu einer entdifferenzierenden Verallgemeinerung jener, aus diesem Lebensbegriff hervorgehenden Strukturen, die unter dem Paradigma Ausnahmezustand zusammengefasst werden und sich im Lager materialisieren. Bei Foucault hingegen impliziert die biopolitische Form und des Lebens eine aktive Leistung des Lebens selbst, insofern sich das Leben durch seinen Bezug auf die Machtdispositive subjektiviert. Das lebendige Subjekt ist deswegen nicht einfach einer politischen Souveränität unterworfen, sondern etabliert sich gleichzeitig und in eins als *aktiver Träger* biopolitischer Techniken. Damit ist nicht gemeint, dass das Lebens als Gegenstand der Biopolitik bei Foucault eine genuin politische Subjektivierung durchläuft. Vielmehr ist gemeint, dass Biopolitik *mittels* bestimmter Subjektivierungsformen funktioniert. Biopolitik im Sinne Foucaults unterstützt die Potenziale der Lebendigkeit und macht diese für sich nutzbar. In diesem Sinne kann Biopolitik nicht die Verwaltung eines als nackt erkannten oder sich ablösenden Lebens sein. Vielmehr ist sie eine positive Technik zur Durchsetzung des Lebens jenseits der Trennung in nacktes und qualifiziertes Leben.

A noção agambeniana de vida nua, encarnada no *homo sacer*, atualizada na figura do prisioneiro do campo, radicalizada no *Muselman* dos campos de extermínio, torna-se a existência virtual e potencial de cada um de nós no momento em que a exceção se torna regra. Essa existência virtual é atualizada sob a premissa da instância de um poder soberano que pode deslocar as fronteiras entre o que deve viver e o que não deve. As fronteiras entre o que deve pertencer ao espaço político e aquele outro, que se estabelece em pura sobrevivência, excluído de qualquer forma de atividade e ação livres, e que pode escorregar para a morte a qualquer momento.^{13/14}

A vida nua definida por Agamben seria, assim, “a origem transcendental da política moderna, e não haveria qualquer diferença estrutural [...] entre o funcionamento do poder soberano e as técnicas biopolítica”¹⁵. Esse conceito de vida difere essencialmente do conceito foucaultiano, que não corresponderia à noção de “vida nua”. Muhle considera que Agamben em sua definição da noção de vida nua estaria motivado pelo fato de que, assim como Foucault não chega a propriamente delimitar os horizontes da noção de biopolítica, ele não definiria a noção de vida. Para Muhle, entretanto, a ausência de uma definição do conceito de vida em Foucault não é uma inexatidão,

mas uma indeterminação intencional, que se opõe [...] a uma interpretação da vida como força que a situa para além dos mecanismos de poder e [...] a uma reformulação ontológica dessa mesma indeterminação que considera a vida em sua nudez radical.¹⁶

Em “Bio-politik versus Lagerparadigma”, Muhle lança luz sobre as diferenças entre os conceitos de vida de Agamben e Foucault a partir de três pontos: “a historicidade da vida, a vida como sujeito e/ou objeto das técnicas de poder e a vida em sua relação com a morte”^{17/18}. Para Muhle, no que diz respeito ao primeiro ponto, a força do conceito de vida em Foucault reside na referência constitutiva à história. Segundo a autora:

¹³ MUHLE, M. “Bio-Politik versus Lagerparadigma”, p. 87.

¹⁴ Agambens Begriff des nackten Lebens, verkörpert im *homo sacer*, aktualisiert in der Figur des Lagerinsassen, radikalisiert als Muselman der Vernichtungslager, wird in dem Moment, in dem die Ausnahme zur Regel wird, zur virtuellen Existenz und zum potentiellen Sein eines jeden von uns. Diese virtuelle Existenz wird aktualisierbar unter der Voraussetzung der Instanz inner souveränen Macht, die die Grenzen dem, was leben soll, und dem, was nicht lebenswert ist, verschieben kann. Die Grenzen zwischen demjenigen, das dem politischen Raum angehören soll, und jenem anderen, das sich im reinen Überleben ansiedelt, ausgeschlossen von jeder Form der freien Tätigkeiten und Handlungen, und das jederzeit in den Tod gleiten kann.

¹⁵ MUHLE, M. “Uma genealogia da biopolítica – a noção de vida em Canguilhem e Foucault”, 2021, p. 306.

¹⁶ MUHLE, M. *Eine Genealogie der Biopolitik*, p. 304, tradução nossa.

¹⁷ MUHLE, M. “Bio-politik versus Lagerparadigma”, p. 87, tradução nossa.

¹⁸ [...] der Geschichtlichkeit des Lebens, dem Leben als subjekt und/oder Objekt von Machttechniken und dem Leben in seinem Bezug zum Tod.

Ao passo que em Agamben a ideia de biopolítica soberana caminha lado a lado com um modelo fundamentalmente transhistórico (ao menos não diferenciado historicamente) da constituição política da vida, há em Foucault uma sensibilidade para as diferentes formas que a vida pode assumir nas ou sob [*in oder unter*] as condições de diferentes mecanismos de poder.^{19/20}

Precisamente porque, para Foucault, a vida se caracteriza pela abertura histórica pode haver algo como biopolítica, que se refere em primeiro lugar à modulação da vida, à sua formação positiva. A ideia agambeniana de soberania biopolítica, por sua vez, não depende dos vários mecanismos de poder, mas da produção política da dissolução de uma forma de vida. O conceito agambeniano de vida nua descreve, segundo Muhle, “uma vida sem forma, destituída de sua história”²¹.

O segundo ponto a examinar, para a autora (2007, p. 88), é a vida como objeto ou sujeito de técnicas de poder. Lembremo-nos de que, para Agamben, a biopolítica sempre foi a produção de vida nua, e o poder soberano, a produção de corpos biopolíticos. Como observa Muhle (2007, p. 51), para Foucault, em contraste com Agamben, a interação entre poder soberano e biopolítica

não se baseia numa identidade estrutural, mas numa cumplicidade de práticas, de tecnologias de poder e de dispositivos de normalização. Não é o campo e a existência da vida nua em cada ser humano que estabelece essa interação. Ela se explica, em vez disso, pela transposição dos vários mecanismos de poder inerentes às formas modernas de governo.^{22/23}

Para Muhle, portanto, não se pode compreender a análise de Agamben como uma continuidade coerente com o entendimento foucaultiano da biopolítica, uma vez que, para Foucault, a biopolítica

¹⁹ *Ibidem*, p. 88.

²⁰ Während bei Agamben die Idee der souveränen Bio-politik mit einem im Prinzip transhistorischen (jedenfalls nicht historisch differenzierten) Modell der politischen Konstitution des Lebens einhergeht, gibt es bei Foucault eine Sensibilität für die unterschiedlichen Formen, die das Leben in oder unter den Bedingungen der verschiedenen Machtdispositiven annimmt.

²¹ *Ibidem*.

²² MUHLE, M. *Eine Genealogie der Biopolitik*, p. 51, tradução nossa.

²³ Im Gegensatz zu Agamben ist das Zusammenspiel von souveräner Macht und Biopolitik für Foucault *nicht* in einer strukturellen Identität begründet, sondern beruht auf einer Komplizität der Praktiken, der Technologien der Macht und der Normalisierungsdiskursive. Es ist nicht das Lager und die Existenz von nacktem Leben in jedem Menschen, das dieses Zusammenspiel begründet. Vielmehr wird es durch die Transposition der verschiedenen Mechanismen, die den modernen Staatsformen inhärent sind, erklärt.

não examina a possibilidade transcendental de desnudação da vida, mas antes aquelas técnicas e mecanismos concretos que permitem ao poder apoderar-se [*bemächtigen*] da vida em sua positividade, em sua vitalidade^{24/25}.

Foucault, desse modo, como explica Muhle,

compreende os *classes dangereuses*, os homens perigosos, infames e anormais, que se mantêm numa relação ambivalente com o poder, como produto de *mecanismos* de poder e de *técnicas* de saber, e não como a atualização de uma substância biopolítica absoluta. O poder *produz* indivíduos anormais, por meio dos quais patologiza a vida. E ele pode patologizar a vida na medida em que primeiro a reconhece como patologizável, quer dizer, como suscetível a condições patológicas, como vivente portanto. O poder se fundamenta, assim, não na original separação da vida em vida natural e política, como Agamben o advoga. Para Foucault, afinal, a vida não é originalmente cindida, mas simples [*einfaches*], indeterminada [*unbestimmtes*] e, por conseguinte, determinável por constelações de poder-saber.^{26/27}

O fato de que Agamben passe ao largo da dimensão histórica da relação entre política e vida leva-o, de acordo com Muhle,

não apenas a um conceito passivo de vida, que está incondicionalmente à mercê do poder soberano, mas também a uma generalização desdiferenciadora [*entdifferenzierenden*] daquelas estruturas que procedem desse conceito de vida, que são resumidas sob o paradigma do estado de emergência e se materializam em torno do campo. Com Foucault, no entanto, a formação biopolítica da vida implica uma ativa performance da vida, isto é, a vida se subjetiviza através de sua relação com os dispositivos de poder. O sujeito vivo, portanto, não é simplesmente sujeitado à soberania política, mas estabelece-se como um ativo portador (*Träger*) das técnicas biopolíticas.^{28/29}

²⁴ *Ibidem*, p. 53, tradução nossa.

²⁵ *nicht*, wie gezeigt, die transzendente Möglichkeit der Entblößung des Lebens untersucht, sondern jene konkreten Techniken und Mechanismen, die es der Macht ermöglichen, sich des Lebens in seiner Positivität, in seiner Lebendigkeit zu bemächtigen.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Konsequenterweise versteht Foucault daher die *classes dangereuses*, die gefährlichen, infamen und anormalen Menschen, die mit der Macht in einer ambivalenten Beziehung stehen, als Produkt von *Machtmechanismen* und *Wissenssetzungen* und nicht als Aktualisierung einer absoluten biopolitischen Substanz. Die Macht *produziert* anormale Individuen, indem sie das Leben pathologisiert. Und sie kann das Leben pathologisieren, insofern sie es zunächst als Pathologisierbares, d.h. als für pathologische Zustände anfälliges, also als *Lebendiges* erkannt hat. Die Macht gründet mithin nicht auf der Aktualisierung der ursprünglichen Trennung des Lebens in natürliches und politisches Leben, so wie Agamben es vertritt. Denn für Foucault ist das Leben nicht ein ursprüngliches gespaltenes, sondern einfaches, unbestimmtes und daher durch Macht-Wissens-Konstellationen bestimmtes Leben.

²⁸ MUHLE, M. "Bio-politik versus Lagerparadigma", p. 89, tradução nossa.

²⁹ [...] nicht nur zu einem passiven Lebensbegriff, der rückhaltlos der souveränen Macht ausgeliefert ist, sondern auch zu einer entdifferenzierenden Verallgemeinerung jener, aus diesem Lebensbegriff hervorgehenden Strukturen, die unter dem Paradigma Ausnahmezustand zusammengefaßt werden und sich im Lager materialisieren. Bei Foucault hingegen impliziert die biopolitische Formung des Lebens eine aktive Leistung des Lebens, d.h. das Leben subjektiviert sich durch seinen Bezug zu Machtdispositiven. Das

Um último ponto a partir do qual, para Muhle (2007, p. 89), é possível discutir a diferença entre uma concepção foucaultiana e uma concepção agambeniana de vida sob condições biopolíticas é em sua relação com a função de morte. Se, para Foucault, a emergência da biopolítica remete a uma reversão no século XVII no domínio da morte sobre a vida, a qual estabelece uma posição primordial da vida; para Agamben, a função de morte se localiza no centro da biopolítica, que produz vida separada de sua forma e, portanto, matável. É nisso sobretudo que Agamben contradiz a condição fundamental que Foucault quer ver associada ao conceito de biopolítica. Conforme Muhle:

Para Foucault, a interação entre totalitarismo e democracia não se baseia [como para Agamben] numa identidade estrutural, mas numa cumplicidade de práticas, de tecnologias de poder e de dispositivos de normalização. Não é o campo e a existência da vida nua em cada de um de nós que explica essa interação, mas antes os mecanismos correlativos inerentes às formas modernas de governo [...].^{30/31}

Em *Nascimento da biopolítica*, Foucault tece uma crítica a essa desdiferenciação resultante do que ele chama de “crescimento da intercambialidade das análises”³². Foucault se volta, portanto, não para a estrutural equação de dois regimes de poder, mas para as continuidades históricas e funcionais que existem entre eles, i.e., para a questão a respeito de como as mesmas técnicas desempenham funções diferentes em contextos históricos diversos. A exceção e a correlativa vida nua bem como o campo como a única topografia possível dessa vida nua não encontram suporte no pensamento de Foucault sobre a relação entre democracia e totalitarismo, porque ele considera essa relação em termos de uma “pragmática de poder” e pergunta quais mecanismos são usados de maneira mais vantajosa a cada momento.

Como observa Muhle (2007, p. 93), para Foucault, a exceção se integra à biopolítica econômica da democracia moderna não numa forma evidente de poder soberano, mas como uma tentativa de disciplinar e normalizar aqueles “anormais” e “indivíduos outros” cujas identidades são determinadas histórica ou sociologicamente

lebendige Subjekt ist deswegen nicht einfach einer politischen Souveranität unterworfen, sondern etabliert sich als aktiver Träger biopolitischen Techniken.

³⁰ Ibidem, pp. 91-92, acréscimo e tradução nossos.

³¹ Für Foucault gründet das Zusammenspiel von Totalitarismus und Demokratie also nicht auf einer strukturellen Identität, sondern auf einer Komplizität der Praktiken, der Technologien der Macht und der Normalisierungsdiskursive. Es ist nicht das Lager und die Existenz von nackten Leben in jedem von uns, das dieses Zusammenspiel erklärt, sondern es sind vielmehr die korrelativen Mechanismen, die den modernen Staatsformen inhärent sind.

³² FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 260.

pelo racismo de Estado, pelo controle biopolítico do nascimento e da morte, pela produtividade e pela economia. Pode-se perceber aqui, como nota Muhle,

a emergência de dois diferentes paradigmas do campo: um paradigma do campo quasi-transcendental como origem da política moderna e um paradigma imanente e funcional do campo que se junta à longa série de mecanismos de poder^{33/34}.

Foucault se interessa por mostrar as diferenças e sobreposições que existem entre os vários regimes de poder – poder soberano, poder disciplinar, biopolítica –, porque são os distanciamentos e as transições entre os regimes de poder, a investigação de suas condições de possibilidade e de suas injunções de saber que fornecem informações sobre esses regimes. Para Muhle,

Deve-se compreender dessa maneira a assim chamada “virada genealógica” que Foucault leva a cabo em conexão com suas análises do poder e que se coloca em evidente contraste com a tentativa agambeniana de localizar a origem do poder moderno num desnudamento ou numa nudez transcendental.^{35/36}

Os diferentes conceitos de vida de Agamben e Foucault – a vida nua, sempre sujeitada ao poder soberano, por um lado, e, por outro, a simples vida, indefinida e aberta – apontam, como vimos, para uma diferença fundamental em seus respectivos entendimentos da biopolítica. Trata-se da diferença entre uma biopolítica transistórica, que, conforme Agamben, produz vida nua e, portanto, é sempre poder soberano, e aquela biopolítica que, na forma de técnicas regulatórias, refere-se a uma vida determinada pelas constelações de poder-saber (história, medicina, biologia). A produtividade biopolítica fundamental para Foucault, a qual atua correlativamente à abertura da vida, não é apreendida por Agamben. Em vez disso, a biopolítica em Agamben é subordinada ao abrangente paradigma da exceção. Segundo Muhle,

³³ Ibidem, p. 94, tradução nossa.

³⁴ [...] die Entstehung zweier unterschiedlicher Lager-Paradigmen sehen: eines quasi-transzendentalen Paradigmas des Lagers als Ursprung der politischen Moderne und eines immanenten, funktionalen Lagerparadigmas, das sich in die lange Reihe der Machtmechanismen einreicht.

³⁵ MUHE, M. Eine genealogie der Biopolitik, pp. 53-54.

³⁶ In diesem Sinne ist auch die sogenannte „genealogische Wende“ zu verstehen, die Foucault im Zusammenhang mit seiner Machtanalytik vollzieht und die im eklatanten Gegensatz zu Agambens versuch steht, die Ursprünge der modernen Macht in einer transzendentalen Entblößtheit oder Nacktheit zu verorten.

A vida nua é a negação de qualquer qualificação e, portanto, é uma noção transistórica, uma categoria ontológica. Em vez de traçar as descontinuidades na sucessão de formas de poder e de saber, Agamben pretende revelar o oculto ou invisível elemento que determina, de modo latente, *toda* forma de poder.³⁷

Muhle (2007, p. 95) supõe que Agamben busca tornar o conceito de biopolítica utilizável de uma maneira bastante específica, enquanto ignora a indefinição conceitual da biopolítica e da simples vida em Foucault. A indefinição da biopolítica em Foucault é correlativa à indefinição do conceito de vida, e essas duas indefinições certamente contribuem para o fato de que Agamben possa entender seu conceito de biopolítica como uma explanação do conceito foucaultiano. Essa distinção possui valia para uma melhor compreensão da biopolítica.

Se, como vimos, Agamben justifica sua abordagem pelo argumento de que Foucault não teria tido tempo antes de sua morte para ocupar-se mais detidamente do conceito de biopolítica e para perceber suas implicações, torna-se difícil explicar que Foucault se volte para a biopolítica até o início dos anos 80 sem precisar ainda mais o termo. Nas conferências realizadas entre 1977 e 1979, Foucault anuncia a investigação do *Nascimento da biopolítica*, bem como de suas técnicas, topografias e sujeitos. Para Muhle (2007, p. 95), o fato de que o próprio Foucault não cumpra essa promessa e, em vez disso, comece a escrever a história da governamentalidade pode ser tomado como um indicativo de que as dificuldades do conceito de biopolítica estivessem bastante claras para ele e de que ele poderia lidar com os conflitos entre os vários mecanismos de poder de maneira mais eficiente em estudos sobre a governamentalidade. Esses mecanismos de poder, afinal,

não se ‘confrontam’ com uma vida que existe para além de suas históricas constelações de poder-saber, antes [...] ‘invadem’ uma vida que é saturada por essas próprias técnicas e constelações, uma vida correlativa, que, conseqüentemente, carece de status ontológico, uma vida que é indeterminada e aberta a determinações e normalizações.³⁸

Há, para Muhle ([2008] 2013; 2021), bem como para Esposito ([2004] 2017)³⁹, uma insuperável oscilação no interior do conceito de biopolítica, que induz tanto a uma compreensão dessa modalidade de poder como um poder negativo *sobre* a vida, que a

³⁷ MUHLE, M. “Uma genealogia da biopolítica”, p. 306.

³⁸ *Ibidem*, p. 317.

³⁹ ESPOSITO, R. *Bios – biopolítica e filosofia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

transforma em objeto do poder e que se radicaliza numa tanatopolítica, quanto a um entendimento da biopolítica como poder *da* vida, como biopolítica afirmativa, que remete à leitura deleuziana ([1986] 2013)⁴⁰ da obra de Foucault. Notemos, em conclusão, que a distinção entre a noção de biopolítica em Agamben e Foucault radica sobretudo em seus diferentes modos de conceber a noção de vida, que, no primeiro caso, leva a uma perspectiva transistórica e voltada para a explicitação do “oculto ponto de intersecção entre o modelo jurídico-institucional e o modelo biopolítico do poder”⁴¹; e, no segundo, a uma investigação das continuidades e descontinuidades entre as modalidades de poder que investem uma vida correlativa e aberta a determinações pelas diferentes constelações de poder-saber.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. *homo sacer – o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BAZZICALUPO, L. *Biopolítica: um mapa conceitual*. Tradução de Luísa Rabolini. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2017.

DELEUZE, D. *Foucault*. São Paulo: editora brasiliense, 2017.

ESPOSITO, R. *Bios – biopolítica e filosofia*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade – a vontade de saber*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MUHLE, M. “Bio-Politik versus Lagerparadigma – Eine Diskussion anhand des Lebensbegriffs bei Agamben und Foucault”, in SCHWARTE, L. (ed.), *Auszug aus dem Lager – Zur Überwindung des modernen Raumparadigmas in der politischen Philosophie*, Bielefeld: Transcript verlag, 2007, pp. 78-95.

MUHLE, M. *Eine genealogie der Biopolitik – zum Begriff des Lebens bei Foucault und Canguilhem*, Munique: Wilhelm Fink Verlag, 2013.

MUHLE, M. “Uma Genealogia da Biopolítica: a noção de vida em Canguilhem e Foucault”. Tradução de Davi Maranhão De Conti. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 33, n. 58, 2021, pp. 299-323.

⁴⁰ DELEUZE, D. *Foucault*. São Paulo: editora brasiliense, 2013.

⁴¹ AGAMBEN, G. *homo sacer: poder soberano e a vida nua*, 2014, p. 14.

CARNAP: DA SINTAXE À SEMÂNTICA - A REVISÃO DO PRINCÍPIO DE VERIFICAÇÃO E A QUESTÃO DO SIGNIFICADO

Miguel Ângelo Oliveira Martins¹

Resumo: Neste estudo mostraremos que Carnap, em suas obras iniciais, adotou uma abordagem sintática na construção de sistemas formais aplicáveis à ciência e na determinação da significância de enunciados. No entanto, após a influência de duas obras cruciais na filosofia da ciência e lógica, nomeadamente "*Logik der Forschung*" de Karl Popper e "*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*" de Alfred Tarski, Carnap revisou seu princípio de verificabilidade e sua compreensão do termo "significado". Sob essa influência, Carnap escolheu enfraquecer o princípio de verificação, propondo em vez disso um princípio de confirmabilidade e explorando a noção de significado dentro de um contexto semântico. O resultado foi uma sistematização das ideias de confirmabilidade, redução e significado, como expostas em seu artigo "*Testability and Meaning*". Evidenciaremos, assim, o cenário existente para a formulação do princípio de confirmabilidade, a nova concepção de expressão significativa apresentada por Carnap e o impacto das teses levantadas no artigo de 1936-37 no pensamento do filósofo.

Palavras-chave: Carnap; Verificabilidade; Confirmabilidade; Significatividade; Semântica.

Introdução

A adoção, por parte dos integrantes do Círculo de Viena, do princípio de verificação para a determinação de enunciados significativos é abrangentemente conhecida. Certamente para Carnap não é uma exceção. Não obstante, diferentemente dos demais membros do Círculo, Carnap apresentou um interesse particular na estrutura e formalização lógica das teorias científicas. Por exemplo, ao classificar as teorias científicas como constituídas por uma linguagem formal — incluindo termos lógicos e não lógicos e por um conjunto de axiomas e postulados.²

¹ Graduando em Filosofia na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

² A adoção de postulados para as linguagens formais surge, essencialmente, para expressar o uso adequado de certos termos na linguagem. Tais postulados ditam o modo de uso de termos introduzidos no sistema. Importante notarmos que postulados não são axiomas, tampouco teoremas da linguagem. Carnap expressa o papel de postulados da seguinte maneira: “se as relações lógicas (por exemplo, implicação lógica ou incompatibilidade) se mantiverem entre os significados pretendidos dos predicados primitivos de um

O filósofo expressa, durante suas obras, uma distinção entre a parte sintática e semântica de uma teoria científica. Objetivamos evidenciar que o pensador, durante suas obras iniciais, adota uma abordagem sintática da construção de sistemas formais científicos, e o mesmo vale para o critério de significância dos enunciados. Contudo, após duas obras historicamente importantes para a filosofia da ciência e lógica, a saber, *Logik der Forschung* (1935), de Karl Popper, e *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen* (1933), de Alfred Tarski, Carnap propõe uma revisão do critério de verificabilidade e da compreensão do termo “significado”.

Para Carnap o significado é um conceito fundamental na filosofia científica e está intimamente ligado às suas visões sobre a sintaxe lógica e a semântica. Em seus primeiros trabalhos, Carnap acreditava que o significado de uma expressão poderia ser derivado puramente de sua estrutura lógica, analisado em termos de símbolos formais e regras de inferência. O filósofo, dessa maneira, acreditava que o significado era uma questão puramente formal e que poderia ser reduzido apenas à sintaxe lógica.

No decorrer de seus trabalhos posteriores a 1936, Carnap passou a ver o significado como um fenômeno mais complexo e multiforme. Ele reconheceu que o significado de uma expressão depende não apenas de sua estrutura formal, mas também da maneira como é usada e do contexto empírico em que está situada. Isso o levou a colocar mais ênfase na semântica.³ Dessa maneira, Carnap acreditava que o significado de um enunciado é determinado, em última análise, por sua relação com a observação empírica. Em outras palavras, uma afirmação é significativa se e somente se puder ser verificada⁴ empiricamente ou falsificada por meio de observação ou experimentação. Isso está intimamente ligado ao seu conceito de confirmabilidade, que é visto como o critério-chave para determinar o *status* científico de um enunciado.

As teses de Carnap sobre o significado evoluíram ao longo de suas obras. Passou-se, com isso, a vê-lo como um fenômeno mais complexo e dependente do contexto do que se pensava inicialmente. Não obstante, Carnap continuou a enfatizar a importância

sistema, então a explicação da análise exige que se estabeleçam postulados para todas essas relações [...] (Este uso não é o mesmo que o mais frequente, segundo o qual "postulado" é sinônimo de "axioma")” (CARNAP, R. “Meaning Postulates”. *Philosophical Studies*, v. 3, n. 5, 1952, p. 69, tradução nossa).

³ Esta não é uma formulação adequada e suficiente da noção de “semântica”. Para uma melhor aproximação do termo, ver 3.1.

⁴ Utilizamos aqui uma noção mais fraca de verificação. Para essa concepção, podemos compreender “ser verificado” como um processo de observação positivo em qualquer grau, ou seja, não é necessário a verificação completa do estado de coisa descrito por um enunciado, uma observação parcial já basta. Não estamos falando do princípio de verificabilidade defendido pelos integrantes do Círculo de Viena e Carnap nas obras anteriores a 1936.

da estrutura formal e da verificação empírica na determinação do significado e do *status* científico das hipóteses científicas. Todavia, para compreendermos de maneira adequada a noção semântica de significado, vê-se como necessário uma exposição mais clara da abordagem adotada por Carnap em suas obras anteriores a 1936 e as motivações para a mudança metodológica. Nosso objetivo não envolve uma análise completa da “virada” semântica em Carnap, uma vez que isto demandaria um levantamento mais detalhado. Mas tão somente uma exposição geral da passagem metodológica de Carnap, isto é, da transição de uma análise puramente sintática para uma análise semântica.

A análise lógica da linguagem

Carnap acreditava que a linguagem é a ferramenta principal da ciência e que, portanto, a análise lógica da linguagem é uma ferramenta essencial para a formulação precisa e clara de hipóteses científicas e para a verificação empírica dessas hipóteses. O pensador também defendia que a linguagem deve ser analisada em termos de suas estruturas lógicas e sintáticas, a fim de identificar as condições de verdade das sentenças e a validade dos argumentos. Com isso, a análise lógica da linguagem era fundamental para a clareza e a precisão do pensamento e da comunicação.

Em seu artigo “*The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*” (1931), Carnap expõe que a análise lógica da linguagem envolve, essencialmente, a identificação de suas estruturas fundamentais, a saber, as formas lógicas que regem a estrutura das sentenças e dos argumentos. Isso inclui a identificação de diferentes tipos de proposições, como proposições afirmativas e negativas, operadores lógicos, como o “e” e o “ou”, e quantificadores, como o “todos” e o “alguns”. Assim, Carnap desenvolveu uma série de técnicas e métodos para a análise da linguagem, incluindo a construção de sistemas formais, a definição de termos e conceitos, e a elaboração de regras de inferência e validação dos argumentos. Carnap propôs, também, o uso da linguagem simbólica como uma ferramenta para a análise, o que permitia a formulação de teorias e argumentos de maneira mais precisa e rigorosa.

A análise lógica da linguagem tinha uma importância *prática* na ciência e na filosofia, uma vez que permitia a formulação de teorias mais claras e precisas, a identificação de inconsistências e contradições nos argumentos, e a resolução de problemas conceituais e teóricos. Assim, acreditava-se que a aplicação dos métodos da análise lógica poderia levar a um avanço significativo no conhecimento humano, e que a

filosofia deveria ser vista como uma disciplina que busca *esclarecer e resolver problemas conceituais e teóricos através da análise lógica da linguagem*.⁵ Assim sendo, Carnap entendia que a análise lógica da linguagem poderia ajudar a evitar ambiguidades e equívocos na comunicação científica, bem como permitir a formulação mais precisa de hipóteses científicas e a verificação empírica dessas hipóteses. Além disso, ele defendia que a análise lógica da linguagem poderia ajudar a identificar e resolver problemas relacionados à natureza da verdade e a relação entre linguagem e realidade.

A noção de significado, portanto, apresenta um papel fundamental na demarcação entre enunciados científicos e não científicos. Isto ocorre devido ao princípio de verificação adotado por Carnap e outros membros do neopositivismo. Segundo Carnap, a metafísica contém apenas pseudo-proposições, isto é, proposições sem significado que aparentam conter relevância cognitiva. Elas poderiam ocorrer de duas maneiras: “ou contêm uma palavra que se acredita erroneamente ter significado, ou as palavras constituintes são significativas, mas são reunidas de uma forma contra-sintática, de modo que não produzem uma declaração significativa”.⁶

A adoção do projeto epistemológico do Círculo de Viena⁷ trás à tona questões a respeito da natureza do significado empírico, ou seja, sobre o que torna os enunciados sobre a realidade significativos. Além da necessidade de clareza e serem livres de ambiguidade — e de quaisquer outros problemas que o uso da linguagem natural acarreta —, viu-se como necessário um critério para saber como um enunciado sobre o mundo pode ter caráter cognitivo. Consequentemente, Carnap adota o princípio de verificação como determinante para dizer se um enunciado é significativo ou não. Tal princípio exprime a afirmativa de que “o significado de uma proposição constitui o método da sua verificação”⁸ ou, mais claramente, “que o significado de uma frase empírica é dado pelos procedimentos que seriam utilizados para mostrar se a frase é verdadeira ou falsa”.⁹

Em seu artigo de 1931, Carnap apresenta de outra maneira o princípio da

⁵ O que queremos evidenciar com isso é que, para Carnap, a filosofia não deve ser vista como uma disciplina especulativa ou metafísica, mas sim como uma atividade analítica e rigorosa que busca resolver problemas conceituais e teóricos. A filosofia, assim, deveria ser vista como um “método de análise”, que busca esclarecer e analisar os conceitos fundamentais da ciência e da linguagem.

⁶ Carnap, R. “The elimination of metaphysics through logical analysis of language”. In.: AYER, A(org.). *Logical Positivism*. New York: Free Press, 1959, p. 60-61, tradução nossa.

⁷ Com isso nos referimos ao projeto de explicar como a ciência poderia ser fundamentada por observações, experimentos empíricos e uma linguagem formalizada como ferramenta para enunciados claros.

⁸ SHILICK, M. “Sentido e Verificação”. In.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975, XLIV, p. 91.

⁹ IMBERT, C. et al. *Filosofia Analítica*. Lisboa: Gradiva, 1985, p. 88.

verificação. Focando em evidenciar o problema das pseudo-proposições, Carnap expõe os critérios para um enunciado possuir significado e, dessa maneira, apresenta uma adequação do princípio de verificação. Importante notarmos que, apesar da compreensão comum de que o significado de um enunciado, ou palavra, está associado a semântica da linguagem, os critérios dados por Carnap ocorrem no campo sintático, ou seja, o significado é estritamente vinculado a boa formação sintática de um enunciado e, portanto, pode ser analisado de maneira não interpretada.¹⁰

Destarte, Carnap exprime o método para a estipulação do significado de um enunciado. Dividindo-se em duas etapas, o critério de significância de um certo enunciado é dado de tal maneira que primeiro “a sintaxe da palavra deve ser fixa, ou seja, o modo de sua ocorrência na forma de sentença mais simples em que ela é capaz de ocorrer; chamamos essa forma de sentença de sua sentença elementar”¹¹ e, tendo sucesso na primeira etapa, devemos ser capazes de responder a questão, que pode ser apresentada de diferentes maneiras:

- A. “De quais sentenças S é *dedutível* e quais sentenças são dedutíveis de S”?¹²¹³
- B. “Em que condições S é considerada verdadeira e em que condições é falsa”?¹⁴
- C. “Como se deve *verificar* S”?¹⁵

Neste contexto, Carnap introduz uma abordagem estruturada para o princípio de verificação. Ele estabelece uma hierarquia de etapas a serem seguidas na análise de enunciados. Primeiramente, é necessário examinar se o enunciado em questão pode ser formulado de maneira clara e precisa em termos de sua sintaxe. Somente após esse passo

¹⁰ Entendemos, aqui, por não interpretada uma sentença que segue as regras gramaticais da linguagem, mas não possui um significado específico até que seja interpretada em um contexto particular. Em outras palavras, é uma sequência de símbolos (junto com conectivos, variáveis e quantificadores) que ainda não foi atribuída a um valor verdadeiro ou falso, porque falta a interpretação dos símbolos de acordo com um domínio específico.

¹¹ Carnap, 1959, p. 62, tradução nossa.

¹² *Ibidem*, tradução nossa.

¹³ Em outras palavras, temos que definir a sentença elementar capaz de exprimir o componente cognitivo de um enunciado e, com isso, sua sintaxe correta através de uma estrutura descritiva. Por exemplo, desejamos ter clareza da ocorrência mínima do conceito “gimnosperma”. Assim, tomamos a sentença elementar “x é gimnosperma” para conseguir analisar e atribuir o significado de “gimnosperma”. Tomemos também como características essenciais para esse grupo de plantas serem vasculares, com semente e sem frutos. Desse modo, ao analisarmos “x é gimnosperma” podemos compreender de tal modo que “x é planta vascular e possui semente e não possui frutos”, chegando assim a conjunção de proposições elementares que derivam “x é gimnosperma”. Para investigar quais sentenças são dedutíveis bastaria seguir um processo semelhante, todavia adicionando componentes à sentença conjuntiva definidora.

¹⁴ *Ibidem*, tradução nossa.

¹⁵ *Ibidem*, tradução nossa.

inicial é que podemos investigar como podemos deduzir esse enunciado e quais outras sentenças podem ser deduzidas a partir dele. A essência desse processo, portanto, é uma questão de dedução, não uma questão de verificação propriamente dita. A primeira formulação do princípio de verificação apresentada no artigo de 1931 é a formulação correta da questão. A terceira formulação, que se concentra na verificação, pertence a uma teoria do conhecimento.

Em última análise, as reflexões de Carnap em “*The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language*” nos mostram que se um enunciado não possui uma sintaxe adequada e fixa, então não cabe a nós a realização de uma análise dedutiva do mesmo. A análise sintática dos enunciados científicos exprime o que podemos chamar de “fase sintática” em Carnap, isto é, um momento em que as obras do autor tomavam a boa formação dos enunciados e sua verificação como um critério essencial para a significância.

Do que trata o “marco semântica”?

Apesar do relativo êxito em estipular o que seria o significado de um enunciado, Carnap ainda assim estava atrelado a uma postura verificacionista. Entretanto, após as críticas levantadas por Popper a “inferências indutivas” na sua obra *Logik der Forschung*, Carnap viu a necessidade de uma reformulação, ou abandono, do princípio de verificação. Apesar de não parecer claro o vínculo entre a crítica de Popper a inferências indutivas e o princípio de verificação — de caráter inicial dedutivo —, é muito simples compreendê-lo. A crítica popperiana toma a posição que “para que haja a justificação das inferências indutivas é necessário que se estabeleça um *princípio de indução*, que seria um enunciado segundo o qual tornaria possível estruturar logicamente as inferências indutivas”¹⁶ e, portanto, para “justificá-lo deveríamos empregar as inferências indutivas; e, para justificar estas últimas deveríamos assumir um princípio indutivo de ordem superior; e assim por diante [...] ela deve conduzir a uma regressão infinita”.¹⁷¹⁸

¹⁶ ROMANINI, M. “Crítica de Karl Popper ao problema da indução e suas consequências para o princípio de verificabilidade”. In.: *Kalagatos*, v. 10, n. 20, 2013, p. 324, grifos do autor.

¹⁷ POPPER, K. “A lógica da investigação científica”. In.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975. XLIV, p. 265.

¹⁸ Claro, essa é uma exposição muito simplória da posição de Popper em relação às teses do empirismo lógico. Ao contrário da perspectiva neopositivista, a abordagem de Popper na filosofia coloca o problema central como a análise crítica do apelo à autoridade da experiência. Nesse contexto, uma das principais tarefas da crítica filosófica é a de tornar explícitas as diversas redes de crenças presentes. Dentro desse

Isto posto, fica simples entender o caminho que se segue para o princípio de verificação. Como ele tem que ser expresso por um enunciado *significativo*, seria necessário a existência de um princípio de verificação de maior grau e, portanto, cairemos num cenário semelhante ao do princípio de indução.¹⁹

A transição de Carnap da sintaxe lógica para a semântica, assim, representa uma mudança em suas visões filosóficas sobre linguagem e significado. Em seus primeiros trabalhos, Carnap concentrou-se na sintaxe lógica. Ele acreditava que o significado de uma declaração poderia ser derivado apenas de sua estrutura lógica, independente de qualquer conteúdo empírico particular. Em outras palavras, ele via o significado como uma questão puramente formal, dissociada de qualquer referência do mundo. No entanto, no artigo “*Testability and Meaning*” (1936-37), Carnap começou a dar mais ênfase à definição semântica de certos termos, influenciado pela definição semântica de termos apresentada por Tarski em seu artigo “*Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*”. Isso refletiu um reconhecimento importante: o significado de um enunciado não pode ser determinado exclusivamente por sua estrutura lógica. Ele, o significado, também depende da maneira como esse enunciado é utilizado e do contexto empírico em que está inserido.

Claro, antes mesmo da publicação de “*Testability and Meaning*”, Carnap já tinha conhecimento das definições semânticas de Tarski. Alguns autores nos trazem luz sobre

escopo, o desafio de Popper é resolver o problema da indução, começando por uma crítica fundamentada das soluções propostas por Hume e pelos neopositivistas. Isso se dá através da introdução do princípio do racionalismo crítico. Posteriormente, Popper busca estabelecer os meios para promover o método empírico, especificamente o critério da falsificabilidade, como uma alternativa ao método empirista, que empregava o princípio de verificação. Esse esforço tem como objetivo primordial resolver o problema da demarcação entre ciência e metafísica. Nessa perspectiva popperiana, a filosofia assume um papel crítico e propositivo, concentrando-se na análise cuidadosa da relação entre teorias científicas e experiência, enquanto desafia as abordagens tradicionais da indução e da demarcação entre o conhecimento científico e o não científico.

¹⁹ Essa é uma das críticas mais simples ao princípio de verificação. Ela segue um caminho da auto-contradição: o princípio estabelece que apenas sentenças empiricamente verificáveis ou falsificáveis são significativas. Contudo, ele próprio não parece passar por seu próprio critério, levando à pergunta sobre como uma regra que não pode ser empiricamente verificada pode servir como fundamento para a significância das sentenças. Outro ponto que foi duramente criticado é sua tentativa de demarcação entre ciência e metafísica. Ele foi originalmente proposto como um critério para distinguir entre enunciados científicos e não científicos. No entanto, a definição precisa do que constitui uma verificação empiricamente significativa é problemática e obscura. Podemos pensar também na dificuldade que surge quando consideramos enunciados teóricos que não são diretamente observáveis. Teorias científicas fundamentais, como a teoria atômica, frequentemente dependem de inferências a partir de dados observacionais, o que o princípio de verificação parece rejeitar, ameaçando a relevância de grande parte da ciência teórica. Em suma, o princípio de verificação é passível de diversas críticas. Para uma leitura mais aprofundada sobre os desafios do princípio de verificação ver ODELL, J; ZARTMAN, J. “A defensible formulation of the verification principle”. In.: *Metaphilosophy*, v. 13, n. 1, 1982, p. 65-74.

o processo do marco semântico em Carnap de maneira mais geral, ou seja, uma mudança semântica em toda a metodologia carnapiana, não apenas referente ao significado das expressões. Segundo Rouilhan, logo após a publicação de *Logical Syntax of Language* (1934) Carnap tomou conhecimento da chamada explicação semântica do conceito de verdade por Tarski e logo começou a buscar uma explicação semântica correspondente do conceito de analiticidade.²⁰ Awodey também defende uma estrutura semântica no *Logical Syntax*, “a definição de analiticidade a que ele [Carnap] chegará em *Logical Syntax* era, para a linguagem específica que Carnap estava considerando (aritmética), essencialmente a mesma que a definição posterior de Tarski de verdade semântica”.²¹

Ainda assim, importante ressaltarmos que tanto Rouilhan quanto Awodey tratam da noção semântica de analiticidade que Carnap desenvolve no *Logical Syntax*. Coffa nos traz mais uma visualização do marco semântico geral. Segundo ele, antes mesmo do *Logical Syntax* Carnap já flertava com conceitos semânticos em sua filosofia da matemática, mais especificamente no debate sobre completude, “o primeiro conceito semântico a ser explicado [por Carnap] foi o de um *modelo* de um AS [Sistema Axiomático]”.²² As considerações desses autores sobre o trabalho semântico de Carnap na filosofia da matemática nos traz clareza sobre a jornada semântica de Carnap, ou seja, o que levou Carnap a um estudo semântico do significado em “*Testability and Meaning*” não foi um ponto isolado em suas obras. O que queremos realçar aqui é a aproximação semântica do significado elaborada por Carnap em seu artigo de 1936-37.

O que chamamos aqui de marco semântico do significado representa um afastamento da teoria da verificação do significado em direção a uma teoria da confirmação baseada em descrições de estado interpretadas semanticamente. O marco semântico do significado de Carnap talvez seja mais bem exemplificado pelo uso do conceito de descrições de estado: uma descrição de estado é aqui entendida como uma construção teórica que representa o conjunto de características ou propriedades relevantes de um estado de coisas, sendo formulada em termos de conceitos científicos ou linguagem formalizada, e busca fornecer uma representação/interpretação objetiva do estado de

²⁰ Cf. ROUILHAN, P. “Carnap and the Semantical Explication of Analyticity”. In.: Wagner, P. (org.). *Carnap's Ideal of Explication and Naturalism*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2012, p. 145.

²¹ AWODEY, S. “Carnap's quest for analyticity: the Studies in Semantics”. In.: Hardcastle, G (org.). *The Cambridge companion to Carnap*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007, p. 229, tradução nossa.

²² COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap*. New York: Cambridge University Press, 1991, p. 276, grifos do autor, tradução nossa.

coisas em questão. São justamente essas descrições que fornecem a base para a confirmação empírica da teoria e ajudam a preencher a lacuna entre a estrutura lógica formal e o conteúdo empírico.

Confirmabilidade e semântica

Embora o marco semântico tenha se tornado primordialmente relevante para o método de análise de enunciados, essa mudança de foco também trouxe consigo um enfraquecimento do princípio da verificação. Nesse contexto, Carnap fundamentou um novo princípio: o princípio de confirmabilidade; como uma alternativa ao princípio de verificação que estava perdendo força. Essa transição refletiu a crescente compreensão de que a verificação estrita de enunciados era muitas vezes problemática, especialmente em áreas onde a observação direta e a verificação empírica eram difíceis ou impossíveis.

O princípio de confirmabilidade permite uma abordagem mais flexível, na qual a evidência empírica poderia corroborar um enunciado científico, em vez de necessariamente confirmá-la de forma definitiva — ou seja, verificá-lo. Isso representou uma adaptação importante no pensamento de Carnap em relação à epistemologia e à filosofia da linguagem. De maneira simplista a confirmabilidade refere-se ao “procedimento — por exemplo, a realização de certos experimentos — que leva a uma confirmação em algum grau da própria sentença ou de sua negação”,²³ ou seja, o grau em que uma hipótese científica pode ser apoiada por evidências empíricas. Um enunciado, dessa maneira, que expressa uma hipótese científica pode ser considerado confirmado se for apoiado por evidências empíricas em alto grau,²⁴ de modo que seja improvável que seja falso.²⁵

O que temos disso é: os enunciados científicos só podem ser confirmados, em vez de verificados, porque a evidência empírica nunca pode descartar completamente todas as explicações alternativas possíveis para um fenômeno. Em vez disso, as hipóteses científicas estão constantemente sujeitas à revisão ou rejeição com base em novas evidências. Isso significa que a ciência opera sob a premissa de que suas teorias e afirmações são passíveis de serem confirmadas pela evidência empírica disponível, mas

²³ CARNAP, R. “Testability and meaning”. In.: *Philosophy of Science*, v. 3, n. 4, 1936, p. 420, tradução nossa.

²⁴ Como aponta Carnap (1936, p. 427), não é claro se esse grau pode ser satisfatoriamente classificado como quantitativo, talvez seja mais conveniente e atrativo uma interpretação topológica deste grau.

²⁵ *Ibidem*, p. 425, tradução nossa.

não podem ser definitivamente provadas, uma vez que sempre existe a possibilidade de novas descobertas que possam exigir ajustes ou revisões nas teorias existentes. Isso reflete a natureza aberta e revisável da investigação científica.

Assim, o conceito de confirmabilidade de Carnap enfatiza a importância da evidência empírica na investigação científica e ressalta a ideia de que o conhecimento científico está sempre sujeito à revisão e refinamento com base em novas evidências. Não mais caindo em uma verificação conclusiva do enunciado, mas sim de um certo grau de crença. Por consequência disto, “não existe uma regra geral para determinar a nossa decisão [...], a aceitação e a rejeição de uma sentença sempre contém um componente convencional”.²⁶ A aceitação de um dado enunciado, com isso, pelo princípio de confirmabilidade também contamina sua significância. Outrora podíamos verificar conclusivamente e definir o significado de um termo através do princípio de verificação. Agora, com o marco semântico e a formulação do princípio de confirmação, a demarcação do significado de um enunciado está intimamente ligada a um grau de confirmação e a uma linguagem formal específica — não confirmamos o enunciado para todas as linguagens existentes, confirmamos apenas para a linguagem formal em que o enunciado aparece. Em outras palavras, não mais estipulamos o significado único de um termo, mas sim estipulamos o significado atrelado a um determinado sistema de convenção e formalizações.

Noções semânticas

O objetivo principal de Tarski em seu artigo de 1933 era fornecer uma teoria matemática da verdade para as linguagens formais. Tarski estava interessado em resolver a questão filosófica de como a verdade pode ser definida em termos precisos e formais, de modo que pudesse ser usada em sistemas lógicos e matemáticos. Para alcançar tal finalidade, Tarski propôs a ideia de uma definição recursiva da verdade em uma linguagem formal. Para tal, começou-se definindo a noção de uma "interpretação" em uma linguagem formal e mostrou-se como é possível definir a verdade de uma sentença em uma interpretação particular. Tarski então mostrou como a definição da verdade poderia ser estendida para toda a linguagem formal por meio de um processo recursivo.

²⁶ *Ibidem*, p. 426, tradução nossa.

A ideia de Tarski era que a definição recursiva da verdade em uma linguagem formal poderia ser vista como uma condição suficiente e necessária para a verdade de uma sentença em tal linguagem. Isso significa que se uma sentença é verdadeira em uma linguagem formal, então ela deve satisfazer a definição recursiva da verdade proposta por Tarski, e se uma sentença satisfaz essa definição, então ela é verdadeira na linguagem em questão.

Certas definições, destarte, devem ser dadas em termos de uma metalinguagem, em vez de ser definida dentro da linguagem formal em si.²⁷ A noção de verdade, assim, deveria ser formalizada de modo que as verdades da linguagem formal possam ser definidas em termos de propriedades da metalinguagem.

Com isso em mente, podemos compreender de maneira razoável o que queremos dizer por semântica. Apesar de Tarski não evidenciar o que ele considera semântica em seu artigo de 1933, em seu trabalho posterior *Der semantische Wahrheitsbegriff* (1944) temos um apresentação explícita do que seria esse campo. Assim, entendemos por semântica a “ disciplina que, de modo geral, trata de certas relações entre expressões de uma linguagens e os objetos (ou ‘estado de coisas’) ‘a que se referem’ tais expressões”.²⁸

Uma definição semanticamente adequada deve atender a critérios específicos. Para ser considerada adequada, ela precisa ser tanto materialmente precisa, preservando o significado real e intuitivo do termo a ser definido, quanto formalmente correta. Por formalmente correta nos referenciamos a ser sintaticamente correta em uma linguagem. Ou seja, uma definição formalmente correta se segue da especificação da estrutura formal da metalinguagem, em outras palavras, da especificação das sentenças, palavras e conceitos que desejamos usar para definir a noção de verdade e também das regras às quais a definição deve ser submetida. Esses dois aspectos, a fidelidade ao significado e a aderência às regras formais, são essenciais para garantir que a definição seja semanticamente adequada.

A adequação material, por sua vez, possui um local basilar na teoria semântica de Tarski. Podemos dizer, com certa segurança, que tal adequação se trata da relação entre duas definições, isto é, de comparar o significado explicitado numa definição com o significado implícito do seu uso. A questão da adequação, portanto, toma seu lugar

²⁷ Cf. TARSKI, A. “O conceito de Verdade nas Linguagens Formalizadas”. In.: Dutra, L (org.). *A concepção semântica de verdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2007a, p. 38-41.

²⁸ TARSKI, A. “O conceito de Verdade nas Linguagens Formalizadas”. In.: Dutra, L (org.). *A concepção semântica de verdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2007b, p. 164. grifos do autor.

quando a definição pretende captar o significado comum.²⁹ Tomemos como exemplo a questão: em que condições a sentença "está nevando" é verdadeira ou falsa? Diremos que a sentença é verdadeira se, e somente se, está nevando.

Levando em conta a adequação material e a formalização correta de uma definição semântica podemos estender a estratégia de Tarski para a definição da verdade para outros conceitos semânticos. Uma definição de verdade materialmente adequada deve implicar todas as sentenças do seguinte padrão abaixo.

Convenção T. *Uma definição formalmente correta do símbolo 'Tr',³⁰ formulada na metalinguagem, será chamada uma definição adequada de verdade se tiver as seguintes consequências:*

(α) *todas as sentenças que são obtidas da expressão 'x \in Tr se e somente se p' pela substituição do símbolo 'x' por um nome estrutural-descritivo de qualquer sentença da linguagem em questão e do símbolo 'p' pela expressão que forma a tradução dessa sentença na metalinguagem;*

(β) *a sentença 'para qualquer x, se x \in Tr, então x $\in S$ '³¹ (em outras palavras 'Tr $\subseteq S$ '.³²*

Mais explicitamente, ao definirmos a verdade de uma expressão em uma linguagem formal — neste caso constituída por uma linguagem objeto (puramente sintaxe) e uma metalinguagem —, por exemplo L, a condição de adequação material deveria implicar que todas as sentenças de L estejam em conformidade com a convenção T. Ou seja, "cada instância da convenção T constitui uma definição parcial da verdade, de modo que o completo a definição poderia ser a conjunção lógica de tais definições parciais".³³ Assim, ao juntarmos todas as instâncias possíveis da convenção T, teríamos a definição geral de verdade.

Assim, uma definição semântica adequada de verdade deve implicar as sentenças da forma 'x é verdadeiro se, e somente se, p'. Em que 'x' expressa o *nome* de uma expressão e 'p' designa a realidade da *expressão nomeada por 'x'*.

Se adotarmos a estratégia de Tarski para definições semânticas, as demais definições seriam seguidas de uma estrutura semelhante. Podemos dizer, generalizando,

²⁹ Queremos dizer com isso que a adequação material se dá na relação entre a expressão e aquilo que ela significa para os usuários de uma linguagem, seu uso corrente e sua pragmática.

³⁰ Isto é, a classe das sentenças verdadeiras em uma linguagem.

³¹ Isto é, a classe de todas as sentenças significativas de uma linguagem.

³² Tarski, 2007a, p. 56. grifos do autor.

³³ NIINILUOTO, I. "Tarski's Definition and Truth-Makers". In.: *Annals of Pure and Applied Logic*, v. 126, n. 1-3, 2004, p. 63, tradução nossa.

que a expressão “ x é s se, e somente se, p ” é uma definição semântica se, e somente se, for formalmente correta e materialmente adequada. Aqui ‘ x ’ designa o nome de uma expressão, ‘ s ’ designa o termo semântico a ser definido e ‘ p ’ a expressão responsável pela adequação material.

Para exemplificarmos, suponha que queiramos introduzir a noção de número par em linguagem L constituída por números inteiros. Então definimos da seguinte maneira:

- ❖ Um número inteiro “ x ” é considerado 'par' em L se, e somente se, o resto da divisão de “ x ” por 2 for igual a 0.

Assumindo que a correção formal dessa definição em L seja aceita, podemos afirmar que ela é materialmente adequada. Isso se deve ao fato de que ela está em consonância com a definição tradicional de números pares na matemática. Como vimos, a adequação material depende de quão bem essa definição se encaixa com o conceito amplamente aceito de números pares na matemática.

O que mostraremos no próximo tópico é que a estratégia de Carnap em seu artigo de 1936-37 leva em consideração o trabalho de Tarski e essa estratégia de definição semântica. Apesar de não utilizar de maneira explícita a estratégia de definição tarskiana, Carnap utiliza da confirmabilidade como explicata para o significado e para suprir a lacuna entre linguagem objeto e metalinguagem.

Carnap e a noção semântica de significado

Somente na segunda parte do artigo "*Testability and Meaning*", publicada em 1937, Carnap se concentra na noção de significado e na sua relação com a testabilidade de uma teoria científica.³⁴ Um enunciado científico, nesse contexto, só tem significado se ele pode ser testado empiricamente, ou seja, se seus enunciados podem ser confirmados ou infirmados por meio da observação e da experimentação. Carnap propõe, além disso, uma distinção entre dois tipos de questões sobre o significado: questões referentes a uma linguagem formal historicamente dada e questões referentes à construção de uma nova linguagem formal.

³⁴ Na primeira parte do artigo, Carnap se concentra em elaborar a concepção de confirmabilidade e testabilidade, bem como os critérios para as sentenças de redução e cadeias de introdução para termos no sistema.

Questões do primeiro tipo são, segundo Carnap, de um caráter meramente teórico, elas perguntam “qual é o estado atual das coisas; e a resposta é verdadeira ou falsa”.³⁵ As do segundo tipo, em contrapartida, tem um caráter *prático*, elas perguntam “como devemos proceder; e a resposta não é uma asserção, mas uma proposta ou decisão”.³⁶

Semelhantemente a Tarski, Carnap se preocupa com a questão do significado em um campo semântico, ou como diz o autor “o problema tal como ocorre na metodologia, na epistemologia ou na lógica aplicada”.³⁷ Isto se dá, essencialmente, pela insuficiência do antigo critério sintático do significado proposto em seu artigo de 1931. Com o abandono da verificabilidade, a adoção da confirmabilidade e o desenvolvimento das definições semânticas; precisava-se realizar uma revisão nos debates referentes à significância de enunciados científicos.

Dessa forma, em vez de adotar um critério geral do significado, Carnap segue a estratégia adotada por Tarski, ou seja, a discussão semântica sobre o significado agora deve se dar referenciando uma linguagem formal L específica e ocorre no campo da metalinguagem.³⁸ Em vez de perguntarmos sobre o significado de ‘x’, perguntamos o significado de ‘x’ em relação a uma linguagem L. O significado, com isso, passa a ser considerado em um sentido empirista. De tal modo que “uma expressão da linguagem tem significado se soubermos empregá-la ao falar de fatos empíricos, sejam eles reais ou *possíveis*”.³⁹ A questão do significado, ademais, pode ser restringida ao escopo das expressões, uma vez que “expressões diferentes de sentenças [sintaticamente corretas] são significativas se, e somente se, puderem ocorrer em sentenças significativas”.⁴⁰

³⁵ CARNAP, R. “Testability and meaning—continued”. In.: *Philosophy of Science*, v. 4, n. 1, 1937, p. 3, tradução nossa.

³⁶ *Ibidem*, tradução nossa.

³⁷ *Ibidem*, p. 2, tradução nossa.

³⁸ O posicionamento de Carnap em relação a semântica tarskiana não é um ponto pacífico na literatura secundária. Não há dúvidas da influência do trabalho de Tarski no pensamento de Carnap. Entretanto, a recepção da metodologia tarskiana feita por Carnap não é tão clara. Comumente alguns comentadores, como Ricketts (“Carnap: From logical syntax to semantics”. In.: Giere, R; Richardson, A. (org.). *Origins of logical empiricism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 242-244) e Goldfarb (“Semantics in Carnap: A rejoinder to Alberto Coffa”. In.: *Philosophical Topics*, v. 25, n. 2, 1997, p. 60-64), acreditam que Carnap aceitou prontamente as ideias de Tarski sobre a semântica e a definição da verdade. Todavia, outros comentadores não estão tão seguros disso e alegam, por exemplo, que “Carnap fica feliz em usar a palavra “verdadeiro” e em adotar uma técnica devida a Tarski para definir a verdade, mas ele e Tarski não usam essa técnica para os mesmos propósitos, não têm as mesmas motivações, e nas mãos de Carnap, a semântica torna-se algo muito diferente do que pode ser encontrado nas publicações de Tarski” (WAGNER, P. “Carnapian and Tarskian semantics”. *Synthese*, v. 194, n. 1, 2017, p. 101, tradução nossa).

³⁹ Carnap, 1937, p. 2, tradução nossa, grifo nosso.

⁴⁰ *Ibidem*, tradução nossa.

O que se segue dessa posição sobre o significado é, ao elaborar uma nova linguagem, a necessidade de uma metalinguagem baseada em uma linguagem já disponível e decisões referentes aos interesses do criador da linguagem formal.⁴¹ A metalinguagem L' servirá como "a linguagem-sintaxe na qual as regras da linguagem-objeto L devem ser formuladas. Em segundo lugar, L' pode ser usada como base de comparação para L".⁴² Outrossim, essa abordagem do significado possibilita uma interpretação em termos de confirmabilidade e testabilidade.

A estratégia adotada por Carnap é expressa logo no início da primeira parte do artigo. Segundo ele

dois problemas principais da teoria do conhecimento são a questão do significado e a questão da verificação. A primeira questão questiona em que condições uma sentença tem significado, no sentido de significado cognitivo e factual. A segunda pergunta como conhecemos algo, como podemos descobrir se uma determinada sentença é verdadeira ou falsa. A segunda questão pressupõe a primeira. Obviamente temos de compreender uma sentença, ou seja, temos de saber o seu significado, antes de tentarmos descobrir se é verdadeira ou não. Mas, do ponto de vista do empirismo, existe uma ligação ainda mais estreita entre os dois problemas. Num certo sentido, há apenas uma resposta para as duas questões. Se soubéssemos o que aconteceria se uma determinada sentença fosse considerada verdadeira, saberíamos qual é o seu significado. E se para duas sentenças as condições sob as quais teríamos que tomá-las como verdadeiras são as mesmas, então elas têm o mesmo significado. Assim, o significado de uma sentença é, num certo sentido, idêntico ao modo como determinamos a sua verdade ou falsidade; e uma sentença só tem significado se tal determinação for possível.⁴³

Em outras palavras, a definição semântica de significado está intimamente ligada à sua condição de verdade, neste contexto à confirmação em uma linguagem determinada.

Fica simples, portanto, compreender a resposta para a questão: "como se dá o significado das expressões segundo Carnap?". O significado se dá em dois contextos distintos, primeiro em um contexto metodológico, isto é, na criação ou adoção de uma linguagem formal. Em seguida se dá no contexto referente ao estado de coisas descrito pela linguagem adotada. Ainda assim, ambos os cenários levam a uma mesma *explicata*, isto é, a confirmabilidade.

Claro, a confirmabilidade como um grau em que uma hipótese científica pode ser apoiada por evidências empíricas não torna claro a sua relação com o significado. Uma maneira mais apropriada de compreender a confirmabilidade depende da noção de

⁴¹ No caso de Carnap, a interpretação da linguagem-objeto ocorre através da língua inglesa.

⁴² *Ibidem*, p. 4, tradução nossa.

⁴³ Carnap, 1936, p. 420, tradução nossa.

redução. Assim, tomemos como C uma classe de sentenças, C' uma subclasse de C e S uma sentença, então

- A. A confirmação de S é completamente redutível à classe C , se S for consequência de uma subclasse finita C' ;
- B. A confirmação de S é diretamente redutível de forma incompleta à classe C , se a confirmação de S não for completamente redutível à classe C , mas se houver uma subclasse infinita C' tal que as sentenças de C' são mutuamente independentes e são consequências de S ;
- C. A confirmação de S é diretamente redutível à classe C , se for completamente redutível ou diretamente incompletamente à classe C .

Devemos notar que existe uma paridade de grau de confiabilidade. O grau de confirmabilidade de S está intimamente ligado ao grau de confirmabilidade de C' . Ou seja, o grau de confirmabilidade de S é igual ou menor que o de C' . Todavia, no primeiro caso, ao falarmos de “completamente redutível” não queremos dizer que ocorre uma confirmação completa de S por C' . Tão somente dizemos que S é confirmado completamente em relação a uma determinada classe de premissas.

Outra maneira de compreender a confirmabilidade de maneira menos ingênua é tomarmos a confirmação de S como redutível à classe C , se existir uma série finita de classes C_1, C_2, \dots, C_n tal que a relação de confirmação diretamente redutível subsiste

1. entre S e C_1 ;
2. entre cada sentença de C_i e C_{i+1} ($i = 1$ a $n-1$) e
3. entre todas as sentenças de C_n e C .

De outro modo, “a confirmação de S é completamente redutível à classe C , se for redutível, mas não completamente redutível à classe C' ”.⁴⁴

Ao possuímos, portanto, uma linguagem arbitrária L podemos interpretar o significado de uma expressão em L como sua condição de confirmação segundo a

⁴⁴ *Ibidem*, p. 435.

metalinguagem L'.⁴⁵ Em termos mais simples, utilizaremos sua confirmabilidade como critério para proceder com sua significância no sistema. Enquanto Tarski adota a estratégia de utilizar a definição semântica de sequência para a definição semântica da verdade no cálculo de classes, Carnap adota a noção de *confirmabilidade* para a definição do significado de uma expressão em uma determinada linguagem L. Assim, *uma expressão possui significado em L se, e somente se, a confirmação da expressão é redutível a confirmação de uma classe de postulados empiricamente significativos em L*.

A título de exemplificação geral da determinação da significância de uma expressão em uma linguagem, tomemos L como uma linguagem formal contendo sentenças atômicas, operações de formação de sentenças moleculares através de conectivos lógicos, regras de transformação e quantificadores. Adotemos, também, a metalinguagem L' como responsável por regras de transformação não lógicas — ou seja, postulados de redução empírica. Para L' tomemos a língua portuguesa. Consideremos S como uma expressão qualquer que queremos saber sobre sua significância. Sabemos que temos que nos concentrar em duas questões: (1) S é uma sentença de L ou uma expressão que pode ser introduzida em L? e (2) S tem significado em L?

Para responder à pergunta (1), é necessário examinar a interpretação dos predicados presentes na linguagem L. Essa interpretação deve ser conduzida por meio da metalinguagem L' e deve levar em consideração predicados que sejam observáveis na língua portuguesa. Ao realizar essa interpretação da linguagem-objeto L, obteremos uma compreensão das reduções possíveis que podem ser feitas com base nos predicados observáveis da linguagem. Com isso em mente, podemos estabelecer cadeias de introdução para novos termos, decidindo se devemos ou não incorporar a sentença S à nossa linguagem.

Quanto à questão (2), se optarmos por introduzir a sentença S ou sua negação em nossa linguagem - ou se S já estiver presente na linguagem -, precisamos verificar se S pode ser reduzida a uma classe C de expressões interpretadas por L'. Essa classe C deve

⁴⁵ Durante a formulação da sua interpretação semântica do significado em “*Testability and Meaning*” Carnap não elabora explicitamente como poderíamos definir os significados em L'. Entretanto, em sua fase madura, precisamente no artigo “Significado e Sinonímia nas Linguagens Naturais” (1955), temos uma melhor compreensão da determinação do significado na metalinguagem L'. Para Carnap, “a análise dos significados das expressões ocorre de duas formas fundamentalmente diferentes. A primeira pertence à *pragmática*, isto é, à investigação empírica das *linguagens naturais* historicamente dadas” (CARNAP, R. “Significado e Sinonímia nas Linguagens Naturais”. n.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975. XLIV, p. 135). O que Carnap defende em sua pragmática é, em suma, que a definição do significado de uma expressão é dada por uma hipótese empírica e, portanto, pode ser testada por observações do comportamento linguísticos dos indivíduos.

conter apenas expressões que já tenham significado em nossa linguagem. Dentro desse contexto, poderemos determinar se S é uma expressão significativa ou não em nossa linguagem.

Considerações finais

Como expomos ao longo deste texto, o que denominamos de "marco semântico" em Carnap representa uma mudança metodológica não tão substancial. Em face dos desafios apresentados por Popper em sua obra de 1935, relacionados ao princípio de verificação, e em consideração ao notável trabalho de Tarski na elaboração de uma noção semântica da verdade, Carnap optou por atenuar a rigidez do princípio de verificação e aceitar a introdução de postulados nas linguagens formais. Isso foi feito com o propósito de preencher a lacuna entre a linguagem formalizada e os termos observáveis, bem como evitar os problemas que o princípio de verificação trazia. A solução para essa lacuna veio na forma da discussão sobre a significância no campo semântico e na adoção da confirmação como uma *explicata* para o significado de uma expressão.

A tese apresentada nas duas partes do artigo "*Testability and Meaning*" marca o início de um projeto semântico em Carnap. Neste contexto, uma expressão da linguagem só possui significado se, e somente se, podemos usá-la para descrever fatos empíricos, ou seja, somente se pudermos confirmá-la em algum grau — e claro, ainda há a possibilidade de verificação, entretanto ela só ocorreria em casos triviais de confirmação. Após a publicação do artigo em 1936-37, Carnap intensificou seus estudos semânticos, destacando-se obras como *Introduction to Semantics* e *Meaning and Necessity*, nas quais ele desenvolveu sua teoria semântica com maior clareza.

Carnap destacou a noção de sistema semântico como o ponto central de sua nova abordagem às línguas e explorou as implicações dessa mudança. Esse foco pode ser notado principalmente em suas obras no período de 1939 a 1943. Grande parte do trabalho realizado nessas publicações é de natureza exploratória, com Carnap considerando uma ampla variedade de métodos semânticos e explicando e comparando suas propriedades. Nesse primeiro momento dos estudos de Carnap encontramos uma ausência de escolha por um método semântico específico.

Por outro lado, em um segundo período que pode ser identificado, Carnap começa a fazer escolhas entre os vários métodos de definição de termos lógicos que ele havia apresentado em seu trabalho de 1942. Nesse momento, as noções que se tornam centrais

são as de descrição de estado. Isso fica evidente em sua obra de 1947 e em diversos artigos sobre lógica indutiva publicados durante a década de 1940.

Em última análise, as ideias apresentadas no período de 1936-37 tiveram um profundo impacto nas obras subsequentes de Carnap. Compreender o contexto e as motivações subjacentes a "*Testability and Meaning*", bem como a mudança no critério de significância, é essencial para entendermos como essas ideias se disseminaram e exerceram uma influência significativa sobre o desenvolvimento dos trabalhos futuros de Carnap. Tópicos que surgiram de forma embrionária no texto de 1936-37, como a redutibilidade de sentenças formais a sentenças empiricamente significativas, os critérios para a confirmação de uma expressão e a relação entre a linguagem-objeto e a metalinguagem, foram posteriormente desenvolvidos por Carnap. Esses conceitos não apenas enriqueceram a filosofia de Carnap, mas também contribuíram para o desenvolvimento mais amplo da filosofia da linguagem e filosofia da ciência.

Referência bibliográficas

AWODEY, S. "Carnap's quest for analyticity: the Studies in Semantics". In.: Hardcastle, G (org.). *The cambridge companion to Carnap*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2007, p. 226- 247.

CARNAP, R. "Testability and meaning". In.: *Philosophy of Science*, v. 3, n. 4, 1936, p. 419-471.

CARNAP, R. "Testability and meaning-continued". In.: *Philosophy of Science*, v. 4, n. 1, 1937, p. 1-40.

CARNAP, R. "Meaning Postulates". *Philosophical Studies*, v. 3, n. 5, 1952, p. 65 - 73.

CARNAP, R. "The elimination of metaphysics through logical analysis of language". In.: AYER, A(org.). *Logical Positivism*. New York: Free Press, 1959, p. 60-81.

CARNAP, R. et. al. "The scientific conception of the world: The vienna circle". In.: Neurath, M.; Cohen, S (org.). *Empiricism and Sociology*. Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973. p. 298-318.

CARNAP, R. "Significado e Sinonímia nas Linguagens Naturais". n.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975. XLIV, p. 135-148.

COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap*. New York: Cambridge University Press, 1991.

IMBERT, C. et al. *Filosofia Analítica*. Lisboa: Gradiva, 1985.

GOLDFARB, W. "Semantics in Carnap: A rejoinder to Alberto Coffa". In.: *Philosophical Topics*, v. 25, n. 2, 1997, p. 51-66.

NIINILUOTO, I. "Tarski's Definition and Truth-Makers". In.: *Annals of Pure and Applied Logic*, v. 126, n. 1-3, 2004, p. 57-76.

ODELL, J; ZARTMAN, J. "A defensible formulation of the verification principle". In.: *Metaphilosophy*, v. 13, n. 1, 1982, p. 65-74.

POPPER, K. "A lógica da investigação científica". In.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975. XLIV, p. 263-384.

ROMANINI, M. "Crítica de Karl Popper ao problema da indução e suas consequências para o princípio de verificabilidade". In.: *Kalagatos*, v. 10, n. 20, 2013, p. 305-355.

ROUILHAN, P. "Carnap and the Semantical Explication of Analyticity". In.: Wagner, P. (org.). *Carnap's Ideal of Explication and Naturalism*. United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2012. p. 144-158.

RICKETTS, T. "Carnap: From logical syntax to semantics". In.: Giere, R; Richardson, A. (org.). *Origins of logical empiricism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p. 231-250.

SHILICK, M. "Sentido e Verificação". In.: Mariconda, P. (org.). *Os pensadores*. São Paulo: Abril S. A Cultural e Industrial, 1975, XLIV, p. 89-118.

TARSKI, A. "O conceito de Verdade nas Linguagens Formalizadas". In.: Dutra, L (org.). *A concepção semântica de verdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2007a, p. 19-148.

TARSKI, A. "A concepção semântica da verdade". In.: Dutra, L (org.). *A concepção semântica de verdade*. São Paulo: Editora UNESP, 2007b, p. 157-202 .

WAGNER, P. "Carnapian and Tarskian semantics". *Synthese*, v. 194, n. 1, 2017, p. 97-119.

EMENDA E POLÍTICA: ESPINOSA, MAQUIAVEL E O RETORNO AO PRINCÍPIO

Victor Fiori Augusto¹

Resumo: Neste texto, buscaremos evidenciar, em caráter inicial, de que maneira o conceito espinosano de emenda é mobilizado no contexto do Capítulo X do Tratado político, onde Espinosa recorre à ideia maquiaveliana de retorno ao princípio, procedimento considerado pelo autor florentino como algo necessário para que uma sociedade política faça frente à corrupção e mantenha-se saudável. Partiremos do Capítulo I do Livro III dos Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio, no qual Maquiavel relaciona a medicina ou a cura do corpo humano a uma medicina ou cura dos corpos políticos, pois é nesse contexto que Maquiavel recorre à noção de que os corpos políticos, assim como os humanos, precisam renovar-se voltando ao seu princípio. Em seguida, nos debruçaremos sobre o Capítulo X do Tratado político de Espinosa e à leitura que ali é feita da recondução ao princípio maquiaveliana, considerando-a sob a luz da ontologia espinosana e relacionando-a com a ideia de emenda em sua relação com os corpos humanos e políticos. Para concluir, procuraremos apontar para um possível sentido da ideia espinosana de emenda do corpo político, a qual, ainda que Espinosa se coloque criticamente em relação a Maquiavel, parece ainda ter inspiração maquiaveliana.

Palavras-chave: Maquiavel; Espinosa; retorno ao princípio; cura; emenda.

Introdução

O esforço por relacionar os pensamentos de Espinosa e de Maquiavel não é, certamente, algo novo. De fato, muito já se escreveu sobre possíveis aproximações e afastamentos entre os dois autores, embora os estudos que se dediquem a relacioná-los de maneira mais aprofundada sejam ainda recentes². Espinosa se refere nominalmente a Maquiavel apenas uma vez em toda sua obra – no final do Capítulo V do *Tratado político* (doravante, *TP*), onde o nome de Maquiavel é acompanhado do adjetivo “agudíssimo”, mas julgar a relação entre os dois autores somente a partir disso seria um erro, no qual

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

² Para uma história da relação ou do encontro Espinosa-Maquiavel, ver MORFINO, V. *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019, p. 1-7. Julgo ser esta obra de Morfino – publicada originalmente em 2002 sob o título *Il tempo e l'occasione: l'incontro Spinoza Machiavelli* – a responsável por inaugurar os estudos mais sistemáticos e aprofundados sobre a relação entre os dois autores.

poderia incorrer uma pesquisa que se restringisse a uma mera busca lexical para atestar a presença e a relevância do pensamento maquiaveliano em Espinosa³.

A presença de Maquiavel se faz sentir em diversos momentos da obra espinosana, como, a título de exemplo no próprio *TP*, na rejeição de uma suposta natureza viciosa restrita à plebe ou à multidão, já que Maquiavel e Espinosa concordam que a natureza é uma só e comum a todos os seres humanos⁴. Além disso, cabe notar que, segundo pesquisas que investigam a relação entre os dois autores, a influência de Maquiavel não se faria sentir apenas no pensamento político de Espinosa, mas também em sua epistemologia e em sua metafísica⁵, embora seja certamente equivocado separar metafísica e política no pensamento espinosano, a ponto de Antonio Negri poder afirmar que “a verdadeira política” de Espinosa “é sua metafísica”⁶.

Neste trabalho, o ponto que procuraremos aprofundar dessa complexa relação Espinosa-Maquiavel é uma inequívoca menção de Espinosa a Maquiavel no Capítulo X do *TP*, onde encontramos (artigo 1) uma referência ao “agudíssimo florentino” (*acutissimus Florentinus*) e vemos a citação de um trecho da obra maquiaveliana *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (doravante, *Discursos*)⁷. Nossa intenção aqui é relacionar os pensamentos de Maquiavel e de Espinosa a partir da noção de volta ou retorno ao princípio, que Maquiavel apresenta em seus *Discursos* e que Espinosa discute no Capítulo X do *TP*. Trata-se de mostrar como essa ideia de retorno ao princípio, tanto em Maquiavel quanto em Espinosa, envolve uma aproximação entre medicina e política, que pode ser observada tanto na ideia de cura à qual Maquiavel recorre quanto no aparecimento do conceito espinosano de emenda no *TP*.

³ Conforme observa Vittorio Morfino (*Op. Cit.*, p. 36-37), é raro que Espinosa se refira a nomes próprios em suas obras, o que indica que “sua argumentação se fundamenta na clareza da construção conceitual e não em autoridades”.

⁴ Cf. ESPINOSA, B. *TP*, VII, 27; MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 167 e 169 (Livro I, Capítulo 58).

⁵ Cf. MORFINO, V., *Op. Cit.*, especialmente seu Capítulo 3 (p. 118-164); e MONTANS BRAGA, L. C. “Agudíssimo: Maquiavel em Espinosa”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 10, nº 21, 2019, pp. 67-78.

⁶ NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 159.

⁷ Vittorio Morfino (*Op. Cit.*, p. 39) chega mesmo a tratar essa citação que encontramos em *TP*, X, 1 como uma referência direta e explícita de Espinosa a Maquiavel, ideia com a qual concordamos, embora o nome “Maquiavel” não seja ali mencionado.

Maquiavel, Espinosa e o retorno ao princípio: *curatione e emendatio*

Antes de analisarmos o diálogo que Espinosa estabelece com Maquiavel no Capítulo X do *TP*, é necessário compreendermos a ideia maquiaveliana que ali será discutida: a noção de volta ou retorno ao princípio. Maquiavel apresenta essa questão em seus *Discursos*, Livro III, Capítulo 1. Ali, ele começa argumentando que todas as coisas do mundo têm um tempo de vida limitado, sendo sua existência finita. As coisas capazes de durar por mais tempo são aquelas cujo corpo ou se mantém ordenado e sem alterações, ou passa por alterações que o tornem mais saudável. Conforme sabemos pelo Capítulo 6 do Livro I dos *Discursos*, “todas as coisas humanas estão em movimento e não podem ficar paradas, é preciso que estejam subindo ou descendo”⁸, donde Maquiavel descartar a ideia de um corpo que permanece ordenado por se manter inalterado⁹ e trabalhar a noção de que a saúde das repúblicas ou dos corpos mistos depende de alterações que lhes sejam salutares¹⁰.

As alterações que são saudáveis para as repúblicas são aquelas “que as levam de volta aos seus princípios” (*che le riducano inverso i principii loro*), e Maquiavel dá o nome de “renovação” (*rinnovazione*) a essas alterações. A argumentação de Maquiavel acerca da necessidade dessa volta ao princípio tem por base a ideia de que o princípio das repúblicas tem sempre alguma bondade, a qual, com o passar do tempo, vai se corrompendo, a ponto do corpo político se encaminhar à morte se não for renovado¹¹. Para justificar essa ideia de renovação ou volta ao princípio, Maquiavel recorre a um axioma que aparece em seu texto como uma citação em latim e que ele atribui aos “doutores de medicina”: “os doutores de medicina dizem, falando dos corpos humanos, ‘que todos os dias se acrescenta alguma coisa que, de vez em quando, precisa de cura’”¹².

⁸ MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 32 (Livro I, Capítulo 6).

⁹ Cf. LUCHESE, F. D. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London and New York: Continuum, 2009, p. 143.

¹⁰ Conforme observa Patrícia Aranovich, Maquiavel entende “os estados (repúblicas ou principados) e as religiões” como corpos mistos, diferenciando-os assim dos “corpos simples”, termo que ele utiliza para designar “os indivíduos” e os corpos naturais tais como os humanos (ARANOVICH, P. Vocabulário de termos-chave de Maquiavel. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 457-471, verbete “Corpo”, p. 458-459).

¹¹ MAQUIAVEL, N., *Op. Cit.*, p. 305-306 (Livro III, Capítulo 1).

¹² *Ibidem*, p. 306. No original latino citado por Maquiavel: “quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione”.

A autoria desse axioma é desconhecida, mas, como observa Marie Gaille-Nikodimov, trata-se de uma noção extraída da tradição médica hipocrático-galênica, que Maquiavel adapta ao seu pensamento político sem ter grande preocupação com uma fidelidade estrita a ela¹³. Maquiavel entende que esse axioma é válido não somente para o corpo humano, mas também para o corpo político, donde ele buscar compreender de que maneira as repúblicas podem incluir essa volta ao princípio em suas ordenações ou instituições, de modo que ela possa ocorrer por uma “prudência intrínseca” da república e não por algum acontecimento ou força extrínsecos (isto é, por obra da fortuna)¹⁴.

Para Maquiavel, o retorno ao princípio, a renovação ou a cura de uma república envolve um frequente exame ou revisão da conduta dos membros do corpo político, a fim de assegurar o cumprimento das leis e a punição de quem as transgride, renovando assim o medo pelo qual os cidadãos se abstêm de agir contra as leis e revigorando a valorização do bem comum. Maquiavel afirma que essa cura ou retorno ao princípio pode se dar tanto graças a instituições e leis da república quanto pelas qualidades (ou *virtù*) de um cidadão. É justamente sobre esse ponto do pensamento maquiaveliano que incide a crítica de Espinosa no Capítulo X do *TP*. Por isso, passaremos ao exame de alguns pontos desse texto espinosano, sendo necessário antes contextualizá-lo brevemente.

Após apresentar e explicar, nos Capítulos VIII e IX do *TP*, os fundamentos necessários para que os impérios aristocráticos conservem invioladas a paz e a liberdade dos cidadãos, Espinosa inicia o Capítulo X do tratado buscando compreender se tais impérios podem se dissolver ou assumir outra forma devido a alguma causa que lhes seja imputável (*aliqua causa culpabili*, no original). É nesse contexto que Espinosa recorre a Maquiavel, observando que a primeira causa por que se dissolvem os impérios aristocráticos

(...) é aquela que o agudíssimo florentino observa nos *Discursos de Tito Lívio*, III, 1, a saber, que ao estado, tal como ao corpo humano, *todos os dias se agrega alguma coisa que, de vez em quando, precisa de cura*. Daí que seja necessário, diz ele, que de vez em quando aconteça alguma coisa através da qual o estado seja reconduzido ao seu princípio (*ad suum principium [...] redigatur*), onde começou a estabilizar-se. Se tal não acontecer em devido tempo, os vícios crescem a um ponto que já não podem extirpar-se sem extirpar com eles o próprio estado. (...) E não podemos duvidar que é uma coisa da maior

¹³ Cf. GAILLE-NIKODIMOV, M. “A la recherche d’une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel”. In: *Astérion* (en ligne), 1/2003. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/asterion/14>>. Acesso em 25.09.2023.

¹⁴ MAQUIAVEL, N, *Op. Cit.*, p. 306 (Livro III, Capítulo 1).

importância e que, onde não se atalhar a esse inconveniente, o estado não poderá sobreviver por virtude sua, mas só pela fortuna. Pelo contrário, onde for aplicado remédio adequado (*remedium idoneum*) a este mal, ele não poderá cair por vício seu mas somente por algum fado inevitável.

Na sequência do texto, Espinosa considera como um modo de renovação do império aristocrático a nomeação periódica e por breve espaço de tempo de um ditador, que possa investigar e julgar as ações dos que participam do governo. Contudo, para Espinosa, nomear um ditador, ainda que de vez em quando e por um curto período, é algo que contraria os fundamentos do império aristocrático, sendo portanto um remédio inadequado para que esse tipo de império se renove, e Roma, caso analisado exaustivamente por Maquiavel em seus *Discursos*, foi no entender de Espinosa um exemplo de império aristocrático.¹⁵

Entre os argumentos de Espinosa contra o recurso a um ditador está a ideia de que o poder ditatorial é régio, e não pode ser estabelecido numa república sem que ela, ao mesmo tempo, deixe de ser uma república e se transforme numa monarquia. É no contexto dessa argumentação que surge a única ocorrência do termo “emenda” no *TP* (mais especificamente, “emendar”, *emendari*), e isso no artigo 2 do Capítulo X: “(...) se fosse possível o gládio do ditador, mantendo a forma do estado, ser perpétuo e temível somente para os maus, nunca os vícios poderiam desenvolver-se a tal ponto que já não se pudessem extirpar ou emendar”.

“Emenda” é uma tradução (mais literal) do termo latino *emendatio* empregado por Espinosa, termo que provém do vocabulário médico (assim como “remédio”) e que costuma também ser traduzido por “reforma”, “correção” ou, como sugere Marilena Chaui, “cura”¹⁶. Espinosa entende que a renovação ou retorno ao princípio de um corpo

¹⁵ “Os patrícios [i.e., aqueles que governam num estado aristocrático] costumam frequentemente ser cidadãos de uma só urbe, que é a capital de todo o estado, de tal maneira que a cidade ou república toma o nome desta, como outrora a romana e, hoje em dia, a veneziana, a genovesa etc.” (ESPINOSA, B. *TP*, VIII, 3 [acrécimo nosso]); “(...) quando se depõe um monarca não se faz uma mudança de estado, mas só de tirano, ao passo que, no estado aristocrático, tal [transferência do estado de um conselho livre para um só homem] não pode acontecer sem o desabamento do estado e a ruína dos seus maiores homens, coisas de que Roma deu funestíssimos exemplos.” (ESPINOSA, B. *TP*, VIII, 9 [acrécimo nosso]).

¹⁶ Cf. CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol.1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 668. Cristiano Rezende observa que a ideia de cura pode ser adequadamente relacionada à ideia espinosana de emenda desde que a entendamos no sentido de cultivo, e não no sentido de eliminação de uma doença, dado haver em Espinosa uma ideia de medicina que se aproxima de uma “medicina antiga das proporções”, que restabelece “a ordem e a proporção entre o que já está presente”, promovendo e conservando assim a saúde (REZENDE, C. N. “A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”. In: *Filosofia e Educação*. Campinas-SP, v. 5, n. 1, abril-setembro de 2013, pp. 52-110, p. 87, nota 37 e p. 89).

político passa por uma emenda das ações contrárias aos direitos comuns estabelecidos, e cabe notar que, longe de atribuir essas ações ditas “más” ao livre-arbítrio de cada um, Espinosa julga que elas se devem mais propriamente à má constituição da vida política, já que os homens não nascem civis, mas fazem-se civis justamente vivendo em sociedade¹⁷.

É interessante notar que esse sentido político de emenda em Espinosa, próximo da ideia maquiaveliana de “cura”, também pode ser entendido como algo igualmente válido para o corpo humano e para o corpo político (ou igualmente válido para os corpos simples e para os corpos mistos, no vocabulário de Maquiavel), mas a ontologia espinosana demonstra que a relação entre corpo humano e corpo político não é apenas de analogia ou não se dá tão somente na chave de um recurso metafórico, já que ambos, o corpo humano e o corpo político, podem ser compreendidos como indivíduos no interior da filosofia espinosana.

Diferentemente dos corpos simplíssimos, que se distinguem uns dos outros apenas por movimento e repouso, rapidez e lentidão, Espinosa entende que um indivíduo (ou um corpo composto) é definido por uma união de corpos que “aderem uns aos outros” ou que “comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa (*certa [...] ratio*)”¹⁸. Nesse sentido, o corpo humano é um indivíduo, composto de muitíssimos indivíduos extremamente complexos e de natureza diversa¹⁹. Trata-se de um “todo heterogêneo”, cujas partes, mantendo suas especificidades ou singularidades, se comunicam e conservam entre si certo ritmo ou certa proporção de movimento e repouso²⁰.

Na parte II da *Ética*, no escólio do lema 7 que se encontra na dita “pequena física”, Espinosa observa que, se pensarmos que todos os corpos existentes variam de infinitas maneiras sem que a proporção de movimento e repouso do todo seja alterada, podemos conceber a natureza inteira como um indivíduo. Assim, de maneira não metafórica ou sem ser por mera analogia, podemos conceber o corpo político como um indivíduo, composto por seres humanos que compartilham um determinado território e vivem segundo certas regras comuns, que seriam como que a mente desse corpo²¹.

¹⁷ Cf. ESPINOSA, B. *TP*, V, 2.

¹⁸ ESPINOSA, B. *Ética* II, Proposição 13, escólio, definição.

¹⁹ ESPINOSA, B. *Ética* II, Proposição 13, escólio, postulado I.

²⁰ OLIVEIRA, F. B. “Espinosa revolucionário”. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 30, jan.-jun. 2014, pp. 192-202, p. 199.

²¹ Cf. ESPINOSA, B. *TP*, II, 16-17.

Tal como se dá com o corpo humano, a potência de agir desse indivíduo que é o corpo político é diminuída ou coibida quando uma de suas partes se potencializa em detrimento das outras. Ao contrário, o corpo como um todo se torna mais potente ou mais apto a agir quando é conservada a proporção de movimento e repouso que suas partes têm entre si²². A emenda do corpo humano e do corpo político em Espinosa pode ser pensada, então, como cultivo e conservação da proporção (*ratio*) que constitui esses corpos, donde Espinosa se colocar contra o recurso à ditadura como modo de emendar o corpo político, já que ela introduz nele uma desproporção que o torna menos potente. Conforme observa Vittorio Morfino, “da mesma maneira que a prática médica combate as mudanças na proporção que constitui o corpo humano, a prática política combate as mudanças na proporção que constitui o corpo social”²³.

No Capítulo I do Livro III dos *Discursos*, Maquiavel não trata de modo aprofundado da ditadura como o dispositivo ao qual a república romana recorria a fim de voltar ao seu princípio. Porém, se observarmos o elogio do recurso à figura do ditador que Maquiavel faz no Capítulo 34 do Livro I dos *Discursos*, vemos que a crítica de Espinosa à ideia maquiaveliana de que a cidade pode renovar-se ou voltar a seu princípio por obra de um só homem tem alvo certo.

(...) o ditador, enquanto foi designado segundo as ordenações públicas, e não por autoridade própria, sempre fez bem à cidade. Pois o que prejudica as repúblicas é fazer magistrados por vias extraordinárias, e não a autoridade que se dá por vias ordinárias: e vê-se que em Roma, durante tanto tempo, nunca ditador algum fez nada que não fosse o bem à república.²⁴

É bem verdade que Maquiavel entende que a autoridade do ditador romano só era útil por ser ordinária, limitada e utilizada somente em momentos urgentes, isto é, a ditadura só teria sido benéfica a Roma porque estava prevista na constituição romana, porque o ditador podia ser refreado por outras instituições públicas (como o tribunato da plebe e o senado) e não tinha o poder de alterar essas instituições, e porque o recurso ao ditador só se dava em momentos de urgência, onde era necessário deliberar de modo mais rápido²⁵.

²² Cf. ESPINOSA, B. *Ética* IV, Proposição 39 e Proposição 42, demonstração.

²³ Cf. MORFINO, V., *Op. Cit.*, p. 48.

²⁴ MAQUIAVEL, N., *Op. Cit.*, p. 106 (Livro I, Capítulo 34).

²⁵ *Ibidem*, p. 107.

Ainda assim, Espinosa entende que a volta ao princípio de uma república não pode ficar nas mãos de um ou de poucos homens, pois isso introduziria na cidade uma desproporção, em vez de ajudar a conservar a proporção de poder entre os indivíduos que compõem o corpo político, conservação esta que contribuiria para que a cidade como um todo se tornasse mais potente.

Conclusão

Mesmo criticando Maquiavel, é possível observar que Espinosa pensa *com* ele, pois reflete sobre os fundamentos do império aristocrático e sobre sua conservação a partir da noção maquiaveliana de retorno ao princípio. Além disso, Espinosa, assim como Maquiavel, traça uma relação forte entre a medicina do corpo humano e uma medicina do corpo político, pensando a emenda ou cura deste e os remédios de que necessita, embora o pensamento espinosano demonstre de modo mais cuidadoso as causas pelas quais a emenda do corpo político pode ser pensada na mesma chave da medicina do corpo humano.

Conforme observa Luiz Carlos Montans Braga,

É claro que Maquiavel não possui uma ontologia refinada e desenvolvida, ainda que possua um materialismo pressuposto, talvez bebido em Lucrecio, no *Da Natureza das Coisas (De Rerum Natura)*. Mas teses-chave, como a da leitura da política pelo que ela é, a concepção da política como campo de forças, os homens como afetivos e o valor altíssimo dos afetos e paixões para as análises de cenários políticos, enfim, todos esses traços estão em ambos [i.e., Maquiavel e Espinosa] e, ao que indicam os textos de Espinosa, este os teria buscado, para os forjar com suas ferramentas, em Maquiavel.²⁶

Tendo em mente a forte relação entre medicina e política que encontramos em Maquiavel e em Espinosa e a forma como é possível concebê-la a partir da filosofia espinosana, cremos ser útil indagar em que consistiria uma emenda democrática do corpo político (ou uma emenda do corpo político democrático) em Espinosa, buscando compreender se essa emenda passa pelo remédio das assembleias que caracterizam uma democracia direta e que aparecem como o centro da proposta política de Franciscus Van den Enden (1602-1674), pensador que foi professor do jovem Espinosa²⁷.

²⁶ MONTANS BRAGA, L. C., *Op. Cit.*, p. 71 [acréscimo nosso].

²⁷ Defensor de uma democracia radical, Van den Enden entende que “o governo livre do povo é o único que a partir de sua natureza permite a contínua emenda e a inclui” (VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política*

Sem nos alongarmos por ora sobre esse ponto, é oportuno observar, contudo, que o recurso às assembleias pode também ser encontrado no pensamento maquiaveliano, dado que, no Capítulo 4 do Livro I dos *Discursos*, ao elogiar os tumultos ocasionados pela plebe romana em sua luta por direitos, Maquiavel critica o pensamento elitista segundo o qual o povo não é capaz de decidir sabiamente e afirma que, caso o povo se equivoque em sua opinião, “há sempre o remédio das assembleias”²⁸. Estaria uma emenda democrática espinosana ainda em terreno maquiaveliano?

Referências bibliográficas

- ARANOVICH, P. Vocabulário de termos-chave de Maquiavel. In: MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 457-471.
- CHAU, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol.1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ESPINOSA, B. *Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitætbuchhandlung, 1972, 4 v.
- ESPINOSA, B. *Tratado político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos, coordenada por Marilena Chau. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), 2015.
- GAILLE-NIKODIMOV, M. “A la recherche d’une définition des institutions de la liberté. La médecine, langage du politique chez Machiavel”. In: *Astérion* (en ligne), 1/2003. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/asterion/14>>. Acesso em 25.09.2023.
- LUCCHESI, F. D. *Conflict, Power, and Multitude in Machiavelli and Spinoza: Tumult and Indignation*. London and New York: Continuum, 2009.
- MACHIAVELLI, N. *Tutte le Opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni, 1992.
- MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MONTANS BRAGA, L. C. “Desejo, apetite e humores em Maquiavel”. In: *Revista Sísifo*, nº 13, janeiro/junho 2021, pp. 19-43.

y estado o *Proposiciones políticas libres y consideraciones de estado*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010, p. 66). Sobre o radicalismo democrático, o recurso às assembleias e a defesa da liberdade igualitária em Van den Enden, ver TATIÁN, D. “Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden”. In: *Discurso*. São Paulo, v. 45, n. 2, 2015, pp. 89-109.

²⁸ MAQUIAVEL, N. *Op. Cit.*, p. 23 (Livro I, Capítulo 6).

MONTANS BRAGA, L. C. “Agudíssimo: Maquiavel em Espinosa”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*, vol. 10, nº 21, 2019, pp. 67-78.

MORFINO, V. *Il tempo e l’occasione: l’incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002.

MORFINO, V. *The Spinoza-Machiavelli Encounter: Time and Occasion*. Translated by Dave Mesing. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2019.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

OLIVEIRA, F. B. “Espinosa revolucionário”. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, n. 30, jan.-jun. 2014, pp. 192-202.

REZENDE, C. N. “A gênese textual da doutrina da educação das crianças no *Tratado da Emenda do Intelecto* de Espinosa”. In: *Filosofia e Educação*. Campinas-SP, v. 5, n. 1, abril-setembro de 2013, pp. 52-110.

TATIÁN, D. “Quién más ama las cosas. Radicalismo democrático y libertad igualitaria en Francis van den Enden”. In: *Discurso*. São Paulo, v. 45, n. 2, 2015, pp. 89-109.

VAN DEN ENDEN, F. *Libertad política y estado o Propositiones políticas libres y consideraciones de estado*. Prólogo e tradução de Leandro García Ponzó. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

MARÍA ZAMBRANO E A RAZÃO POÉTICA: A RECONCILIAÇÃO ENTRE O CÉREBRO E O CORAÇÃO

Thaise Maria Dias¹

Resumo: Para a filósofa espanhola María Zambrano (1904-1991), a filosofia configura-se como rota de fuga, um território de existência cujas marcas de um exílio itinerante traçaram o percurso filosófico zambraniano que visa desconstruir o que a filósofa denominou como prestígio excludor. Em confronto com esse prestígio excludor está a razão poética, uma proposta zambraniana que marca o início da reconciliação entre o cérebro e o coração. Nesse sentido, Zambrano propõe uma filosofia enquanto prática avessa ao reducionismo. O que Zambrano afirma é, sobretudo, a possibilidade de convergência que permite à filosofia e à poesia uma complementariedade sem que se percam uma na outra ou se anulem. Assim, ao aproximar filosofia e poesia, María Zambrano buscou compreender melhor esse encontro sensível entre arte e pensamento.

Palavras-chave: María Zambrano; Filosofia; Razão poética.

A filósofa espanhola María Zambrano (1904-1991) apresenta uma concepção filosófica imbricada em um comprometimento ético, poético e estético cuja postura e conceitos tanto desafiam a própria história da filosofia quanto abrem outros caminhos para a prática filosófica. As elaborações conceituais de Zambrano se configuram como um exercício epistemológico autônomo cujas reflexões indagam sobre o que é ou pode ser filosofia para além do modelo sistemático. A partir desse exercício epistemológico autoral, Zambrano elabora um conceito de razão que se constitui pela fusão entre filosofia e poesia. Demarcado como um conceito híbrido, a razão poética marca o início de uma reconciliação entre o cérebro e o coração para restabelecer o diálogo entre filosofia e poesia a fim de demonstrar que, quando separadas, são duas formas insuficientes de conhecimento e de expressão.

Em 1934 Zambrano publica o ensaio “Hacia um saber sobre el alma”, no qual tenta pensar a razão poética pela primeira vez. No começo dessa formulação, Zambrano experimenta “essas razones del corazón, que el corazzón mismo há

¹ Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia.

encontrado, aprovechando su soledad y abandono”.² Por isso, “Hacia um saber sobre el alma”, em grande medida, é responsável pelo distanciamento entre José Ortega y Gasset (1883-1955) e a filósofa que se considerava discípula de Ortega. O autor de *Razão Histórica* (2020), acha ousado María Zambrano transgredir o conceito de razão vital, criado por ele. Conforme Muñoz, Ortega

que se considerava a si mismo “nieto de Descartes”, había ya anunciado la necesidad de superar la filosofía moderna y la llegao a um nuevo paradigma de pensamiento filosófico. Pero quedó atrapado em los arrabales de la nueva época, caracterizada, según el mismo nos refiere, por el principio de “intuición.” Él permaneció ali, epígono genial de la filosofía de la modernidad, indicando, eso sí, el camino que conduce al el nuevo reino, como um Moisés, pero sin adentrarse en el.”³

No ensaio em questão – ainda que de maneira embrionária – a filósofa apresenta a razão poética que amplia o pensamento orteguiano ao conduzir a razão para os arredores de uma zona de “reconciliación del alma que sufre al comenzar a sentirse a sí misma, com la naturaleza; es uma llamada a los poderes cósmicos que hace el hombre cuando le duelen las entrañas de sua vida”⁴ – adentrando lugares que a filosofia orteguiana se recusava a entrar. Lugares em que os olhos do método racionalista acredita ser escuridão e que Zambrano define como uma penumbra salvadora.⁵ De maneira mais argumentativa, Zambrano considera que

el conocimiento poético se logra por un esfuerzo al que sale a mitad de camino una desconocida presencia. A mitad de caminno porque el afán que busca esa presencia jamás se encontró en soledad, en esa soledad angustiada de quién ambiciosamente se separó de la realidad. A ese dificilmente la realidad volverá a entregar-se. Pero a quién renunció a toda a vanidad y no se ahincó soberbiamente a poseer por la fuerza lo que es inagotable la realidad sale al encuentro y su verdad no será nunca verdade conquistada, verdad raptada; no es ‘alezeia’, sino revelación graciosa e gratuita; razón poética.⁶

Nota-se, então, que ao estabelecer um conceito, Zambrano imediatamente problematiza e até desmancha as noções dadas de conceito, em termos de

² ZAMBRANO, María. 1987, p. 34.

³ MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. “Introducción: la unidade de filosofía y poesia em María Zambrano.” In: ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 10.

⁴ ZAMBRANO, María. Op. Cit. p. 31.

⁵ ZAMBRANO, María. Op. Cit., p. 11.

⁶ ZAMBRANO, María. *Pensamiento e poesia em la Vida Española*, in Obras reunidas, Madrid, ed. Aguilar 1971, p. 295.

definição, juízo e forma. Razão poética é, portanto, um conceito filosófico matizado de percepções poéticas. Desse modo, derrubando hierarquias internas do pensamento, trata-se de um conceito poético costurado pelas linhas de fuga⁷ da criação filosófica. A razão poética é um conceito que dialoga com o não-conceito: o que a razão poética tem de rebelde, tem de filosófica. O que tem de reflexiva, tem de poética. Portanto, a razão poética não prima por nenhum irracionalismo, ao contrário, elabora uma forma de razão filosófica na qual não há uma censura prévia, histórica ou determinada da poesia, mas, sim, a proposta de um encontro imprescindível. Em termos conceituais, a razão poética trata da superação do paradigma platônico de poesia.⁸ Zambrano desautoriza a dualidade de Platão quando não apenas admite os poetas como também pensa filosoficamente uma relação entre filosofia e poesia de maneira tão incomum quanto contínua sem jamais perder de vista as dimensões, as tensões e o limiar entre os dois fazeres. Perguntar o que pode a filosofia no tempo presente e o que a filosofia pode fazer por nós, conosco ou mesmo contra nós interessa muito mais, no contexto da razão poética, do que a pura erudição filosófica que compreende como herege a proximidade íntima entre filosofia e poesia. Pensar a razão poética, realizá-la, é colocar ao alcance da ordem prática da vida as experiências filosóficas como partes legítimas da verticalidade do pensamento mais reflexivo. Conforme os apontamentos de Zambrano, a intenção do pensamento filosófico é

encontrar a si mesmo, chegar, por fim, a se possuir. Chegar a se alcançar, atravessando o tempo, correndo, com o pensamento, mais do que o próprio tempo; adiantando-se a sua corrida em uma competição de velocidade. O filósofo é aquele que, não tendo conseguido deter o sol como Josué, pois já sabe que o sol não se detém, quer se adiantar ao curso dele e, assim, se não consegue pará-lo, consegue, pelo menos, algo decisivo, que é ir à frente. Já estar ali quando ele chegue. [...] então a poesia é fuga e procura, requerimento e espanto; um ir e voltar, um chamar para recusar; uma angústia sem limites e um amor estendido.⁹

A partir destes apontamentos, Zambrano elabora uma proposta em que filosofia e poesia colocam-se não mais de maneira dicotômica e autoexcludente. Além disso, para Zambrano, a filosofia se forja e se fere na questão do agora e

⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007, p. 59.

⁸ Cf. PLATÃO, *A república*, “Livro X”, p. 338.

⁹ ZAMBRANO, María. Op. Cit., p. 96-102.

precisa ajudar a todos capazes dessa reflexão a viver a singularidade do próprio tempo. Diante de tais questões, é bastante possível pensar a razão poética enquanto um conceito que elabora uma autocrítica filosófica em relação a própria filosofia. Zambrano pensa a razão filosófica a contrapelo a partir de diálogos que estabelece, em um primeiro momento, principalmente com Platão, Aristóteles e Pitágoras¹⁰ para pensar a relação histórica entre filosofia e poesia junto das suas próprias concepções. Zambrano lê essas referências históricas e incontornáveis com afincamento e, embora mantenha um posicionamento bem diferente delas, coloca-se, em vários níveis, na mesma intenção: responder com um sentido próprio do seu tempo à tensão entre filosofia e poesia.

Nesse sentido, Zambrano propõe uma filosofia enquanto prática avessa ao reducionismo. Uma filosofia que trata da reconciliação entre filosofia e poesia não apenas com a intenção de corrigir um desvio histórico, mas com a intenção legítima que move qualquer filósofo: pensar da melhor maneira possível. O que Zambrano afirma é, sobretudo, a possibilidade de convergência que permite à filosofia e à poesia uma complementariedade sem que se percam uma na outra ou se anulem. A razão poética é, portanto, a razão em sua instância mais autônoma. Em confronto com o prestígio excludente da filosofia – que se embriaga de absoluto e subordina a poesia ao sistema filosófico¹¹ – a razão poética se configura como uma proposta que marca o início da reconciliação entre o cérebro – filosofia, conceito, clareza – e o coração – poesia, metáfora, opacidade:

vale mais, sobretudo, atender à disputa que existe, desde há tanto tempo, entre filosofia e poesia: definir no possível os termos do conflito em que um ser necessitado de ambas se debate. Quem sofre deste conflito não pode recuar diante dele e não pode deixar de manifestar a dupla e irrenunciável necessidade que sente de poesia e de pensamento no seu sentido mais estrito, e descobrir um pouco o horizonte que vislumbra como saída do conflito em que se encontrou e, que para lá do sofrimento pessoal, tem uma existência objetiva. E assim, esse horizonte vislumbrado, por não ser somente uma alucinação emanada de uma avidez, teria nascido de um obstinado amor que sonha uma reconciliação para lá da diferença atual entre filosofia e poesia; poderia ser a indicação da saída para um novo modo de vida e conhecimento.¹²

¹⁰ ZAMBRANO, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989, p. 130.

¹¹ ZAMBRANO, María. *A Metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2000, p. 49.

¹² ZAMBRANO, María. Op. Cit., p. 62.

Assim, ao aproximar filosofia e poesia, María Zambrano buscou compreender melhor esse encontro sensível entre arte e pensamento e, a partir da criação de conceitos, subverteu parâmetros fundamentais da tradição filosófica, pensando as relações entre arte e sociedade, exílio e autobiografia, filósofo e poeta. Uma travessia pelos limiares, caminhos que não se fecham e que levam às encruzilhadas conceituais. E é justo desse lugar sem X no mapa que o pensamento de Zambrano reverbera. O fato é que, diante da separação entre filosofia e poesia, Zambrano concentra-se na elaboração de um método que considere o pensamento filosófico diferentemente de uma prática e de definições epistemológicas excludentes, na direção de uma força incomum, irreduzível. Por isso Zambrano afirma que

hoje poesia e pensamento filosófico aparecem-nos como duas formas insuficientes de conhecimento e de expressão. E como duas metades do homem, o filósofo e o poeta. Não se encontra o homem inteiramente na filosofia nem na poesia. Não se encontra a totalidade do humano em nenhuma dessas duas formas que inteiramente o reclamam. Na poesia encontramos o homem concreto na sua individualidade. Na filosofia, o homem na sua história universal, no seu querer ser. A poesia é encontro, dádiva, achado pela graça, resposta, embora se apresente como pergunta. A filosofia é busca, pergunta guiada por um método, ainda que ofereça e mesmo seja ela própria uma resposta.¹³

De modo que, é parte fundante do projeto filosófico de María Zambrano pensar questões referentes à proximidade e à distância entre filosofia e poesia ao dar ênfase à dinâmica de afetos críticos que se fazem ou que se esvaem quando há o encontro (ou o choque) entre filosofia e poesia. Assim, a razão poética surge delineada pela indecidibilidade, com raízes móveis, sempre no limiar, ultrapassando a questão da forma-conceito, mas sem rejeitar seus contornos mais necessários. Zambrano não negligência a experiência conceitual, na verdade, a expande. O percurso filosófico proposto pela filósofa é marcado por uma simbiose entre escuridão (caverna) e luz ofuscante (racionalismo) que resulta em uma penumbra acolhedora na qual “el sentir entiende y en el entender siente”,¹⁴ é, portanto, uma proposta filosófica que se situa nas margens do caminho, distanciando-se dos extremos.

¹³ ZAMBRANO, María. Op. Cit., p. 61.

¹⁴ ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 14.

María Zambrano é uma pensadora que problematiza o conceito de filosofia e as identidades em torno desse conceito. A filosofia, para ela, pode semear o campo da mudança humana, abrindo o solo investigativo, plantando dúvidas e fazendo florescer mesmo em um mundo sem primaveras. Filosofar é como plantar uma árvore, fincar raízes e se ramificar. Por isso, a filosofia deve interrogar-se a si mesma, burlar seus próprios rigores, criar outras paragens para que o diálogo se renove e os conceitos deixem de ser mera teoria, reféns do cânone filosófico, apostando, assim, na diferença, no subversivo, nos aspectos mais incomuns do pensamento. Todas estas questões indicam uma relação intrínseca com movimentos reflexivos tão intensos quanto internos por meio dos quais Zambrano cria

um pensamento que desfaz bloqueios, esgueirando-se pelas zonas históricas do pensamento filosófico ocidental, Zambrano anuncia uma filosofia incomum, tectônica, desafiadora e estabelece posturas e conceitos que tanto desafiam a própria história da filosofia quanto abrem outros caminhos para a prática filosófica. Desse modo, as relações conceituais estabelecidas por Zambrano possuem um caráter inovador e abrangente. Compreendida como um acontecimento radical, a filosofia para Zambrano configura-se como rota de fuga, um território de existência em que as marcas de um exílio itinerante traçaram a rota filosófica zambraniana [...] uma rota em que o pensamento filosófico é rasurado pela poesia e pela mística. Os conceitos zambranianos não partilham de uma definição convencional com uma estrutura tradicional e exata. Antes, são apresentados de maneira aberta, sem fronteiras reflexivas. Em termos conceituais, Zambrano preza por conceitos em curso, encaminhados-desencaminhados, que se formam com o atravessamento da filosofia com a arte.¹⁵

A razão poética é, em sua dimensão primeira e última, um estilo de vida e uma estética cuja experiência de um longo período em exílio resulta, permeia e sustenta toda a obra da filósofa. A ousadia de Zambrano consiste em demarcar na filosofia um caminho mais afetivo, cuja atenção reflexiva e cuidadosa não se rende a sistematicidade binária excludente e descreve o perfil de pensador no qual “o corazón mismo es su aposento, y el pensar su indispensable oficina [...] um ser pensante a toda hora, hasta em sueños; y precisamente, em sueños.”¹⁶ Está poderia

¹⁵ DIAS, Thaise Maria. “María Zambrano e a razão poética: uma filosofia do limiar.” In: *Filosofando com mulheres*. Curitiba: Editora CRV, 2023. p. 148.

¹⁶ ZAMBRANO, María. Op. Cit., p. p. 142.

ser a descrição do arquétipo filósofo-poeta, poeta-filósofo, pensar com o coração: eis o bioma afetivo da razão poética.

Referências bibliográficas

CIORAN, E. M. *Exercícios de admiração, ensaios e perfis*. Trad. de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O que é filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2007, p.59.

DIAS, Thaise Maria. “María Zambrano e a razão poética: uma filosofia do limiar.” In: MARTINS, Ana; BATISTA, Camila; CASTRO, Thayná; EIDAM, Deby (orgs). *Filosofando com mulheres*. Curitiba: Editora CRV, 2023.

LARROSA, J. “O ensaio e a escrita acadêmica.” In: *Revista Educação e Realidade*, v. 28, n.2. Porto Alegre: UFRGS, 2003, p. 102-115.

MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. *Introducción al pensamiento de María Zambrano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

MUÑOZ, Juan Fernando Ortega. La unidad de filosofía y poesía en María Zambrano. In: ZAMBRANO, María. *Algunos lugares de la poesía*. Madrid: Editorial Trotta, 2007. p. 9-29.

ORTEGA Y GASSET, José. *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José. *Razão histórica*. Trad. Felipe Denardi. Campinas: Vide Editorial, 2020.

PLATÃO. *A República*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

PLATÃO. *Fédon*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

ZAMBRANO, María. *A Metáfora do coração e outros escritos*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Assírio & Alvim, 2000.

ZAMBRANO, María. *Clareiras do Bosque*. Trad. José Bento. Lisboa, Portugal: Relógio D'Água Editores, 1995.

ZAMBRANO, María. *Filosofia e poesia*. Trad. Fernando Miranda. Belo Horizonte: Moinhos, 2021.

ZAMBRANO, María. “Hacia um saber sobre el alma”. in *Hacia um saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

ZAMBRANO, María. *Notas de un método*. Madrid: Mondadori, 1989.

ZAMBRANO, María. *Pensamiento e poesia em la Vida Española*. In: *Obras reunidas*. Madrid: Ed. Aguilar, 1971.

OS ELEMENTOS PRÉ-POLÍTICOS NO ENSAIO *COMEÇO CONJECTURAL DA HISTÓRIA HUMANA* DE KANT

Jéssica de Farias Mesquita¹

Resumo: Este trabalho propõe a reconstrução de alguns elementos pré-políticos que perpassam o ensaio *Começo conjectural da história humana* (1786), de Immanuel Kant, no intuito de compreender noções, tais como: *a existência do homem, o comunicar, o instinto, o decoro e a sociabilidade*. Kant se apropria, no *Começo conjectural*, da discussão bíblica do Gênesis e dá uma nova chave de interpretação para o nascimento de Adão e Eva no paraíso em termos de desenvolvimento racional. A forma adulta assumida pelo casal simboliza o início da civilização e mostra como o homem passa do estado de rudeza para o estado de sociedade como resultado da condição civilizada. Mesmo que Kant não realize um estudo acurado de uma história documentada, ainda assim, podemos considerar a relevância de situar o *Começo conjectural* como ponto de partida para compreender o debate kantiano entre as leis ditadas pelo instinto daquelas leis que possibilitam a ideia de liberdade racional. Assim, o *Começo conjectural* nos traz o ponto de vista histórico hipotético porque a obra kantiana não se caracteriza a partir da análise de fatos históricos passados e presentes, mas tem em vista sempre pensar o futuro como algo promissor para a ideia de progresso político e moral.

Palavras-chaves: Kant; história; liberdade.

Introdução

Em Analisar e fazer uma tentativa de reconstrução dos elementos pré-políticos no ensaio *Começo conjectural da história humana*, escrito e publicado no início de 1786², pode nos ajudar a compreender melhor a visão do filósofo Immanuel Kant sobre o significado da constituição humana e do modo como ocorre o desenvolvimento de sua capacidade racional e política. Em outros escritos como *Ideia de uma história universal*

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

² O *Começo conjectural da história humana* foi um texto publicado em janeiro de 1786 na *Berlinische Monatsschrift* (tais como *Ideia de uma história universal* (1784), *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (1784), *O que significa orientar-se no pensamento* (1786), *Determinação do conceito de raça humana* (1786), *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática* (1793) revista berlinense que recebeu boa parte das publicações de Kant que tinham espaço no debate do público (Cf. NADAI, Bruno. “Da natureza à liberdade: as conjeturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, 2009, p. 96). Apesar de lograr algum êxito ao trazer alguns elementos para tratar da filosofia da história, Kant não foi um grande teórico da história, como foi David Hume, por exemplo. No entanto, Kant conseguiu em alguns escritos refletir sobre o significado que a filosofia pode dar ao trazer a razão no intuito de refletir sobre o comportamento dos seres humanos quanto ao desenvolvimento de suas disposições naturais no processo de sociabilidade.

de um ponto de vista cosmopolita, publicado em 1784, e *A religião nos limites da simples razão*, publicado em 1793, Kant já manifesta a sua concepção sobre a natureza humana como constituída por uma dualidade composta por instinto e razão, mesmo que, por vezes, a sua contraparte racional nem sempre esteja totalmente desenvolvida em termos morais. Para Kant, própria noção de moralidade como dever [*Sollen*] deriva dessa dualidade que seja ser bem orientada, já que Kant não desconsidera a natureza do indivíduo quanto àquilo que o impulsiona a buscar suas satisfações influenciados por uma heteronomia³, não obstante tal natureza humana não possa fundamentar o princípio supremo de moralidade. O dever como sendo fundamento racional e, portanto, puro, é a base para a validade de uma ação considerada moralmente. Desse modo, apesar da constituição moral do indivíduo ter base exclusivamente racional a priori para ser válida moralmente, Kant não ignora que é parte da constituição humana, por exemplo, a busca pela felicidade. Embora a felicidade não sirva para um fundamento propriamente moral, ela não é excluída da natureza humana como um dos impulsos que compele o homem a agir em busca de um fim.

No ensaio *Começo conjectural*, Kant mostra uma certa preocupação com o tema moral que não assume o protagonismo se comparado à obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* quanto ao modo de tratar os rumos da moralidade. No entanto, quando se trata da moralidade, o ensaio de 1786 indica, como início da educação moral, a sociabilidade que concerne à relação entre os indivíduos sem necessariamente focar na moralidade no âmbito individual. É possível que por serem, a *Fundamentação* e o *Começo conjectural*, obras escritas e publicadas quase em paralelo, Kant tenha preferido expor o dinamismo sobre o prelúdio de uma história humana no *Começo conjectural* sem dar continuidade ao fundamento moral, ou seja, sem ter que se referir diretamente à moral do imperativo categórico. Outra justificativa possível é por ele já ter tratado sobre o tema dos imperativos morais exaustivamente na *Fundamentação*, publicado no ano anterior.

³ Na *Fundamentação*, Kant trata da presente dualidade na natureza humana quando diz “Basta considerar os ensaios sobre a moralidade nesse gosto tão apreciado para logo encontrar ora a destinação particular da natureza humana (mas, às vezes, também a ideia de uma natureza racional em geral), ora a perfeição, ora a felicidade, aqui o sentimento moral, ali o temor de Deus, um pouco disso, um pouco daquilo também, numa admirável mistura, sem que a ninguém ocorra perguntar se os princípios da moralidade também devem ser de todos buscados no conhecimento da natureza humana (o qual, no entanto, só podemos extrair de experiência), e, se não, - isto é -, caso estes princípios devam ser encontrados somente a priori, livres de todo elemento empírico, tão somente em conceitos puros da razão e em nenhum outro lugar [...]” (KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009. pp. 173-175).

Com efeito, a abordagem kantiana verificada no *Começo conjectural* alude ao início da vida humana com um estilo menos formal e mais dinâmico de escrita, separando a história documentada da história como reflexão filosófica.

Nesse ensaio, por vezes, pouco considerado em termos de relevância no sistema crítico, Kant traz noções que são parte do processo filosófico tais como a *existência do homem*, o *comunicar*, o *instinto*, o *decoro*, e a própria noção de *sociabilidade*. Kant reflete filosoficamente fazendo um paralelo com a discussão bíblica do Gênesis sobre a criação do homem a fim de dar uma nova chave de interpretação para o nascimento de Adão e Eva e qual o fio condutor podemos usar para conectar tais conceitos à experiência. Essa empreitada kantiana no *Começo conjectural* não está banhada de formalismos, pelo contrário, o uso feito do “documento sagrado” (a Bíblia) serve como um mapa para, assim, nas palavras de Kant “dá asas à imaginação sem perder o fio condutor da razão” que o conecta à experiência. Portanto, a questão que Kant levanta no início deste escrito é a seguinte: Será que “o caminho que a filosofia toma segundo conceitos coincide com aquele que a história indica”⁴?

Essa pergunta pode ser respondida de várias formas, visto a constituição humana não ser fixa em cada sujeito, mas variável pelas diversas influências que perpassam a construção racional do indivíduo. Contudo, esse caminho apresentado por Kant no *Começo conjectural*, que começa com o homem e a mulher na fase adulta, concerne ao início de uma civilização em sua formação cultural, mostrando como o homem passa do estado de rudeza animal para o estado de sociabilidade que resulta em sua condição civilizada. E para destrinchar o que de fato envolve esse escrito, o conceito de história humana no ensaio *Começo conjectural* deve ser minimamente esclarecida para prosseguirmos com o que podemos extrair de pré-político em tal ensaio.

A história humana e os elementos pré-políticos

Para situarmos a discussão e trazermos o que há de mais “político” ou “pré-político” no ensaio *Começo conjectural* de 1786 (*Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*⁵), é importante esclarecer a concepção de história que Kant traz no

⁴ KANT, Immanuel. *Começo conjetural da história humana* (1786). Trad. Bruno Nadai. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 13, 2009, p. 110.

⁵ Título original: KANT, Immanuel. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). In: Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*. v. V. Darmstadt: WBG, 2011.

início do texto, fazendo forte referência à história filosófica e não apenas à história feita por relatos e documentada. O que Kant inicialmente intenta é apresentar uma reflexão filosófica a partir de um presumível começo da história humana no intuito de conduzir o homem do estado pré-civilizatório ao desenvolvimento de suas capacidades ou desenvolvimento de suas disposições originárias que já caracterizaria o estado de civilização, este último estado como aquele que exige o uso de certas habilidades. Assim sendo, o *Começo conjectural* reflete sobre o início de uma racionalidade humana e seu posterior uso para fins sociais e morais da espécie tendo como maior prerrogativa a existência dessa potência humana racional que vai se desenvolvendo à medida que o homem consegue fazer uso da razão e realizar a sua liberdade.

Mas antes de tratar do que envolve o desenvolvimento da liberdade pelas disposições humanas, é preciso que a noção de historicidade seja evidenciada, mesmo que não seja um estudo acurado de uma história documentada ou de uma fundamentação moral, podemos considerar a relevância de situar tal ensaio como ponto de partida para complementar o debate que se dá entre *leis na natureza e leis da liberdade*⁶. Esse ponto de vista histórico hipotético acerca do início do homem já mostra que a obra kantiana não se caracteriza por um resgate de narrativas históricas. Essa característica da perspectiva histórica kantiana como reflexão filosófica já havia sido apresentada dois anos antes, 1784, com a publicação do *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, ou seja, uma história *a priori* que se ocupa em narrar a manifestação das vontades humanas⁷.

Diferentemente do *Ideia de uma história universal*, o *Começo conjectural* consiste numa abordagem da história entendida, por Kant, como representando o desenvolvimento da liberdade a partir das disposições originárias que são partes da destinação da espécie humana. Portanto, um desenvolvimento que ocorre a partir de uma concepção da natureza humana instintiva que tenta atingir a liberdade racional. Já que o ensaio gira em torno do desenvolvimento das disposições originárias e da liberdade racional, onde podemos encontrar os elementos pré-políticos kantianos?

⁶ Sobre isso, Bruno Nadai observa que “Kant pensa o problema político da humanidade na chave mais geral da discussão da relação entre natureza e liberdade” (NADAI, Bruno. “Da natureza à liberdade: as conjecturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade”, p. 96).

⁷ Cf. KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* (1784). Org. Ricardo R. Terra; Trad. Rodrigo Naves, Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo – SP: Editora Martins Fontes, 2011.

Kant enfatiza essa capacidade racional dado o desenvolvimento de suas disposições originárias. Ao se desenvolver e desenvolver capacidades, o homem já se vê parte de um processo de racionalização para, posteriormente, possibilitar a sua formação social e a sua moralização. Até atingir essa quase utópica moralização do indivíduo no interior da espécie, as etapas devem ser esclarecidas sendo a principal delas a de que este homem já deva ter minimamente desenvolvido algumas disposições de modo a possibilitar a convivência com os outros. Ou seja, o homem no *Começo conjectural* não se apresenta em seu completo estado de rudeza, pois Kant confere a ele um elemento racional capaz de desenvolver-se com o tempo. Após desenvolver-se, o homem é capaz de ter consciência do uso de algumas habilidades, entre elas, o falar, o andar, o comunicar e o pensar. A consciência das habilidades também são envolvidas no processo de escolha, o que conduz, inevitavelmente, o homem ao caminho da moralidade. Desse modo, o que ele faz com essas habilidades não somente representa o elemento moral, mas sobretudo o aspecto antropológico sobre o que e como fazer com suas escolhas. O uso das habilidades, embora não seja algo puramente moral como dito acima, já se configura com o que há de moralizável no homem.

O elemento pré-político precede o político pela lógica. Acerca do elemento político, é comum nos apropriarmos de textos com forte referência social para nos atermos às questões sociais no pensamento de algum filósofo ou teórico. Em Kant, temos duas possibilidades que são as mais conhecidas: a primeira, e talvez a mais óbvia, é trazer a *Doutrina do direito* (1797) com fito de ver como extraímos o seu elementos propriamente político, já que o direito se configura essencialmente como a tentativa racional, tanto na visão kantiana quanto na visão de alguns juristas (ex. Hans Kelsen), de uma organização humana regrada, positivada, com bases racionais; a segunda, aclamada pela pensadora política Hannah Arendt, que se refere ao juízo de gosto como aquele que contém o elementos político necessário para estabelecer qualquer relação humana, dando enfoque na comunicabilidade⁸.

⁸ No §69 da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, cujo tópico é “O gosto contém uma tendência a incentivar externamente a moralidade”, Kant diz que o gosto comunica um sentimento de prazer ou desprazer a outros, uma comunicação que é recebida e que, portanto, pode ser “afetada com prazer por essa mesma comunicação, para sentir nele uma satisfação (*complacética*) em comum com os outros (socialmente)” (KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo – SP: Iluminuras, 2006, p. 132). Assim, o “gosto ideal” tende a incentivar externamente a moralidade, pois por ser um princípio no sentido formal, ele tem que ser concordado universalmente como “moralidade no fenômeno externo”, o que parece uma contradição (sobre isso, o próprio Kant diz que

Essa comunicabilidade é característica do homem que tenta comunicar a sua existência. No *Começo conjectural* Kant escreve em uma nota o seguinte ponto:

O impulso para comunicar-se deve ter primeiramente movido o homem, que ainda está só, a anunciar sua existência a seres vivos exteriores a ele, principalmente àqueles que emitem sons que ele pode imitar e, em seguida, usar como nome. Vê-se ainda, também, um efeito semelhante desse impulso em crianças e pessoas desprovidas de pensamento, as quais, por meio de rugidos, gritos, apitos, cantos e outros comportamentos barulhentos (frequentemente também rituais semelhantes), perturbam a parte pensante da comunidade. Pois eu não vejo nenhum outro motivo para isso senão que eles querem anunciar sua existência a todos à sua volta [N. do A.]⁹

O anúncio da existência independe da capacidade racional do indivíduo. Se for partir do nascimento e amadurecimento do homem, Kant teria que resgatar questões pedagógicas que indicam o modo como as crianças, antes da maioridade, devem ser acostumadas a seguir regras para que elas mesmas internalizem a importância de serem capacitadas moralmente. Aqui, a existência do homem na fase adulta como casal (homem-mulher) traz duas preocupações que perpassam os escritos de Kant: 1) situar apenas um homem e uma mulher para evitar o conflito com outros que poderia ensejar a guerra; 2) como o casal contribui para a propagação a manutenção da espécie. O primeiro ponto já tratado no *Ideia de uma história universal* aparece como um conflito que a natureza traz para que o homem se obrigue a entrar em sociedade com outros a fim de impedir que seu estado egoísta, que busca a própria satisfação, possa comprometer o estado de sociabilidade. O segundo ponto diz que a destinação do indivíduo só se dá no interior da espécie e não fora dela. Eis a busca pela sociedade civil perfeitamente justa que possa garantir que as disposições sejam plenamente desenvolvidas na espécie. Assim, o ponto de divergência que encontramos entre o *Ideia de uma história universal* e o *Começo conjectural* é que o primeiro assegura que o desenvolvimento das disposições humanas, bem como a sua destinação, encontra-se no interior da espécie humana, ou seja, em seu sentido coletivo; o último, apenas trata do desenvolvimento das disposições originárias humanas partindo do homem em seu primeiro começo para, em seguida, pensar em que medida constituímos uma sociabilidade. Isso sugere que, para angariar

“tornar o homem civilizado em sua posição social não quer dizer exatamente tanto quanto formá-lo como *homem eticamente bom* (como homem moral), mas o prepara para tal pelo esforço de satisfazer os outros no estado em que se encontra (tornar-se querido ou admirado)” (Ibidem).

⁹ KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*, p. 111.

relações sociais, o pré-requisito principal é de que o homem já tenha desenvolvido nele certas disposições para o tratamento mútuo ou para o convívio harmonioso. Contudo, apesar desse ponto de divergência entre os dois textos que tratam sobre a história, ambos indicam existe algo que compele o homem à formação e ao relacionar-se com os outros: a natureza.

A natureza humana e a sociabilidade

Essa natureza apresentada por Kant parece mesclar duas naturezas: i) a natureza que se encontra na constituição humana; ii) a natureza como um todo e aquela que abarca o homem como parte dela. Como se fosse uma simbiose na relação homem-natureza (cosmológica), homem-homem (antropológica), ao mesmo tempo que afirma a natureza racional do homem, caso contrário, não seria possível para o homem desenvolver-se em suas disposições. Apesar de considerar o homem no todo dessa natureza, vamos direcionar ao homem existente como prerrogativa da sociedade. Primeiro elemento que extraímos do *Começo conjectural: a existência do homem*.

Ora, Kant diz que esse elemento não deriva de causas naturais anteriores à sua própria existência, apenas por meio da razão humana deriva essa existência. A existência humana impede, de certa forma, nos termos de Kant “vaguear em conjeturas”¹⁰. Kant apresenta mais duas preocupações com relação a esse casal que já vem *adulto*. A primeira, é que, sem o auxílio materno, já pressupõe que haja alguma autonomia no homem e na mulher, pelo menos em termos de disposição natural para o uso da razão. A segunda é que esse primeiro casal é do sexo oposto pois deve conservar a espécie com a reprodução, dado o instinto ao sexo. Diz Kant: “Depois do instinto de alimentação, por meio do qual a natureza preserva cada indivíduo, o mais relevante é o instinto para o sexo, por meio do qual ela cuida da conservação de cada espécie”¹¹.

Kant abre uma questão no *Começo conjectural* sobre se o homem ganhou ou perdeu ao sair do estado de rudeza para o estado social. Ao que parece, responder à tal questão não é a prioridade de Kant. Para ele, o desenvolvimento da razão se dá concomitante à conquista da liberdade e é exatamente o que ele busca ressaltar no decorrer do ensaio. Responder à pergunta se o homem ganhou ou perdeu no estado social implicaria em responder algo que está para além da natureza humana, pois a necessidade

¹⁰ *Ibidem*, p. 110.

¹¹ *Ibidem*, p. 113.

racional de se afastar do instinto, mesmo que à princípio seja algo que causa desconforto, socialmente é mais razoável o uso que se faz da razão do que do que de uma natureza animal. A liberdade intelectual é a liberdade do Iluminismo de fazer uso do próprio entendimento e, ao atingir o ponto máximo da civilidade, mesmo que isso não garanta o progresso moral, ainda assim o homem progride em termos de sociedade, arte e ciência. Então a pergunta se ganha ou perde com a mudança de estado direciona mais para a discussão sobre a possibilidade de uma liberdade, ou de uma terceira via, fazendo perder o foco do que realmente está posto em questão que é a conquista da razão e da liberdade¹².

A resposta kantiana sobre isso, e talvez não seja uma resposta tão direta, é que fora do estado de rudeza, e já de posse do pensamento, o homem consegue prover as suas necessidades, e antes do intelecto quem indicava os passos para o homem viver era o instinto. E ao se deparar com a razão, a felicidade do estado natural desaparece, e outras desejos tomam o seu lugar quando o homem se depara com as variadas possibilidades diante de si, assim como a necessidade de fazer escolhas. Desse modo, o homem pode preparar-se melhor para o futuro quando consegue antever os acontecimentos, ou seja, o futuro se apresenta com certa previsibilidade. Essa possibilidade de prever o futuro aguça no homem a sua curiosidade ao mesmo tempo que traz preocupações de todo o tipo, sendo a principal delas o medo da morte¹³. A razão traz a reflexão, o que causa angústia. O instinto é viver seguindo as leis que vêm de fora, as leis da natureza, portanto, o homem não precisa pensar nesse estado, ele precisa agir quanto manter sua vida e o faz de modo instintivo.

Além disso, Kant ainda assegura que esse casal esteja só, para que não haja possibilidade de conflito nesse momento, o que implica que qualquer forma de sociabilidade com o outro vai, inevitavelmente, gerar a guerra pela disputa de interesses.

A ideia de que a sociabilidade (*Geselligkeit*) gera o conflito só pode ser aceita do seguinte modo: se a natureza humana possui um lado egoísta, a racionalidade que também constitui a natureza humana, por outro lado, conduz o homem à formação de uma sociedade a fim de evitar desintegrar a união entre os homens. Por isso, no escrito *Ideia*

¹² Cf. GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 199.

¹³ Kant atribui à razão a decisão do preparo humano diante das adversidades da vida, incluindo o medo da morte. Diz ele: “Ela o impulsiona a aceitar pacientemente o esforço odiado por ele, a perseguir as falsas joias que ele despreza e, diante de todas aquelas trivialidades cuja perda ele teme ainda mais, a esquecer a própria morte que o apavora” (KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*, p. 116).

de uma história universal Kant apresenta essa natureza da sociabilidade conflituosa para dizer que do mesmo modo que ela é impulsionada para a formação da sociedade pelo seu aspecto racional, do lado instintivo e egoísta há também a tentativa de desfazer o estado social, pois somente sem o empecilho que encontramos no outro, podemos satisfazer nossos desejos.

Assim, no que toca à quarta proposição do *Ideia de uma história universal*, Kant expressa tal pensamento nos seguintes termos: “o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo delas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade”¹⁴.

Em seguida, Kant resume que por antagonismo é entendida a *insociável sociabilidade* dos homens, que se manifesta pela tendência do homem a entrar em sociedade ao mesmo tempo que tende a desfazer essa sociabilidade. Kant diz que é da natureza humana entrar em sociedade, ou seja, o homem é inclinado a *associar-se* “porque se sente mais como homem em tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais”¹⁵. Assim, como ele tem uma forte tendência a *separar-se* ou ao isolamento, pois dentro do homem existe algo que o compele a seguir tudo aquilo que é do seu próprio proveito, e que não implica na aceitabilidade do próximo. Eis a sua qualidade insociável que o avisa da oposição que vai encontrar diante de si diante ao tentar alcançar um fim. Com os outros, essa natureza se manifesta da mesma forma: os outros encontram em mim a sua oposição, ou seja, o homem é resistência do próprio homem na sociabilidade. Como se cada um antevisse no outro um empecilho para as suas satisfações individuais. A ânsia de dominação (*Herrschaft*), a busca de glória e poder, a cobiça (*Habsucht*), em certa medida, ajudam o homem a sair da estagnação, ou nas palavras de Kant, “da sua tendência à preguiça”, movido por essa busca de projeção (*Ehrsucht*)¹⁶. Essas tendências, ou inclinações, foram apresentadas na publicação em 1798 da *Antropologia* na divisão que Kant faz das paixões, sendo estas inatas ou adquiridas por procederem da civilização¹⁷.

¹⁴ KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal*, p. 8.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Cf. *Ibidem*.

¹⁷ §81 267-268: “Da divisão das paixões: Elas são divididas em paixões da inclinação *natural* (inatas) e paixões da inclinação procedentes da *civilização* dos seres humanos (adquiridas). As paixões do primeiro gênero são a *inclinação à liberdade* e a *inclinação sexual*, ambas ligadas a afecção. As do segundo gênero são a ambição, desejo de poder e cobiça, que não estão ligadas à impetuosidade de uma afecção, mas à persistência de uma máxima dirigida a certos fins” (KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, p. 155).

Desse modo, a sociabilidade em seu sentido antropológico prático que envolve as relações entre indivíduos também aponta para uma habilidade no trato, já que mesmo que o homem não ature seus companheiros, deles também não pode se desfazer ou ignorar, pois, na busca de superar uns aos outros em detrimento da harmonia, o conflito gera a famigerada cultura humana como um aspecto da civilização que está por vias de desenvolver-se em suas disposições. Por isso, os primeiros passos para a formação da cultura concernem à educação civil humana: “Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem”¹⁸.

Esse desenvolvimento das disposições parece incluir tanto a relação homem-natureza quanto a relação homem-razão, especialmente quando Kant admite ser o desenvolvimento de todas as disposições um processo progressivo de esclarecimento, “um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*)” que está trabalhando para a fundação de um novo modo de pensar e “[...] com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido patologicamente para uma sociedade em um todo moral”¹⁹.

Portanto, a função da insociabilidade é ser conduzida, por meio do uso que a natureza faz desse antagonismo, para a sua forma mais elementar que antecede a moral, qual seja, o próprio desenvolvimento humano de modo a fomentar princípios que possam, posteriormente, nortear os homens rumo à moralidade e à sociedade. Comprometer a harmonia no estado de rudeza significa compelir os homens a desenvolverem a sua natureza racional para que assim possam garantir um futuro discernimento dos princípios que regem a razão prática, tanto no campo moral quanto no político. Se os homens decidissem pela harmonia natural e não optassem pela insociabilidade, diz Kant “todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco”²⁰. É como se a natureza racional reivindicasse o seu fim a partir de uma natureza que, sendo mais *apaixonada*, segue os seus desejos egoístas, a inveja pela vaidade exacerbada e que tira o homem da sua “zona de conforto” a fim de que ele possa acordar as suas melhores disposições naturais do sono eterno do estado natureza rousseuniano. É como se, além de Hume, Rousseau também tivesse despertado Kant de seu sono dogmático do “bom selvagem”.

¹⁸ Cf. KANT, I. *Ideia de uma história universal*, pp. 8-9.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

Diz Kant: “agradeçamos, pois, à natureza a intratabilidade, a vaidade que produz a inveja competitiva, pelo sempre insatisfeito desejo de ter e também de dominar! Sem eles todas as excelentes disposições naturais da humanidade permaneceriam sem desenvolvimento num sono eterno”²¹.

Quando Kant afirma que “o homem quer a concórdia”, ele ressalta a tendência do homem a se manter no comodismo, tentando se desvencilhar dos impulsos ocasionados pela natureza. Assim, resiste ao conflito que, igualmente, o impulsiona para o trabalho e não permite que ele fique na vida ociosa e estática que nada contribui para o seu desenvolvimento socio-moral. Por isso, “[...] a natureza sabe mais o que é melhor para a espécie: ela quer a discórdia”²².

De alguma forma, a tendência humana de entrar em sociedade afasta inevitavelmente o instinto. Um exemplo que Kant oferece no *Começo conjectural* do afastamento desse instinto é a exemplo da *recusa* como aspecto da sociabilidade. Desse modo,

*A recusa (Weigerung) foi o artifício para conduzir do mero estímulo sensual ao estímulo ideal, para conduzir gradualmente do desejo meramente animal ao amor (zur Liebe) e, com este, do sentimento do meramente agradável ao gosto pela beleza (Schönheit), inicialmente apenas pela beleza dos homens, mas em seguida também pela da natureza*²³.

Podemos entender essa passagem como a saída do belo para o sublime em sua forma pura, o belo como aquilo que nos causa prazer, enquanto o sublime transcende a vaidade do prazer com o belo para o misto de sentimentos de prazer e dor que o caracteriza. A própria recusa como aspecto da sociabilidade sugere que ao afastar-se dos sentidos, outro sentimento diferente do prazer imediato pode surgir de maneira mais elevada. Assim, o objeto de satisfação nos priva do prazer momentâneo, ao passo que suscita em nós a idealização do sentimento sublime de amor.

Se o maior fim da destinação humana também é a sociabilidade, podemos nos perguntar como é possível o progresso moral do indivíduo, visto que para conviver com os outros ele precisa fazer uso de certas artimanhas que, diferente dessa última a exemplo da recusa, nem sempre apontam, pelo menos não diretamente, para sedimentar um sentimento moral. Outro aspecto da sociabilidade encontramos com o *decoro* ou o *recato*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ KANT, Immanuel. *Começo conjectural da história humana*, p. 113.

(*Die Sittsamkeit*), uma inclinação para, “por meio das boas maneiras (*guten Anstand*) (ocultando aquilo que poderia causar desprezo), insuflar nos outros o respeito para conosco”²⁴. No *Começo conjectural* Kant aponta esses elementos como verdadeira base de toda sociabilidade (*als die eigentliche Grundlage aller wahren Geselligkeit*), “o primeiro indício da formação do homem como uma criatura moral”²⁵. Apesar de não ser um elemento moral, o decoro como trato social contribui para a formação moral do homem quando este se apresenta capaz de fomentar o convívio social, tornando o indivíduo mais agradável e respeitado. Parece uma apologia ao cinismo, no entanto, a sociabilidade exige a habilidade humana de tornar a convivência mais harmoniosa e aceitável a partir dessa habilidade humana de esconder aquilo que causa desprezo nos outros. Tal aspecto é objeto de estudo da antropologia pragmática.

Considerações finais

O *Começo conjectural* é um texto curto, porém repleto de elementos da filosofia prática kantiana que podem ser explorados para uma visão mais ampliada sobre outros de seus textos que versam sobre história, política e direito. Assim, a partir do primeiro homem e do modo como ele foi guiado pela natureza, podemos verificar em que medida ocorre o momento que vai do estado de rudeza para o estado civil e por que os homens devem se organizar politicamente para fomentar o progresso da espécie.

O texto igualmente nos convida a refletir sobre a constituição humana em sua natureza primeira. Para além da constituição humana, a análise que Kant faz sobre os motivos que conduzem os homens a estarem unidos em sociedade faz parte da destinação da espécie humana nos textos que tratam, principalmente, da sua filosofia da história, tal como exposto pela análise tanto do *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784) quanto pelo *Começo conjectural da história humana* (1786). Se nos apropriarmos dessa natureza humana e sua disposição originária que estão em desenvolvimento contínuo, podemos concluir que mesmo que ela comece da animalidade em busca de satisfação instintiva, aos poucos, com o uso da razão, a humanidade começa a se sobressair na consideração de que o homem não é apenas um ser vivo, mas é também racional. Portanto, a disposição para obedecer a regras faz com que por mais que os

²⁴ *Ibidem*, pp. 113-114.

²⁵ *Ibidem*, p. 114.

homens ainda estejam em vias de conseguir serem morais, ainda assim, a ausência de máximas morais não impede os homens de conseguirem entrar em sociedade uns com os outros. Nem tampouco isso impede que eles, uma vez estando em sociedade, possam, unidos, encontrar a melhor forma de desenvolverem moralmente e, desse modo, atingirem a destinação no interior da espécie. Já que é na sociedade que esse alcance é possível e somente nela que o homem de desenvolve.

Referências bibliográficas

GALEFFI, Romano. *A filosofia de Immanuel Kant*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo – SP: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. Começo conjectural da história humana (1786). Trad. Bruno Nadai. In: *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, n. 13, pp. 109-124, 2009.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial Barcarolla, 2009.

KANT, Immanuel. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786)*. In: Immanuel Kant: *Werke in sechs Bänden*. v. V. Darmstadt: WBG, 2011.

KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita (1784)*. Org. Ricardo R. Terra; Trad. Rodrigo Naves, Ricardo Terra. 3ª ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2011.

NADAI, Bruno. “Da natureza à liberdade: as conjecturas sobre o começo da história e a destinação moral da humanidade”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 13, pp. 95-107, 2009.

PODE A SÍNTESE EVOLUTIVA ESTENDIDA PRODUZIR DISCIPLINAS COMPORTAMENTAIS BIOLÓGICAMENTE ANTIDETERMINISTAS?

Vítor Paixão Roberto¹

Resumo: Neste texto, propõe-se analisar o debate sobre a necessidade e a possibilidade de se substituir a Síntese Evolutiva Moderna, lida a partir de Ernst Mayr, por uma Síntese Evolutiva Estendida. Essa possibilidade de substituição será pensada a partir do conceito de determinismo biológico exposto por Richard Lewontin, buscando responder à questão da possibilidade da Síntese Evolutiva Estendida gerar disciplinas comportamentais não deterministas. Defende-se a partir dessa problemática que evitar os conceitos de adaptacionismo e de panselccionismo, que compõem o Programa Adaptacionista que é fundamental para a Síntese Evolutiva Moderna, é central para evitar o determinismo biológico e deve ser um objetivo para a Síntese Evolutiva Estendida. Também se ressalta que, para evitar o determinismo biológico, apenas estender a Síntese Moderna com novidades teóricas não basta, uma vez que essas podem ser interpretadas pela Síntese Evolutiva Moderna, sendo necessária uma rejeição programática do Programa Adaptacionista com motivação externa às novidades teóricas que se propõe.

Palavras-chaves: Determinismo Biológico; Programa Adaptacionista; Síntese Evolutiva Moderna; Síntese Evolutiva Estendida.

Introdução

A Síntese Evolutiva Estendida consiste em um projeto teórico em biologia evolutiva que se propõe a atualizar a teoria evolutiva padrão², que compreende o que hoje se chama de Síntese Evolutiva Moderna³, para que ela seja compatível com uma série de novidades teóricas que levantam problemáticas para o modelo da Síntese Moderna nas últimas décadas. Compreender em que sentido essa atualização acontece, em que sentido a Síntese Evolutiva Estendida⁴ é uma atualização que resolve os problemas que a Síntese Evolutiva Moderna levanta, passa também por entender a solução oferecida para os problemas que emergem das formulações teóricas da Síntese Moderna que se deseja

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP.

² LALAND, K. N. *et al.* Does evolutionary theory need a rethink? *Nature*, [S.L.], v. 514, n. 7521, p. 161-164, out. 2014. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1038/514161a>.

³ A partir daqui, usaremos também a versão encurtada “Síntese Moderna”, os termos se referem ao mesmo conjunto teórico.

⁴ A partir daqui, usaremos também a versão encurtada “Síntese Estendida”, os termos se referem ao mesmo conjunto teórico.

reformular ou “estender”⁵. Um desses problemas, e nosso interesse neste artigo, é o problema do determinismo biológico nas biologias comportamentais, entendido como a questão de como evitar que as disciplinas comportamentais produzidas no seio da biologia evolutiva (e de suas teorias mestres, as sínteses) se tornem necessariamente biologicamente deterministas.

É preciso, então, que discutamos qual o problema. Por determinismo biológico, aqui, entendemos algo de natureza lewontiniana. Uma teoria é biologicamente determinista na medida em que busca, por meio de uma redução do nível social ao nível biológico de explicação causal, explicar fenômenos sociais complexos e estados de organização social apelando a diferenças biológicas entre grupos⁶. Nas palavras de Richard Lewontin, uma das qualidades definidoras do determinismo biológico é a afirmação de que “desigualdades naturais e intrínsecas entre seres humanos individuais são determinantes de eventuais diferenças em status, riqueza e poder”⁷. Determinismo biológico é pensado então como uma forma de explicar desigualdades socialmente dadas em seres humanos, em que a sociedade, composta por indivíduos com diferentes capacidades ou características, se organiza em torno dessas diferenças individuais intrínsecas e a única forma de realizar mudanças sociais é mudando a composição social de indivíduos, que têm natureza fixa, fixada ao nascimento por sua biologia⁸. Teorias biologicamente deterministas são, então, como fica claro, teorias reducionistas, que consideram o indivíduo ontologicamente fundamental e partem de sua “natureza fixa” (seja esta morfológica, psicológica ou comportamental) para explicar desigualdades socialmente dadas. Um risco óbvio dessa forma de pensamento é a possibilidade de recairmos em um modelo eugênico de mudança social ou organização social⁹: se só se pode transformar a sociedade mudando a coleção de indivíduos, alguns indivíduos se

⁵ Claudio Ricardo Martins dos Reis e Leonardo Augusto Luison de Araújo questionam se a Síntese Estendida seja alguma coisa como uma extensão, no sentido de ser simplesmente um aumento no que era antes um corpo teórico reduzido de teses. Eles argumentam que, na verdade, a Síntese Estendida não estende nada, mas sim transforma princípios fundamentais da teoria biológica em um novo conjunto teórico que não guarda com o anterior uma relação de continuidade. Ver REIS, C. R. M.; ARAÚJO, L. A. L. *Extended Evolutionary Synthesis: neither synthesis nor extension*. *Biological Theory*, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 57-60, 16 abr. 2020. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-020-00347-6>.

⁶ LEWONTIN, Richard. *Biological determinism: the tanner lectures of human values*. The Tanner Lectures of Human Values. 1983. University of Utah. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/lecture-library.php>. Acesso em: 4 jul. 2021.

⁷ LEWONTIN, R. *Biological Determinism*. 1983, p. 153.

⁸ LEWONTIN, R. *Biological Determinism*. 1983, p. 154.

⁹ *Ibidem*.

tornam elimináveis pelo bem da melhoria social. Como Lewontin aponta, para que o determinismo biológico sirva como meio de explicação social, ela precisa de uma “natureza humana”, uma psicologia social que garanta não só que haja diferenças intrínsecas entre diferentes indivíduos, que sejam transmitidas à sua descendência por meio dos genes, mas também que se garanta que diferenças entre indivíduos e grupos sempre terão como consequência hierarquias entre esses mesmos indivíduos e grupos. Lewontin diz¹⁰:

De acordo com essa teoria, diferenças em habilidades entre indivíduos e grupos sempre vão ser traduzidas em estruturas sociais hierárquicas, pois a tendência de formar essas hierarquias está codificada no genoma humano. Durante o curso da evolução, a seleção natural produziu a natureza humana — uma natureza humana que garante a dominação do homem sobre a mulher, um impulso para acumular riquezas e poder social, e um autointeresse geral que impede a cooperação real ou autossacrifício, exceto como meio para um fim egoísta.”

A ideia de natureza humana fecha o círculo da explicação determinista. A sociedade é desigual em razão de conter indivíduos desiguais, e essas desigualdades de habilidades (em força, cognitivas, de convencimento) sempre se traduzem em desigualdades sociais, uma vez que o impulso para construir hierarquias com base nas desigualdades é tão natural quanto as próprias desigualdades. Como Lewontin coloca, o determinismo biológico é um sistema explicativo total, cuja consequência política é o fatalismo de que “nada significativo nas sociedades humanas pode ser mudado”¹¹. O sucesso do determinismo biológico não significa, portanto, somente a justificação das desigualdades socialmente dadas, mas de um pessimismo da ação: se a desigualdade é natural, nada pode ser feito para transformá-la. O problema do determinismo biológico figura então na reformulação possível de colocar a pergunta de se conseguimos produzir uma biologia comportamental que não reduza e justifique desigualdades socialmente dadas por meio de características biológicas.

O sentido em que determinismo biológico se associa à biologia evolutiva está dado pela ideia de natureza humana citada por Lewontin: “durante o curso da evolução, a seleção natural produziu uma natureza humana”. A ideia de seleção natural como uma força diretora dos resultados que condicionam as situações sociais perpassa a relação da

¹⁰ *Ibidem*, p. 156.

¹¹ *Ibidem*.

biologia com determinismo biológico como um método de redução: as características que são usadas para explicar por qual razão um estado social é o caso são sempre explicadas como produto de uma seleção natural que otimizou nosso comportamento¹². Associada a essa visão, estão dois conceitos que determinam o que Lewontin e Stephen Jay Gould chamaram de programa adaptacionista¹³: o conceito de adaptacionismo, associado à defesa de que toda característica que existe em um organismo é uma adaptação presente ou foi uma adaptação em um passado recente a que essa característica está associada¹⁴; e o conceito de panselocionismo, associado à defesa de que uma característica presente em um organismo está ou esteve sob a ação de seleção natural no presente ou em um passado recente e, como consequência, é fruto dessa seleção¹⁵. Esses conceitos ou teses servem como meio de redução, no sentido em que eles compreendem a metodologia pela qual as características que são usadas para explicar as desigualdades entre grupos são explicadas, elas localizam seu vir-a-ser. Descreve-se a natureza humana, compreendendo um conjunto de desigualdades entre diferentes grupos de interesse, descreve-se como ela poderia ser adaptativa e como ela poderia ser fruto da seleção natural. Com isso, está pronta a explicação total da desigualdade em que estamos interessados¹⁶. Se pensarmos na centralidade do programa adaptacionista, compreendendo o panselocionismo e o adaptacionismo como conceitos complementares, para a explicação do determinismo biológico como descrito por Lewontin, temos a realização de que, para escapar do determinismo biológico, uma vez aceito que ele é um problema, é preciso escapar, igualmente, da centralidade da seleção natural que esses conceitos suscitam. É uma necessidade escaparmos do que Gould e Lewontin chamaram de panglossianismo, que

¹² LEWONTIN, R. *Biological Determinism*. 1983, p. 174.

¹³ GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings Of The Royal Society Of London. Series B. Biological Sciences*, [S.L.], v. 205, n. 1161, p. 581-598, 21 set. 1979. The Royal Society. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>

¹⁴ Peter Godfrey-Smith mostra que falar em adaptacionismo é algo complexo, pois o conceito de adaptacionismo não encontra um único uso na literatura. Godfrey-Smith identifica ao menos três tipos de adaptacionismo: adaptacionismo como metodologia, adaptacionismo como hipótese e o adaptacionismo como fato empírico. Tim Lewens, em uma versão expandida, reconhece sete tipos de adaptacionismos. Por restrições de espaço, recomendamos Lewens como referência para uma taxonomia do conceito. Ver GODFREY-SMITH, P. *Three Kinds of Adaptationism*, 2001, p. 335-357 e LEWENS, T. *Seven Kinds of Adaptationism* 2009, p. 161-182.

¹⁵ O mesmo pode ser dito em relação ao conceito de panselocionismo, que também assume certa pluralidade de usos, que não pretendemos descrever de modo exaustivo, como John Beatty mostra. Ver BEATTY, J. *Pluralism and Panselocionism*. 1984, p. 113-128.

¹⁶ LEWONTIN, R. *Biological Determinism*. 1983, p. 174.

encontramos na crença de que tudo foi selecionado e de que tudo está adaptado¹⁷. Para colocarmos, então, a questão da possibilidade de uma teoria não determinista em biologia comportamental, precisamos colocar também a necessidade de substituímos o meio pelo qual explicações deterministas são produzidas. A tarefa de descobrir modelos alternativos de explicação biológica passa a ser central para a questão de podermos ou não produzir disciplinas comportamentais humanas em biologia evolutiva sem produzirmos uma teoria determinista.

É nessa chave que a questão da necessidade de uma Síntese Evolutiva Estendida e a questão de uma alternativa ao determinismo biológico se encontram e se fundem na questão “pode a Síntese Evolutiva Estendida produzir disciplinas comportamentais biologicamente antideterministas?”, uma vez que a transformação e a aceitação de novas formas de explicação biológica se colocam para ambos os problemas¹⁸. A Síntese Moderna, entendida como a síntese produzida a partir da teoria darwiniana de evolução por seleção natural e do mendelianismo em genética, tem em sua base, retirada da genética das populações, a ideia de que a evolução pode ser entendida como mudança de frequência gênica de uma população através das gerações e que a explicação para a direção dessa mudança é dada pela ação da seleção natural no *pool* genético da população de interesse¹⁹. Essas duas formulações, que constroem a evolução como a mudança direcional em uma população produzida pela ação da seleção natural quando aceitas juntas, formam a base para um conjunto explicativo associado ao programa adaptacionista delimitado por Gould e Lewontin²⁰. De fato, como Gould ressalta com a tese do enrijecimento da Síntese Moderna, embora a Síntese Moderna tenha sido iniciada como um projeto razoavelmente pluralista, com as contribuições de nomes como Conrad Hall Waddington e seu conceito de paisagem epigenética, um modelo de explicação desenvolvimental da formação de fenótipos, a Síntese Moderna, ao longo de sua constituição, deu preferência a modelos adaptacionistas e panselecionistas e se enrijeceu

¹⁷ GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*. 1979, 581-598.

¹⁸ PIGLIUCCI, Massimo. *Do We Need an Extended Evolutionary Synthesis?* *Evolution*, [S.L.], v. 61, n. 12, p. 2743-2749, dez. 2007. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1558-5646.2007.00246.x>.

¹⁹ MAYR, Ernst. *The Growth of Biological Thought: diversity, evolution, and inheritance*. 2. ed. *: Belknap Press, 1985. 974 p.

²⁰ GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. *The Spandrels of San Marco and The Panglossian paradigm*. 1979, 581-598.

em volta deles²¹. Como consequência, falar da necessidade de se buscar modos alternativos de explicação biológica para que seja possível evitar o determinismo também é falar de evitar um modelo de organização da pesquisa biológica centrado na própria Síntese Moderna como projeto acabado. Se a construção da Síntese Moderna passou por algum nível de pluralismo, a sua efetivação é a de um projeto que resulta no programa adaptacionista delimitado por Gould e Lewontin²².

Assim, é nesses termos que colocamos o problema: perguntar-se sobre a possibilidade de disciplinas não deterministas é buscar modos alternativos de explicação biológica que não foquem na seleção natural como meio de reduzir o social ao biológico. Assim, se alguma síntese ou projeto teórico busca responder à questão do determinismo, ele precisa nos oferecer a possibilidade de evitarmos o panselecionismo e o adaptacionismo como conceitos fundamentais da nossa prática de produção de conhecimento sobre o comportamento humano e sobre os fatos sociais que estão associados a eles na biologia comportamental. Ao passo que a Síntese Moderna se enrijeceu em torno de uma concepção adaptacionista e panselecionista, sua possibilidade de gerar disciplinas comportamentais não deterministas fica prejudicada por sua metodologia e por seus conceitos fundamentais. A Síntese Estendida se oferece como alternativa à Síntese Moderna, buscando expandir os modelos explicativos disponíveis ao integrar uma série de novidades teóricas que focam no desenvolvimento dos organismos e na sua agência enquanto força motora de sua própria evolução. Aqui, analisaremos, então, se essas inovações são o suficiente para possibilitar que a Síntese Estendida tenha mais sucesso ao evitar o problema do determinismo e gerar disciplinas comportamentais humanas não deterministas.

A biologia comportamental tradicional e a Síntese Evolutiva Moderna

A Síntese Moderna tinha como desejo último ser uma teoria mestra em biologia evolutiva, unificando uma série de disciplinas que incluía a paleontologia, a genética, a

²¹ GOULD, S. J. *The Hardening of the Modern Synthesis*. In: GRENE, M. *Dimensions of Darwinism: themes and counterthemes in twentieth-century evolutionary theory*. 8: Cambridge University Press, 1986. Cap. 4. p. 71-93.

²² GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*. 1979, 581-598.

ecologia, a zoologia, a botânica e a citologia²³. Esse projeto de unificação, fundado na centralidade da seleção natural na genética das populações de Ronald A. Fisher^{24 25}, foi estendido a partir da década de 50 nas disciplinas de estudos comportamentais cuja primeira representante foi a Etologia, mas que foi seguida diretamente nas próximas décadas pela Sociobiologia e pela Psicologia Evolutiva, mas também pela Genética Comportamental e pela Ecologia Comportamental, disciplinas que se mantêm, hoje, como representantes do modo particular da Síntese Moderna de organizar e produzir conhecimento em biologia comportamental. Claramente, esses projetos não são continuação uns dos outros e apresentam uma série de distinções metodológicas entre si²⁶, mas podemos encontrar neles problemas semelhantes, associados à postura relatada no que pode ser descrito como o programa adaptacionista.

Elizabeth Lloyd, ao tratar da lógica adaptacionista, diz que ela está inscrita no registro das perguntas “qual a função dessa característica?” ou “qual a perspectiva adaptativa que pode explicar essa característica?”²⁷, onde se presume de partida que uma característica é uma adaptação, e que essa característica tem uma função adaptativa (que foi selecionada por um conjunto de pressões seletivas particulares, a partir do panselecionismo como seu par complementar conceitual). Assim, o método adaptacionista tem como objetivo reconstruir a história evolutiva de uma característica a partir da identificação de sua função (e, assim, de como a seleção agiu sobre esse traço no passado ou pode estar agindo no presente) para identificar ao que ele é uma adaptação²⁸. Lloyd argumenta que essa metodologia é usada por biólogos comportamentais, psicólogos evolutivos e ecologistas comportamentais²⁹, Lewontin e

²³ MAYR, Ernst; PROVINE, William B. *Evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology*. 2. ed. *: Harvard University Press, 2014. 498 p.

²⁴ EDWARDS, A. W. F. *Mathematizing Darwin*. Behavioral Ecology And Sociobiology, [S.L.], v. 65, n. 3, p. 421-430, 5 jan. 2011. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s00265-010-1122-x>.

²⁵ A. W. F. Edwards pontua que mesmo Ernst Mayr assumia a natureza fundamentalmente fisheriana da Síntese Moderna, chamando-a de Síntese Fisheriana em alguns momentos. Acreditamos que uma maneira mais adequada de caracterizar a Síntese Moderna não é como uma Síntese Fisheriana, mas sim como uma Síntese Mayr-Fisher, na medida em que a interpretação de Mayr sobre a centralidade de Fisher para a própria síntese foi a que restou após o enrijecimento detalhado por Stephen Jay Gould.

²⁶ LALAND, K. N.; BROWN, G. R. *Sense and Nonsense: evolutionary perspectives on human behavior*. 2. ed. *: Oxford University Press, 2011. 288 p.

²⁷ LLOYD, E. A. *Adaptationism and the Logic of Research Questions: how to think clearly about evolutionary causes*. Biological Theory, [S.L.], v. 10, n. 4, p. 343-362, 9 jul. 2015. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-015-0214-2>.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

Gould, em seu *paper* de 1979, argumentam que essa metodologia também está presente na sociobiologia, e Laland e Brown³⁰ apontam que o pensamento adaptacionista ingênuo é parte determinante na metodologia da Etologia Humana. Por ser essa a metodologia definidora da própria Síntese Moderna, Mayr foi um profundo defensor de sua aplicação à Sociobiologia, argumentando que seus críticos eram atravessados pela ideologia ao avaliar a aceitação ou a recusa da disciplina, ao afirmar que a sociobiologia tocava em assuntos cuja consideração sempre seria direcionada por valores humanos (curiosamente, Mayr não considerava Edward O. Wilson um ideólogo, direcionando essa acusação apenas a Lewontin e Gould, que eram ambos marxistas).³¹

Parte do motivo pelo qual Mayr é positivo em relação à forma como se aplica o programa adaptacionista nas disciplinas comportamentais é que, como Lloyd explica, na Síntese Moderna, as explicações em biologia relativas a questões evolutivas (que Mayr chama de questões últimas) atendem a um binário seleção-chance³². Partimos da ideia de que uma característica só pode ser explicada ou pela seleção natural/sexual ou pelos componentes estocásticos, a chance, que explicam o restante da composição genética (e, nesse caso, comportamental) de um organismo. Por isso, para Mayr, é justificado sempre se assumir que uma característica é produto de seleção, ao menos como hipótese inicial. Mayr diz:

quase qualquer característica pode ser causada pela chance. Podemos provar isso? Provavelmente nunca [provaremos]. Em contraste, podemos deduzir a probabilidade da causação por seleção natural? Sim, ao mostrar que a posse da respectiva característica seria favorecida pela seleção. É essa consideração que determina a abordagem do evolucionista.³³

Assumimos então que, para que seja possível estudar o comportamento humano no binário seleção-chance, é preciso aceitar e partir da ideia de que os comportamentos, como fenótipos, têm funções que são favorecidas pela seleção, e por isso são adaptações. Não se pode, então, de forma interna à própria Síntese Moderna, produzir uma disciplina comportamental que escape do programa adaptacionista. Mostremos como esse tipo de análise parte de uma perspectiva apressada a partir de um exemplo, uma vez que não

³⁰ LALAND, K. e BROWN, G., *Sense And Nonsense*. 2011, p. 20.

³¹ MAYR, E. *The Growth of Biological Thought*, 1985, p 74-76.

³² LLOYD, E. *Adaptationism and the Logic of Research questions*. 2015, p 343- 362.

³³ MAYR, Ernst. *How to Carry Out the Adaptationist Program? The American Naturalist*, [S.L.], v. 121, n. 3, p. 324-334, mar. 1983. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1086/284064>.

podemos percorrer a totalidade das disciplinas da biologia comportamental tradicional aqui. Edward O. Wilson, em seu *On Human Nature*³⁴, descreve a homossexualidade como um tipo de comportamento que promove a união e que, por essa razão, deveria ter uma razão evolutiva para existir, sendo geneticamente determinado. Essa teoria incorre em um primeiro problema, reconhecido por Wilson, com o fato de que homossexuais não terem filhos e, por isso, a homossexualidade não poderia fortalecer a aptidão individual (medida pela média aritmética da quantidade de descendentes férteis que um organismo tem) da pessoa homossexual³⁵. Wilson resolve o problema ao postular que a aptidão que a homossexualidade fortaleceria seria a aptidão inclusiva, onde pessoas homossexuais fariam o trabalho de cuidadoras de parentes próximos (e, portanto, pessoas geneticamente relacionadas), garantindo que essas pessoas possam ter mais filhos e que, assim, os genes da pessoa homossexual seriam propagados por seus familiares³⁶. Com isso, a homossexualidade e o comportamento homossexual se mostram como meios de promoção da união social, explicados biologicamente. Não se questiona se pessoas homossexuais realmente participam dessas atividades de cuidado, nem se existem boas razões, em termos de *trade-offs* de aptidão para preferir ser altruísta e cuidar dos filhos de parentes a escolher um comportamento bissexual estrito, a justificação da homossexualidade enquanto comportamento acontece seguindo o método descrito por Mayr: imagina-se uma função que uma característica poderia ter e, com isso, infere-se que a probabilidade de essa função ter sido alvo de seleção (e, por isso, dessa característica ser uma adaptação) é maior que a de ela ter surgido pela chance³⁷. Segundo Mayr, só se assume que a chance é responsável se essas histórias adaptativas falharem, mas, como Lewontin e Gould apontam na crítica ao panglossianismo na Síntese Moderna³⁸, a metodologia adaptacionista se repõe eternamente: “se um argumento adaptacionista falhar, tente outro”³⁹. Sempre se pode pensar em uma próxima história adaptativa, e, como o próprio Mayr ressalta, a chance da seleção natural ser responsável por uma característica é sempre maior que a dessa mesma característica ter surgido

³⁴ WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988. 260 p.

³⁵ WILSON, E. O. *On Human Nature*. 1988, p. 144.

³⁶ WILSON, E. O. *On Human Nature*. 1988, p. 145.

³⁷ Mayr, E., *How To Carry Out The Adaptationist Program?* 1983, p. 324-334.

³⁸ GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*. 1979, p. 586.

³⁹ *Ibidem*.

puramente por chance. Lloyd também ressalta que o adaptacionista não se move das explicações seletivas para outros modelos explicativos, ainda que os reconheça⁴⁰. O binário seleção-chance faz, na Síntese Moderna, com que o determinismo biológico conseguido por meio do panselecionismo e do adaptacionismo seja uma explicação total.

A Síntese Evolutiva Estendida

Escapar do binário seleção-chance é, então, uma necessidade para escapar do programa adaptacionista⁴¹ e do determinismo biológico. Huneman, em seu *A Pluralist Framework for Address Challenges to the Modern Synthesis in Evolutionary Theory*⁴², aponta que, para salvar a Síntese Moderna, seria necessário mostrar que o projeto adaptacionista explica duas dimensões⁴³: uma dimensão de design, que leva em consideração a agência dos organismos; e uma dimensão de auto-organização, que pauta o desenvolvimento desse organismo e os modos como ele se repõe no mundo. Em um modelo adaptacionista, temos o segundo critério sendo ignorado em favor de uma dinâmica que mostra que genes maximizando a aptidão deveriam ser priorizados nos nossos modelos explicativos. Huneman defende que ignorar o segundo critério pode ser justificado se for possível mostrar que os genes são mais significativos que os processos desenvolvimentais para a constituição do fenótipo, embora ressalte que, mesmo assim, as questões desenvolvimentais ainda permanecem como modo de oposição à Síntese Moderna⁴⁴. Assim, mantemos que mesmo a proposta de Huneman de leitura kantiana que seria compatível com o adaptacionismo (ele apresenta uma segunda leitura que seria incompatível)⁴⁵ não nos permite escapar do binarismo seleção-chance e não nos oferece uma alternativa ao determinismo biológico enquanto explicação reducionista de fatos sociais. Mas, se a Síntese Moderna não nos permite escapar do binarismo que Lloyd

⁴⁰ LLOYD, E. *Adaptationism and the Logic of Research questions*. 2015, p 343- 362.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² HUNEMAN, P. *A Pluralist Framework to Address Challenges to the Modern Synthesis in Evolutionary Theory*. *Biological Theory*, [S.L.], v. 9, n. 2, p. 163-177, 1 maio 2014. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-014-0174-y>.

⁴³ Huneman argumenta isso a partir da noção kantiana de organismo que é composta por duas partes que Huneman chama de “critério de design”, que organismos sejam um todo integrado, e o que ele chama de critério epigenético, um organismo precisa ser auto-organizado e autorreprodutor, no sentido que ele precisa poder produzir partes de si a partir de outras partes de si.

⁴⁴ Huneman defende que esse seja o caso a partir do programa de formalização construído no projeto do Darwinismo Formal de Alan Grafen, uma tentativa de salvar o modelo fisheriano de Síntese Moderna pautada no adaptacionismo.

⁴⁵ HUNEMAN, P. *A Pluralist Framework to Address Challenges to the Modern Synthesis in Evolutionary Theory*. 2014, P. 175.

defende que existe no trabalho de Mayr, precisaríamos, caso seja interesse evitar o determinismo biológico, de uma alternativa à Síntese Moderna.

A Síntese Evolutiva Estendida se oferece como uma alternativa ampla à Síntese Moderna exatamente neste sentido: se oferecem “extensões”⁴⁶ às metodologias e definições, de modo que os mecanismos explicativos em teoria evolutiva sejam mais plurais. Pluralismo é o conceito central que determina a dinâmica explicativa no projeto da Síntese Estendida, uma vez que ela busca compreender uma série de inovações e reconsiderações acerca de como explicar fenômenos biológicos, afastando-se da centralidade da seleção agindo em variação genética disponível na população e colocando-a lado a lado com organismos atuando nos ambientes, construindo seu próprio processo evolutivo e desenvolvimental, herdando recursos ambientais, culturais, epigenéticos, mas também levando em conta um maior papel da chance e da contingência no processo evolutivo. Uma mudança que Pigliucci e Müller, em seu texto *Elements to an Extended Evolutionary Synthesis*⁴⁷, chamaram de uma mudança de um modelo populacional-dinâmico para um modelo mecanístico-causal, onde a genética das populações é só uma das fontes de explicações de fenômenos evolutivos.

De fato, se voltarmos ao binário colocado por Mayr, seleção-chance, o que temos na Síntese Estendida é uma transformação, as inovações que são apresentadas recolocam modelos qualitativos de explicação da mudança fenotípica no que, sob a compreensão fisheriana da dinâmica evolutiva, eram medidas quantitativas abstratas⁴⁸, como Pigliucci coloca, a Síntese Estendida recoloca o organismo como *explanandum* da teoria evolutiva⁴⁹. A simplicidade do modelo adaptacionista onde sempre se pode assumir que a seleção natural está agindo de algum modo em uma característica porque isso é mais provável do que essa característica ter surgido por pura chance dá lugar a uma série de considerações de modelos funcionais sobre “desenvolvimento, ecologia, biologia comportamental, biologia de sistemas e outras disciplinas da biologia evolutiva”⁵⁰.

⁴⁶ Claudio Ricardo Martins dos Reis e Leonardo Augusto Luvison Araújo argumentam que a Síntese Evolutiva Estendida não é uma extensão, em termos de teses e metodologias, mas uma transformação. Eles também argumentam que ela não é uma síntese, mas sim um projeto mais plural. Ver REIS, C. R. M.; ARAÚJO, L. A. L. *Extended Evolutionary Synthesis: neither synthesis nor extension*. Biological Theory, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 57-60, 16 abr. 2020. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-020-00347-6>.

⁴⁷ PIGLIUCCI, M.; MÜLLER, G. B. *Elements to an Extended Evolutionary Synthesis*. In: PIGLIUCCI, M.; MÜLLER, G. B. *Evolution: the extended synthesis*. *: Mit Press, 2010. Cap. 1. p. 3-17.

⁴⁸ *Ibidem.*, p. 12.

⁴⁹ *Ibidem.*

⁵⁰ *Ibidem.*

Laland et al.⁵¹ nos apresentam quatro principais inovações que a Síntese traz na esteira de suas transformações teóricas, que devem ser entendidas como eixos temáticos, mas que não são exaustivos das mudanças propostas pela Síntese estendida, que são: 1) uma compreensão do papel de heranças não genéticas na dinâmica evolutiva; 2) uma perspectiva de organismos como agentes na dinâmica evolutiva, como na construção de nicho; 3) foco em plasticidade desenvolvimental; 4) uma nova compreensão sobre o papel das restrições que o desenvolvimento impõe na evolução. Essas inovações reconstróem o lugar do conceito de “herança” em biologia evolutiva, retirando o gene de sua centralidade como o objeto último da teoria evolutiva⁵², e defendendo que a prole herda de seus pais mais do que os genes, também reconstróem nosso entendimento da relação ecológica entre um organismo e seu nicho, uma vez que a construção de nicho nos oferece pelo menos três meios em que um organismo pode dirigir a própria evolução: I - modificando o ambiente para que ele fique mais adequado aos seus meios de vida; II - modificando seus processos metabólicos para se adequar aos parâmetros do ambiente; III - escolhendo que seção de um determinado espaço físico compõe o melhor “nicho”.⁵³ Essa dimensão física e experiencial de construção da própria evolução reorganiza o modo que pensamos em Ecologia, dando ao organismo um papel mais ativo em sua relação com o nicho. O foco em plasticidade desenvolvimental, e principalmente no repensar o modo como plasticidade desenvolvimental pode gerar adaptação sem seleção, permite que se repense o papel determinativo do gene e a relação seleção-gene-fenótipo que era essencial para a Síntese Moderna, e, por último, pensar os modos como o desenvolvimento e a morfologia restringem a evolução recoloca a questão sobre como a seleção natural age, centrando a necessidade de pensarmos a relação entre *bauplans* e seleção natural para entendermos como a seleção natural constrói suas inovações e o que pode ou não surgir

⁵¹ LALAND, K. N. *et al.* The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions. *Proceedings Of The Royal Society B: Biological Sciences*, [S.L.], v. 282, n. 1813, p. 20151019, 22 ago. 2015. The Royal Society.

⁵² Que teve sua versão mais potente na versão da teoria adaptacionista conhecida como *gene-eye-view* que ficou popularizada no trabalho de Richard Dawkins com o livro *The Selfish Gene*, 1985, e foi formalizada com rigor científico no trabalho matemático de Andy Gardner e J.J. Welch, como no artigo *A Formal Theory of the Selfish Gene*, 2011, p. 1801-1813.

⁵³ CHIU, L., *Decoupling, Commingling, and the Evolutionary Significance of Experiential Niche Construction*, in: Laland, K.; Uller, T., *Evolutionary Causation: Biological and Philosophical Reflections*, P. 308 - 332.

como produto da seleção natural agindo em organismos com uma história evolutiva complexa que restringe os caminhos que a seleção pode tomar⁵⁴.

Assim, na Síntese Estendida são propostos várias inovações que nos permitiriam escapar do binarismo seleção-chance que está inserido no programa adaptacionista criticado por Lewontin e Gould⁵⁵. Esse deslocamento de modelos explicativos panselecionistas e adaptacionistas nos coloca em um caminho privilegiado (embora não seja o único caminho) para podermos pensar a possibilidade de uma biologia comportamental não determinista. É preciso, no entanto, garantir que essas novidades continuem sendo novas. Uma certa rigidez metodológica parece fazer da Síntese Moderna algo especificamente resiliente, e parte dos argumentos dos defensores da Síntese Moderna passam pela possibilidade de que as novidades da Síntese Estendida não são verdadeiramente novas⁵⁶. É sempre possível colocar coisas velhas em novas embalagens; para que seja possível se oferecer como uma candidata à construção de disciplinas não deterministas, a Síntese Estendida precisa garantir que algo realmente novo aconteça.

O problema da reinterpretação e a impossibilidade de algo novo acontecer

O projeto do Darwinismo Formal de Alan Grafen, um projeto de formalização matemática que busca justificar a abordagem adaptacionista, tem como um dos objetivos mostrar que é possível estabelecer uma equivalência entre uma abordagem de maximização de aptidão e uma abordagem pautada em agência dos organismos⁵⁷. Deixando de lado a observação de Huneman de que o projeto só sucederia em mostrar que o adaptacionismo pode ser salvo se for possível mostrar que, para um determinado *bauplan*, os processos desenvolvimentais são menos fundamentais que a genética que os delimita (ou seja, mudar os genes causa mais impacto que mudar os processos desenvolvimentais)⁵⁸, temos algo a ser notado aqui a partir da dimensão conciliadora do

⁵⁴ Essa crítica já estava disponível no artigo de 1979 de Gould e Lewontin, o *Spandrels of San Marco*, mas aparece também, de uma forma um pouco diferente no famoso artigo de François Jacob, *Evolution and Tinkering*, de 1977, onde ele argumentava que a evolução age como um engenheiro, buscando os melhores designs possíveis a partir das restrições das formas corporais dos organismos em que a seleção age.

⁵⁵ GOULD, S. J.; LEWONTIN, R. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*. 1979, 581-598.

⁵⁶ LALAND et al., Does Evolutionary Theory Need a Rethink? 2014, p. 161-164.

⁵⁷ GRAFEN, Alan. The formal darwinism project in outline. *Biol Philos*, v. 29, n. 2, p. 155-174, 25 jan. 2014. Springer Science and Business Media LLC. <https://doi.org/10.1007/s10539-013-9414-y>

⁵⁸ HUNEMAN, P. 2014, P. *A Pluralist Framework to Address Challenges to the Modern Synthesis in Evolutionary Theory*. 175.

projeto do Darwinismo Formal: pensar a agência não precisa ser novidade como os defensores da Síntese Estendida defendem. Grafen tenta mostrar que o adaptacionismo é compatível com tomar o organismo como um agente que direciona a própria evolução⁵⁹. Este exemplo nos permite colocar o problema com mais clareza: há na teoria evolutiva, enquanto o programa adaptacionista é vigente, sempre um retorno do velho no novo. Toda inovação pode ser reinterpretada de modo que ela seja compatível com o projeto adaptacionista e passe a ser explicada pelos mesmos princípios de maximização de aptidão, de seleção agindo em uma característica que apresenta alguma vantagem para o organismo.

Claramente, o exemplo do Projeto do Darwinismo Formal não é o suficiente para se estabelecer o tipo de pessimismo delimitado acima. Uller e Helanterä⁶⁰ discutem criticamente a possibilidade desse tipo de reinterpretação acontecer no caso da construção de nicho seletiva e desenvolvimental, Svensson discute positivamente, embora com ressalvas, a possibilidade dessa reinterpretação acontecer com todas as quatro inovações propostas por Laland *et al.*⁶¹: plasticidade fenotípica, vieses desenvolvimentais, construção de nicho e heranças não genéticas. Ao diferenciar entre leis de origem e leis consequenciais, onde as primeiras consistem nas causas ambientais e internas de mudança de um organismo e as segundas consistem em efeitos observados das diferenças em aptidão causadas pelas leis de origem (seleção, deriva genética, mutação e recombinação), o que Svensson faz é reinterpretar as inovações propostas por Laland *et al.*, em um modelo onde elas são apenas causas de origem e não são forças autônomas, apesar de influenciarem essas forças autônomas. Assim, nada de novo nunca acontece.

O problema da novidade delimitado aqui é preocupante em dois sentidos. Em primeiro lugar, ele coloca em questão a necessidade de uma nova síntese, uma vez que, seja lá qual novidade se apresenta, ela sempre pode ser reinterpretada como algo menos que novo, ou compatível com a Síntese Moderna, ou mesmo explicada por um fenômeno anterior que exclua a novidade completamente. A parte negativa do panfleto *Does*

⁵⁹ GRAFEN, A., *The Formal Darwinism Project in Outline*, 2014, p. 172.

⁶⁰ ULLER, Tobias; HELANTERÄ, Heikki. Niche Construction and Conceptual Change in Evolutionary Biology. *The British Journal For The Philosophy Of Science*, [S.L.], v. 70, n. 2, p. 351-375, 1 jun. 2019. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/axx050>.

⁶¹ SVENSSON, E. I. *The Structure of Evolutionary Theory: Beyond Neo-Darwinism, Neo-Lamarckism and Biased Historical Narratives About Modern Synthesis*. In: Dickins, T. E.; Dickins, B. J. A. *Evolutionary Biology: Contemporary and Historical Reflections Upon Core Theory*, 2023, p. 173-217.

*Evolutionary Theory Need a Rethink?*⁶² argumenta precisamente neste sentido, se a Síntese Moderna pode reinterpretar e acomodar qualquer novidade, não é necessário que tenhamos uma nova síntese. A impossibilidade da novidade também aponta uma dificuldade para nossas pretensões de evitar o determinismo biológico, que precisa que consigamos escapar do programa adaptacionista e de seu binário seleção-chance. Se a Síntese Estendida não pode evitar ser reinterpretada pela Síntese Moderna, ela também não nos permite escapar do determinismo biológico.

A reinterpretação nos coloca a condição de que apenas apresentar inovações não é o suficiente para que possamos estabelecer uma nova síntese, assim como nos mostra que escapar do binário seleção-chance é um trabalho complexo, que envolve repensar a base das nossas teorias biológicas como modo de rejeitar o programa adaptacionista e sua visão seleção-cêntrica de evolução. Isso não significa que a Síntese Estendida não tenha esperanças como uma alternativa para o determinismo biológico, mas significa que a rejeição do panselocionismo e do adaptacionismo contidos na Síntese Moderna precisa ter uma motivação externa às novidades introduzidas pela Síntese Estendida. Como Svensson, Grafen e outros mostraram, novidades podem ser reinterpretadas para perderem seu componente “novo”. Não nos cabe aqui delimitar quais causas para a rejeição externa do adaptacionismo e do panselocionismo, inadequação empírica ou as consequências morais da aplicação desses conceitos podem ser usados como motivação para rejeitá-los, e a causa da rejeição é menos relevante para o ponto aqui feito que a restrição de que ela não pode ocorrer em razão das novidades teóricas que se deseja adicionar a uma “nova síntese”.

Nesse sentido, o ponto feito por Claudio R. M. Reis e Leonardo A. L. Araújo⁶³ se mostra mais relevante, a Síntese Estendida não pode ser pensada como uma extensão, mas precisa ser pensada como uma transformação mais radical, uma vez que modelos mais conservadores da Síntese Estendida, que se pensam como uma extensão de domínio da Síntese Moderna, estão mais suscetíveis à reinterpretação na medida em que o modelo adaptacionista não é rejeitado, mas apenas expandido a partir da dimensão das novidades que foram propostas a partir da década de 60. Pensamos aqui em modelos como o proposto por Pigliucci e Müller, onde se aceita que as novidades podem ser consistentes

⁶² LALAND *et al.*, *Does Evolutionary Theory Need a Rethink?* 2014, p. 161-164.

⁶³ REIS, C. R. M.; ARAÚJO, L. A. L., 2020, *Extended Evolutionary Synthesis: neither synthesis nor extension*. p. 57-60.

com a Síntese Moderna e que a questão da construção dessas novidades como parte da síntese é um problema simplesmente porque devemos evitar anacronismos e algumas propostas são posteriores à síntese (embora algumas sejam anteriores e foram rejeitadas pelos arquitetos da Síntese Moderna por sua incompatibilidade com o modelo Mayr-Fisher, como a epigenética de Waddington)⁶⁴. Se queremos evitar o determinismo biológico, o que precisamos é uma rejeição programática clara do programa adaptacionista, justificada de modo externo às inovações que propomos. Como Reis e Araújo colocam, é preciso pensar na Síntese Estendida como uma transformação, não como uma extensão. A visão de Denis Noble⁶⁵, de que a Síntese Estendida é uma substituição, e não uma extensão, da Síntese Moderna parece ir mais nessa direção.

Evitar o problema da reinterpretação, evitando uma reposição da Síntese Moderna nas transformações teóricas que se busca propor, é parte fundamental da possibilidade de construir uma biologia comportamental não determinista. Para isso, é necessário pensar na Síntese Estendida e em outros projetos alternativos como capazes de identificar a problemática em permitir uma continuação do programa adaptacionista naquilo que está sendo expandido ou proposto. Parece necessário, então, fazer a rejeição programática do programa adaptacionista para que se possa pensar em aplicar a biologia evolutiva ao estudo comportamental, e, como Alan Grafen mesmo admite, o adaptacionismo é parte fundamental do modo como a biologia comportamental é baseada na Síntese Moderna⁶⁶. Assim, modelos mais extensionistas da Síntese Estendida não parecem suficientes para resolver o problema do determinismo biológico, ainda que a Síntese Estendida possa fazer esse trabalho em suas variações mais radicais.

Conclusão

Entender, então, como responder à questão do determinismo passa, em um primeiro momento, por identificar o que é necessário para que consigamos uma teoria determinista e como isso pode nos ajudar a evitá-la. A relação entre o programa adaptacionista delimitado por Lewontin e Gould⁶⁷ e o determinismo biológico,

⁶⁴ PIGLIUCCI, M; MÜLLER, G. B., *Elements to an Extended Evolutionary Synthesis*, 2010, p. 4.

⁶⁵ NOBLE, D. *Physiology is rocking the foundations of evolutionary biology*. *Experimental Physiology*, *, v. 98, n. 8, p. 1235-1243, abr. 2013.

⁶⁶ GRAFEN, A., *The Formal Darwinism Project in Outline*, 2014, p. 155-174.

⁶⁷ GOULD, S. J.; R. LEWONTIN. *The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm*, 1979, 581-598.

estabelecida na medida em que os conceitos de adaptacionismo e panselccionismo colocam a seleção natural como produtora de uma natureza humana incontornável que produz inevitavelmente hierarquias entre diferentes grupos humanos⁶⁸, se coloca, neste trabalho, como parte significativa desta resposta. Evitar o adaptacionismo como um modo reducionista de explicação do comportamento humano se apresenta como uma necessidade para que evitemos teorias comportamentais biologicamente deterministas.

Isso nos apresenta uma série de consequências para o debate sobre as sínteses evolutivas, podemos estabelecer que a centralidade ou a possibilidade de incluir o adaptacionismo como parte fundamental de seu programa metodológico implica em uma impossibilidade de se gerar teorias não deterministas em biologia comportamental, na medida em que o programa adaptacionista, quando aplicado ao comportamento humano, nos oferece um mecanismo de redução do social ao biológico. É possível, então, navegar pelas sínteses evolutivas a partir da questão de interesse de se elas permitem ou não teorias não deterministas do comportamento, olhando pela chave da centralidade do programa adaptacionista em seu conjunto teórico.

Como Mayr, um dos mais importantes arquitetos da Síntese Moderna, admite⁶⁹, a Síntese Moderna tem no programa adaptacionista um dos seus principais compromissos, dado que, como indicado por Elizabeth Lloyd, o modelo de Mayr que fundamenta sua interpretação da Síntese Moderna compreende um binário explicativo seleção-chance que parte da ideia de que aquilo que não implicar a seleção natural seria implicar a contingência⁷⁰. Assim, não parece provável que a Síntese Moderna possa fundar uma biologia comportamental não determinista, e as disciplinas comportamentais clássicas parecem corroborar essa posição. Como Lloyd pontua, o adaptacionismo é parte integrante da biologia comportamental tradicional⁷¹. A Síntese Estendida, alternativa à Síntese Moderna, não parece funcionar no binário seleção-chance, e, apesar das divergências, cada um dos seus arquitetos reconhece uma certa pluralidade de fenômenos explicativos que são direcionados a explicar fenótipos e comportamentos. Peguemos Kevin Lalonde *et al.*, como exemplo, pela acessibilidade⁷². Ele propõe quatro

⁶⁸ LEWONTIN, R. *Biological Determinism*, 1983, p. 156.

⁶⁹ MAYR, E., *How To Carry Out The Adaptationist Program*, 1983.

⁷⁰ Lloyd, E., *Adaptationism and the Logic of Research questions: How to Think Clearly About Causes*. 2015, p 343- 362.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² LALAND, K. N. *et al. The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions*. 2015, p. 2-3.

“extensões”: 1) heranças não genéticas; 2) organismos como agentes, como na construção de nicho; 3) plasticidade desenvolvimental; 4) restrições desenvolvimentais. Nessas quatro extensões, está contida a possibilidade de analisar o comportamento animal e humano, que é nosso interesse aqui, a partir de uma chave não seletiva, que compreenda um papel autônomo para a cultura (enquanto uma herança não genética), para os organismos (enquanto agentes da própria evolução, construindo nichos culturais, cognitivos). Laland deu um passo na construção dessa disciplina em seu livro *Darwin's Unfinished Symphony*⁷³. Sair do binário seleção-chance não é fácil, e diferentes arquitetos da Síntese Estendida são mais ou menos bem sucedidos quando esse é o assunto, não havendo espaço para discutir cada um dos proponentes aqui, basta dizer que o exemplo de Laland nos mostra que existe a possibilidade de sairmos desse binário. A Síntese Estendida não é uma solução sem problemas, no entanto, uma vez que ao menos suas versões menos radicais são passíveis de enfrentarem o que aqui foi chamado de problema da reinterpretação: as novidades propostas como extensão podem ser reinterpretadas a partir do conjunto teórico da Síntese Moderna para que elas se tornem compatíveis com a síntese e deixem de ser uma ameaça teórica. Se esse for o caso, para evitar o problema da reinterpretação e manter a possibilidade de gerar disciplinas comportamentais não deterministas, é uma necessidade que a Síntese Estendida tenha uma rejeição programática ao adaptacionismo e ao panselecionismo, uma rejeição que não pode ser motivada pelas novidades que a nova síntese propõe, uma vez que essas podem ser reinterpretadas. A Síntese Estendida se oferece como alternativa ao determinismo biológico, mas, para isso, seus arquitetos precisam ficar vigilantes para a possibilidade do programa adaptacionista retornar pelas portas dos fundos.

Referências bibliográficas

BEATTY, John. Pluralism and panselectionism. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, Chicago*, v. 2, n. 1984, p. 113-138, jul. 1984.

Chiu, L., Decoupling, Commingling, and the Evolutionary Significance of Experiential Niche Construction, in: Laland, K.; Uller, T., *Evolutionary Causation: Biological and Philosophical Reflections*, P. 308 - 332.

EDWARDS, A. W. F.. *Mathematizing Darwin. Behavioral Ecology And Sociobiology*,

⁷³ LALAND, K. N. *Darwin's Unfinished Symphony: how culture made the human mind*. *: Princeton Press, 2017. 464 p.

[S.L.], v. 65, n. 3, p. 421-430, 5 jan. 2011. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s00265-010-1122-x>.

GODFREY-SMITH, Peter. Three Kinds of Adaptationism. *Adaptationism And Optimality*, [S.L.], v. 1, p. 335-357, 4 jun. 2001. Cambridge University Press.

<http://dx.doi.org/10.1017/cbo9780511609084.012>

GOULD, Stephen Jay; LEWONTIN, Richard. The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: a critique of the adaptationist programme. *Proceedings Of The Royal Society Of London. Series B. Biological Sciences*, [S.L.], v. 205, n. 1161, p. 581-598, 21 set. 1979. The Royal Society. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>

GOULD, Stephen Jay. The Hardening of the Modern Synthesis. In: GRENE, Marjorie. *Dimensions of Darwinism: themes and counterthemes in twentieth-century evolutionary theory*. 8: Cambridge University Press, 1986. Cap. 4. p. 71-93.

GRAFEN, Alan. The formal darwinism project in outline. *Biol Philos*, v. 29, n. 2, p. 155–174, 25 jan. 2014. Springer Science and Business Media LLC.

<https://doi.org/10.1007/s10539-013-9414-y>

HUNEMAN, Philippe. A Pluralist Framework to Address Challenges to the Modern Synthesis in Evolutionary Theory. *Biological Theory*, [S.L.], v. 9, n. 2, p. 163-177, 1 maio 2014. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-014-0174-y>.

LALAND, Kevin N.; BROWN, Gillian R. *Sense and Nonsense: evolutionary perspectives on human behavior*. 2. ed. *: Oxford University Press, 2011. 288 p.

LALAND, Kevin N. *Darwin's Unfinished Symphony: how culture made the human mind*. *: Princeton Press, 2017. 464 p.

LALAND, Kevin N. *et al.* Does evolutionary theory need a rethink? *Nature*, [S.L.], v. 514, n. 7521, p. 161-164, out. 2014. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1038/514161a>.

LEWENS, Tim. Seven types of adaptationism. *Biology & Philosophy*, [S.L.], v. 24, n. 2, p. 161-182, 11 nov. 2008. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s10539-008-9145-7>.

LEWONTIN, Richard. *Biological determinism: the tanner lectures of human values. The Tanner Lectures of Human Values*. 1983. University of Utah. Disponível em: <https://tannerlectures.utah.edu/lecture-library.php>. Acesso em: 4 jul. 2021.

LLOYD, Elisabeth A.. Adaptationism and the Logic of Research Questions: how to think clearly about evolutionary causes. *Biological Theory*, [S.L.], v. 10, n. 4, p. 343-362, 9 jul. 2015. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-015-0214-2>.

MAYR, Ernst. How to Carry Out the Adaptationist Program? *The American Naturalist*, [S.L.], v. 121, n. 3, p. 324-334, mar. 1983. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1086/284064>.

MAYR, Ernest; PROVINE, William B. *Evolutionary synthesis: perspectives on the unification of biology*. 2. ed. *: Harvard University Press, 2014. 498 p.

MAYR, Ernest. *The Growth of Biological Thought: diversity, evolution, and inheritance*. 2. ed. *: Belknap Press, 1985. 974 p.

NOBLE, Denis. Physiology is rocking the foundations of evolutionary biology. *Experimental Physiology*, *, v. 98, n. 8, p. 1235-1243, abr. 2013.

PIGLIUCCI, Massimo. Do We Need an Extended Evolutionary Synthesis? *Evolution*, [S.L.], v. 61, n. 12, p. 2743-2749, dez. 2007. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1558-5646.2007.00246.x>.

PIGLIUCCI, Massimo; MÜLLER, Gerard B. Elements to an Extended Evolutionary Synthesis. In: PIGLIUCCI, Massimo; MÜLLER, Gerard B. *Evolution: the extended synthesis*. *: Mit Press, 2010. Cap. 1. p. 3-17.

REIS, Claudio Ricardo Martins dos; ARAÚJO, Leonardo Augusto Luvison. Extended Evolutionary Synthesis: neither synthesis nor extension. *Biological Theory*, [S.L.], v. 15, n. 2, p. 57-60, 16 abr. 2020. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/s13752-020-00347-6>.

SVENSSON, E. I. *The Structure of Evolutionary Theory: Beyond Neo-Darwinism, Neo-Lamarckism and Biased Historical Narratives About Modern Synthesis*. In: Dickins, T. E.; Dickins, B. J. A. *Evolutionary Biology: Contemporary and Historical Reflections Upon Core Theory*, 2023, p. 173 - 217.

ULLER, Tobias; HELANTERÄ, Heikki. Niche Construction and Conceptual Change in Evolutionary Biology. *The British Journal For The Philosophy Of Science*, [S.L.], v. 70, n. 2, p. 351-375, 1 jun. 2019. University of Chicago Press. <http://dx.doi.org/10.1093/bjps/axx050>.

WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1988. 260 p.