

v. 30, n. 62, mai - ago. 2023

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

62





Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Princípios Natal, v. 30, n. 62, mai - ago. 2023

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Dax Moraes

Vice-coordenadora do PPGFil

Gisele Amaral

Princípios: Revista de Filosofia E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável

Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto

Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Markus Figueira da Silva (UFRN)

Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico

André Leclerc (UFC)

Cláudio Ferreira Costa (UFRN)

Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)

Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)

Guido Imaguire (UFRJ)

Guilherme Castelo Branco (UFRJ)

Gustavo Caponi (UFSC)

Jaimir Conte (UFSC)

Jesús Vázquez Torres (UFPE)

João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)

João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)

Joel Thiago Klein (UFRN)

José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)

Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)

Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

Maria Cristina Longo C. Dias (UFES)

Maria da Paz Nunes de Medeiros (UFRN)

Maria das Graças Moraes Augusto (UFRJ)

Mario P. M. Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina)
Mario T. R. Cobián (Univ. Mich. de S. Nicolás de Hidalgo, México)
Matthias Schirn (Universität München, Alemanha)
Nythamar Fernandes de Oliveira (PUCRS)
Roberto Machado (UFRJ)
Róbson Ramos dos Reis (UFSM)
Rodrigo Castro Orellana (Univ. Complutense de Madrid, Espanha)
Rodrigo Ribeiro Alves Neto (UNIRIO)
Željko Loparic (UNICAMP)

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização

Alexandre Sergio da Mata Laurentino
Andrey Chaves Rodrigues

Créditos Imagem da capa:

Pexels-lisa-fotios-1808275

Revista Princípios:

Departamento de Filosofia
Campus Universitário, UFRN
CEP: 59078-970 – Natal – RN
E-mail: principiosfilosofiaufrn@gmail.com
Home page: <https://periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL
v. 30, n. 62, 2023, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2023.
Periodicidade: Quadrimestral – Maio/Agosto
1. Filosofia. – Periódicos
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



Princípios

Revista de Filosofia

v. 30, n. 62, mai - ago. 2023

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Sumário

Artigos

- 8 A “metafísica silenciosa” no *Tractatus Logico-Philosophicus*
Gabriel Gurae Guedes Paes
- 31 A relação mente-corpo: entre o dualismo substancial e o monismo reducionista
Marcos Antonio Alves
Heder da Silva Almeida
- 65 A via trágica do pensamento de Martin Heidegger
Marina Coelho Santos
- 99 Linhagens do Armamento: Guerra e Tecnologia em Deleuze e Guattari
Yasmin de Oliveira Alves Teixeira
- 121 Por outra forma de reconhecimento: as críticas de Rancière e Safatle a Honneth
Polyana Tidre
- 159 Que é isto – a Filopsicodelia?: o Reflorescimento da Filosofia Psicodélica
Jan Clefferson Costa de Freitas
- 201 Rousseau e a radicalidade democrática: um debate com a interpretação de Kevin Inston
Renato Moscateli

Artigos

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

A “metafísica silenciosa” no *Tractatus Logico-Philosophicus*

“Silent metaphysics” in the *Tractatus Logico-Philosophicus*

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID29477

Gabriel Gurae Guedes Paes

Universidade Federal de São Carlos – UFSCar
ggurae@yahoo.com.br

Resumo: Lopes dos Santos, ao colocar o *Tractatus Logico-Philosophicus* no que denomina “tradição crítica”, mostra que Wittgenstein delimita o alcance da filosofia ao eliminar sua pretensão de ser um tipo de conhecimento que, como a ciência, possa formular proposições verificáveis sobre objetos. E Wittgenstein faz isso de modo distinto da crítica moderna à metafísica, pois elimina o sujeito do problema: não é preciso recorrer a faculdades subjetivas para fazer essa delimitação, mas apenas à linguagem na qual o pensamento se expressa. Por outro lado, na perspectiva da “tradição lógica”, há na mesma obra uma identificação entre a essência do “logos” que pode enunciar algo verdadeiro sobre o ser e do próprio ser do qual se fala nesse discurso. Nosso objetivo é destacar este vínculo com a “tradição lógica” para defender que, para além de uma “virada linguística”, há no *Tractatus* uma espécie de “metafísica silenciosa” que coloca problemas tais

como o do sujeito e o da “essência” do mundo em seu correto lugar após passá-los pelo crivo da crítica.

Palavras-Chave: Metafísica, linguagem, silêncio, Wittgenstein.

Abstract: Lopes dos Santos, by placing the *Tractatus Logico-Philosophicus* in what he calls “critical tradition”, shows that Wittgenstein limits the scope of philosophy by eliminating its claim to be a type of knowledge that, like science, can formulate verifiable propositions about objects. And Wittgenstein does this in a different way from the modern critique of metaphysics, as he eliminates the subject from the problem: it is not necessary to resort to subjective faculties to make this delimitation, but only to the language in which thought is expressed. On the other hand, from the perspective of the “logical tradition”, there is in the same work an identification between the essence of the “logos” that can enunciate something true about being and the very being that is spoken of in this discourse. Our objective is to highlight this link with the “logical tradition” to defend that, in addition to a “linguistic turn”, there is in the *Tractatus* a kind of “silent metaphysics” that poses problems such as the subject and the “essence” of the subject. world in its rightful place after passing them through the sieve of criticism.

Keywords: Metaphysics, language, silence, Wittgenstein.

No livro *Erro, razão e loucura*, Bento Prado Jr. identifica no *Tractatus Logico-Philosophicus* dois caminhos que, apesar de parecerem contraditórios, são duas faces do mesmo exercício filosófico. Essas duas faces são a delimitação do que pode ser dito e a metafísica: “Ao delimitar o campo do dizível e do pensável, o filósofo aponta para o inefável como o tólos de sua empresa” (PRADO JR., p. 126). Vemos que, Prado Jr., não apenas mostra a inseparabilidade dessas duas vias como dá destaque para a metafísica como o

télos e alvo essencial do Tractatus. Também, como veremos, Luiz Henrique Lopes dos Santos coloca o livro de Wittgenstein publicado em 1921 em uma espécie de via dupla: a delimitação “crítica” do dizível é inseparável da exibição da isomorfia entre a forma da linguagem e a realidade. Apesar de eliminar as pretensões de uma metafísica que pretende figurar seu objeto de modo judicativo, a exibição silenciosa da forma cumpre, ao seu modo, o programa de uma metafísica. Nosso objetivo é destacar o vínculo com a “tradição lógica” para defender que, para além de uma “virada linguística”, há no Tractatus uma “metafísica silenciosa” que coloca problemas tais como o do sujeito e o da “essência” do mundo em seu correto lugar após passá-los pelo crivo da crítica. A interpretação de Prado Jr., ao afirmar que a delimitação crítica, ao mesmo tempo, aponta para o seu além metafísico, nos permite exibir o elo entre as duas vias apontadas por Lopes dos Santos. Antes de entrar na distinção de Lopes dos Santos, vamos começar por uma exposição da delimitação do dizível e do pensável, ou seja, do que pode ser dito com sentido em uma proposição. Tal exposição permitirá, ao mesmo tempo, apontar para o avesso silencioso do que pode ser dito. É nesse avesso silencioso que será delineado o que entendemos por “metafísica silenciosa”.

I

No Tractatus, o sentido da proposição se dá em relação ao que deve ocorrer em um estado de coisas para que esta possa ser verdadeira: “A proposição mostra seu sentido. A proposição mostra como estão as coisas se for verdadeira. E diz que estão assim” (WITTGENSTEIN, 2010, 4.022). Uma proposição figura um estado de coisas e podemos verificar se ela é verdadeira ou falsa na medida em que o estado de coisas

que ela representa ocorre ou não ocorre. Mesmo quando não ocorre o que diz a proposição, sei o que deve ocorrer se a proposição for verdadeira, em outras palavras, sei o que ela representa: “O que uma figuração representa é seu sentido” (WITTGENSTEIN, 2010, 2.221). Justamente porque compreendo o sentido de uma proposição (o que ela representa), posso identificar se ela é verdadeira ou falsa: “Na concordância ou discordância de seu sentido com a realidade consiste sua verdade ou falsidade” (WITTGENSTEIN, 2010, 2.222). Conforme Segatto, “O sentido da proposição define-se pela possibilidade de descrever as coisas tal como efetivamente são e tal como efetivamente não são, ou seja, pela possibilidade de que seja verdadeira e de que seja falsa” (SEGATTO, 2015, p. 25). A possibilidade de comparação com a realidade constitui o que entendemos por sentido.

Nem mesmo os nomes que compõem a proposição possuem sentido quando separados de uma proposição, “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado” (WITTGENSTEIN, 2010, 3.3). A proposição “a caneta está na mesa”, por exemplo, possui sentido, pois sei o que deve ocorrer para ela ser verdadeira. Já a palavra “caneta”, separada da totalidade que é a proposição, possui apenas referência (significado), mas não sentido, pois a palavra “caneta” não diz nada, não é verdadeira nem falsa. Só na totalidade que é o arranjo composto por nomes há sentido. De acordo com Gustavo Michetti:

Os nomes que constituem proposições elementares não têm sentido. (...) só uma proposição tem sentido, pois só ela pode proporcionar um ato de escolha: uma proposição escolhe dizer que certos elementos da realidade estão articulados uns aos outros ou, pelo contrário, escolhe dizer que estes elementos não se encontram articulados; isto mostra a possibilidade da proposição ser verdadeira ou falsa. Um nome não pode vincular um ato de escolha, nada é dito pelo nome “João” quando este aparece isoladamente (MICHETTI, 2014, 189).

Uma proposição possui um arranjo entre seus nomes que está no lugar de um possível arranjo de objetos em um estado de coisas. E para que os nomes na proposição componham um arranjo de nomes que seja equivalente ao arranjo de objetos no estado de coisas figurado, os nomes devem compartilhar a forma lógica dos objetos que representa. A forma do objeto é a “possibilidade de seu aparecer nos estados de coisas” WITTGENSTEIN, 2010, 2.014). A proposição apresenta um estado de coisas possível, uma relação possível entre objetos do fato que representa. Citando Michetti novamente:

tanto proposições quanto fatos têm a mesma forma lógica. Isso mostra que a proposição vincula seus elementos da mesma maneira que os elementos dos fatos estão vinculados, ou seja, a proposição é uma ligação de elementos que são apresentados como uma possível ligação de elementos na realidade (no fato). Assim, toda proposição tem uma estrutura, a maneira como seus elementos se encontram relacionados e, por isso, a sua forma deve ser a mesma que a da situação que ela representa (MICHETTI, 2014, 188).

A proposição deve descrever fatos onde os objetos que o compõe possam se articular do mesmo modo que os nomes na proposição. Os nomes na proposição, assim como os objetos do fato que figura, poderiam ser articulados de outro modo. Que os nomes na proposição possuam a mesma *forma* dos objetos – ou seja, que os nomes na proposição *possam* se articular da mesma maneira que os objetos de um fato – é o que permite que a proposição tenha sentido mesmo quando seja falsa. No caso de ser falsa, verificamos que os objetos do fato representado não estão efetivamente articulados como a proposição indica, mas *poderiam* estar e compreendemos como os fatos seriam se estivessem efetivamente articulados como indica a proposição.

No aforismo 2.011 do *Tractatus* lemos que “É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um estado de coisas”. O que é essencial para uma coisa não é um conjunto de predicados essenciais que ela deve possuir para ser o que é em oposição a predicados acidentais, mas a possibilidade de figurar em um estado de coisas. Assim, Wittgenstein elimina o binômio gramatical sujeito-predicado que desemboca no binômio metafísico substância-essência. Não há essência oculta por trás das coisas. Que as coisas estejam *como* estão é algo acidental, elas *poderiam* estar de outra maneira. Também não há uma *necessidade* oculta nas coisas. Para mostrar isso, é preciso falar sobre a proposição molecular.

Até aqui, falamos de proposições cuja verdade ou falsidade podem ser compreendidas pela comparação imediata com o que é o caso no mundo. Essas proposições, que podem ser imediatamente comparadas com um estado de coisas, equivalem ao que Wittgenstein denomina proposições elementares. Um nome que compõe a proposição elementar é um “sinal simples” que substitui um objeto na realidade¹. Nessas proposições os nomes, assim como os objetos na realidade, não podem ser decompostos². Quando analisada, a proposição se mostra como configuração de sinais simples que “corresponde a configuração dos objetos na situação” (WITTGENSTEIN, 2010, 3.21). A verdade ou falsidade da proposição elementar depende unicamente de que os objetos na situação correspondam ou não ao modo como a proposição

¹ Cf, Wittgenstein, 2010, 3.201.

² “Os objetos constituem a substância do mundo, por isso não podem ser compostos (WITTGENSTEIN, 2010, 2.021, p. 133)”. Temos aqui uma dificuldade que não iremos explorar. É que proposições como “a caneta está sobre a mesa” não são proposições elementares, pois os nomes e objetos nomeados nas proposições elementares não podem ser compostos. A caneta, por exemplo, pode ser decomposta em haste, tinta, pena, corpo, etc. A caneta, portanto, assim como a mesa, não é objeto simples.

os figura e independe da verdade ou falsidade de outra proposição elementar. No entanto, essas proposições elementares podem ser combinadas em proposições mais complexas que, por meio de conectivos (“ou”, “e”, “não”, etc.), articulam não objetos de uma situação, mas outras proposições. Se “p” e “q”, por exemplo, são proposições elementares, então a conjunção “p e q” será verdadeira apenas quando a proposição “p” e a proposição “q” forem ambas verdadeiras. No caso de outro tipo de proposição molecular como “p ou q”, temos uma disjunção que será necessariamente verdadeira se pelo menos uma das proposições elementares que ela combina for verdadeira. É aqui que entra a necessidade: se tanto “p” quanto “q” forem verdadeiras, “p e q” será *necessariamente* verdadeira. Também um silogismo é uma proposição molecular cuja conclusão é uma proposição que será *necessariamente* verdadeira se as proposições que compõem as premissas forem verdadeiras. Isso traz uma dificuldade: é que essa “necessidade” que observamos na forma das proposições moleculares pode ser expressa em algo que parece uma proposição e que não é uma proposição. Alguém pode ser levado a acreditar que algo como “a proposição ‘p e q’ é verdadeira somente quando as proposições simples que ela combina forem verdadeiras” é uma *proposição necessária* que se refere à estado de coisas no mundo. Mas esta fórmula não é uma proposição, pois não diz nada a respeito das coisas, apenas exhibe as condições de verdade da conjunção “p e q”. Esse tipo de fórmula causa a falsa impressão de que estamos tratando de proposições que dizem algo sobre o mundo. É essa confusão entre o que é uma proposição e a descrição de suas condições de verdade que faz surgir teorias metafísicas que afirmam que a necessidade é algo que corresponde à substância da realidade. Assim, um meio mais adequado para exhibir as condições de verdade de uma proposição molecular é a tabela verdade, pois apenas “visualizamos” que a proposição molecular “p e q” será

verdadeira se as proposições simples “p” e “q” que ela combina forem também verdadeiras. Aqui, conectivos como “ \wedge ” se tornam dispensáveis para compreender as condições de verdade da conjunção:

| | | |
|---|---|---|
| p | q | |
| V | V | V |
| V | F | F |
| F | V | F |
| F | F | F |

Com isso, Wittgenstein elimina a concepção de “objetos lógicos” dotados de “significado”, o que fazia com que o sentido das proposições dependesse também do “significado” dos conectivos. Lopes dos Santos explica que “os lógicos são naturalmente tentados a entender o conectivo como um símbolo para algo que se acrescenta ao sentido de p e ao sentido de q para com eles construir o sentido da proposição molecular” (SANTOS, 2010, p. 77). Como explica Wittgenstein no aforismo 4.44, quando colocamos a proposição molecular na tabela fica mais difícil acreditar que as linhas horizontais e verticais são símbolos que devem corresponder a algum “objeto lógico”. Os conectivos não se referem a objetos de qualquer tipo que seja. Muito menos possuem um sentido que pode ou não ser verificado como verdadeiro ou falso. Podemos verificar se a proposição é verdadeira ou falsa, não se o que os conectivos “representam” é verdadeiro ou falso. Conforme Margutti, “As chamadas ‘constantes lógicas’, como ‘e’, ‘ou’, ‘se...então’ etc., não são nomes de ‘relações abstratas’ que funcionariam como ‘objetos lógicos’. Elas não são como os signos simples, que designam

objetos simples; na verdade, elas nada designam” (MARGUTTI, 1998, p. 203). Objetos são as coisas relacionadas em um fato que são substituídos por nomes relacionados na proposição. Os conectivos apenas delimitam uma possibilidade combinatória entre proposições, não dizem algo sobre “objetos lógicos” ou qualquer outro tipo de objeto. Tanto é assim que os conectivos podem ser perfeitamente eliminados quando utilizamos a tabela-verdade para exibir de modo mais adequado as possibilidades combinatórias de uma proposição molecular.

Sobre a necessidade, é preciso também destacar que a verdade de uma proposição elementar não depende da verdade de outra proposição elementar, pois esta apenas diz que algo ocorre. Já a proposição molecular combina fatos que podem ou não ocorrerem, ou seja, combina o que dizem as proposições elementares. Entre os fatos não há relação necessária, a necessidade decorre da relação funcional entre fatos que articulamos nas proposições moleculares e não do encadeamento entre as próprias coisas nos fatos. Como vimos, que as coisas estejam como estão é algo accidental. A necessidade independe do que ocorre no mundo, ela não é factual, pois “Só há necessidade lógica” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.37). Como resume Santos, os conectivos “não remetem a uma suposta articulação que deveria existir entre estados de coisas para que uma proposição molecular fosse verdadeira, já que estados de coisas não se articulam de maneira nenhuma” (SANTOS, 1996, p. 77). O modo como os estados de coisas se articulam não está nos fatos em si mesmos, mas depende da “métrica” com que unificamos os fatos. A física newtoniana, por exemplo, nada diz sobre a necessidade que há no mundo em si, mas diz algo sobre fatos que “conectamos” segundo as regras necessárias desta teoria. Os fatos podem ser organizados de acordo com outras “métricas”, como a teoria da relatividade em que o espaço e tempo não “funcionam” como na mecânica newtoniana. Como explica

Lopes dos Santos, “a ninguém deve ocorrer perguntar se os eventos do mundo estão intrinsecamente submetidos às leis newtonianas ou às leis aristotélicas. Eles não estão intrinsecamente submetidos a nenhuma legalidade. Só há a legalidade lógica” (SANTOS, 2010, p. 94).

Voltemos à proposição simples que não relaciona funcionalmente outras proposições, mas que se dirige imediatamente às coisas que designa com os nomes simples que a compõe. Para figurar um estado de coisas a proposição simples deve compartilhar a forma lógica do estado de coisas que figura. E se a proposição molecular nada pode dizer sobre a necessidade que apenas se mostra na tabela-verdade como condição de verdade das funções proposicionais, a proposição simples nada diz sobre a essência de uma coisa, ou seja, nada diz sobre a forma enquanto possibilidade de uma coisa se articular em um estado de coisas. A proposição simples figura um estado de coisas, não a forma que compartilha com o estado de coisas: “Sua forma de afiguração, contudo, a afiguração não pode afigurar; apenas a exhibe” (Wittgenstein, 2010, 2.172). Não podemos ver a visão, pois a visão não é coisa vista no campo visual, mas condição da visibilidade. Do mesmo modo, não podemos enunciar uma proposição que possa ser verdadeira ou falsa sobre a forma, pois a forma não é um fato para ser ou não figurado, mas condição para que se possa figurar fatos. Sendo assim, qualquer discurso que diga algo sobre a forma não possui sentido, a forma apenas se mostra na proposição quando dizemos algo sobre um fato. Só é possível dizer algo com sentido sobre fatos, não sobre formas. Como lemos no *Tractatus*:

A proposição não pode representar a forma lógica, esta forma se espelha na proposição. O que se espelha na linguagem esta não pode representar. O que se exprime na linguagem nós não podemos exprimir por meio dela. A proposição mostra a forma lógica da realidade (WITTGENSTEIN, 2010, 4.121).

No entanto, é preciso uma estratégia para colocar em evidência o que se mostra na proposição para estabelecer os limites do que pode ou não ser dito na linguagem. E para mostrar o que não pode ser dito, o contrassenso é inevitável, pois o único recurso para fazê-lo é dizendo o que não pode ser dito. Wittgenstein, conforme Margutti, deve chocar-se com as fronteiras do dizível para mostrar o indizível. E esse chocar-se com as fronteiras do dizível se exerce pela evidência do fracasso linguístico dos aforismos do *Tractatus*. Mas esse fracasso, poderíamos dizer, é também o “sucesso”, pois justamente quando compreendemos que eles são contrassensos conseguimos atingir o que se mostra em silêncio no que pode ser dito:

A tentativa de dizer o que se mostra, o debater-se contra os limites da linguagem vai aos poucos gerando a almejada clarificação conceitual, como se estivéssemos subindo uma escada. Cada degrau percorrido, apesar do fracasso linguístico envolvido, possibilita uma vivência independente daquilo que se mostra nas coisas que podem ser ditas (MARGUTTI, 1998, p. 354-355).

Assim, o *Tractatus* termina de modo desconcertante, pois descobrimos que a própria linguagem da qual Wittgenstein se utiliza como “escada” para nos fazer ver a forma e o sentido não possui sentido. Devemos abandonar a escada dos aforismos e, ao falar sobre as coisas, só podemos contemplar em silêncio o sentido e a forma que desde sempre “já estavam lá”, ou seja, já se mostravam na proposição sem que nos atentássemos:

Minhas proposições elucidam dessa maneira: quem me entende acaba por reconhece-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela). Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente WITTGENSTEIN, 2010, 6.54)

Assim, Wittgenstein encerra o *Tractatus* com o silêncio: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. (Wittgenstein, 2010, 7).

II

O *Tractatus*, ao “mostrar” os limites do que pode ser dito com sentido pela exposição da forma lógica da proposição, faz Lopes dos Santos situar Wittgenstein na confluência de duas tradições históricas da filosofia, a “tradição crítica” e “tradição lógica”. A tradição crítica é caracterizada por colocar o seguinte problema: “o que se pode legitimamente pretender conhecer?” (SANTOS, 2010, p. 12). Esse modo de colocar um problema filosófico, segundo Santos, remonta aos sofistas e os céticos. Modernamente, tendo como expoentes Hume e Kant, o problema se dá no contexto das ciências empíricas e da pretensão da filosofia em atingir conhecimentos verdadeiros sobre “objetos” como “o essencial, o necessário, o absoluto, o incondicionado, a totalidade” (SANTOS, 2010, p. 12). Esses “objetos”, que estão *para além* do que pode ser dado empiricamente, constituem o domínio da metafísica. Conforme Santos, a questão central da tradição crítica em sua fisionomia moderna pode ser colocada nos seguintes termos: “seria, em princípio, acessível aos instrumentos de que dispõe os sujeitos do conhecimento aquilo que a metafísica, por definição, cumpriria conhecer?” (SANTOS, 2010, p. 12). Assim, na tradição crítica moderna o *sujeito*, enquanto sujeito das representações que torna possível o conhecimento, exerce um papel central. E como esse sujeito é sujeito do *conhecimento*, a centralidade do sujeito significa também centralidade da epistemologia:

Dadas as condições subjetivas – não *necessariamente* psicológicas (diria Kant), mas certamente subjetivas – de constituição e aplicação das representações humanas, a

metafísica é reputada impossível, na medida em que seus supostos objetos se mostram incompatíveis com essas condições. Os limites do conhecimento teórico possível são, pois, epistemologicamente traçados (SANTOS, 2010, p. 14).

Dentro dessa vinculação histórica à “tradição crítica”, Wittgenstein repudia não a verdade de uma ou outra doutrina filosófica em relação a tal ou tal objeto, mas a pretensão de que a filosofia possa ser um tipo de conhecimento representativo que, como a ciência, possa formular proposições verificáveis sobre objetos. E Wittgenstein faz isso de modo distinto da crítica moderna à metafísica, pois elimina o sujeito do problema. Não é preciso recorrer a faculdades subjetivas para delimitar o alcance do conhecimento, mas apenas à linguagem na qual o pensamento se expressa, ou seja, à proposição: “A crítica epistemológica das faculdades subjetivas do conhecimento cede lugar a uma crítica lógica” crítica que é “apoiada numa caracterização da forma essencial da proposição que pretende fazer total abstração da natureza do sujeito que representa” (SANTOS, 2010, p. 15). O filósofo, ao pretender falar do essencial, do necessário, do absoluto ou do incondicionado, confunde a forma da linguagem com objetos e produz um discurso que faz tanto sentido como “ele teve cujo” ou “fj8s%pz”. Temos assim, no *Tractatus*, uma delimitação crítica do conhecimento e das pretensões metafísicas que, ao retirar a centralidade do sujeito, retira também a epistemologia do centro do pensamento filosófico. O problema filosófico fundamental não é mais “o que podem as faculdades de entendimento do sujeito?”, mas “o que pode a linguagem?”. A epistemologia é substituída pela filosofia da linguagem. No *Tractatus*, o problema da linguagem é abordado do ponto de vista da lógica, tendo como centro o que pode ser verdadeiro ou falso, ou seja, o discurso com sentido que se expressa na proposição.

Lopes dos Santos explica que essa abordagem estritamente lógica do problema do sentido não é uma novidade inaugurada por Wittgenstein e tem como marco histórico fundamental a *Conceitografia* de Frege. A concepção de que o sentido da proposição são suas condições de verdade (a possibilidade de saber de antemão o que deve ocorrer na realidade para a proposição ser verdadeira, mesmo que ela se mostre falsa) consiste em um “lema” de Frege. A eliminação do sujeito de conhecimento e, conseqüentemente, da epistemologia é expressão de um “antipsicologismo militante” na abordagem lógica do sentido.

Ao colocar o discurso lógico no centro do *Tractatus*, Wittgenstein se localiza em outra tradição histórica que Santos denomina tradição lógica, tradição que passa por filósofos como Platão, Aristóteles, Leibniz e Frege. Na perspectiva da tradição lógica, há uma identificação entre a essência do “logos” que pode enunciar algo verdadeiro sobre o ser e o próprio ser do qual se fala nesse discurso³. Se o

³ Santos destaca que o problema da relação entre um discurso com sentido e o ser remonta ao *Sofista* de Platão em que é colocada em questão a possibilidade do discurso falso que diz do *ser* o que ele *não é*, bem como, diz do que *não é* que *é*. No diálogo, a definição de sofista como artista mimético que produz discursos falsos, simulacros da verdade, entra em dificuldade diante da concepção da escola de Parmênides que afirma: “Jamais obrigaras os não-seres a ser”. Essa dificuldade é conhecida como paradoxo do falso: se o discurso é discurso sobre algo, o discurso falso não pode existir pois é um discurso sobre o que não é. Para que seja possível o discurso falso é preciso demonstrar que “o não-ser, em certo sentido é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma não é”, caso contrário “não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas (PLATÃO, 1991, p. 168-169)”. O caminho para resolver o paradoxo do falso no *Sofista* leva ao que compreendemos por juízo ao definir o discurso como entrelaçamento entre um nome e um verbo, o que o distingue do mero nomear: “Ele nos dá alguma indicação relativa a coisas que são, ou se tornam, ou formam, ou serão; não se limitando a nomear, mas permitindo-nos ver algo acontecendo, entrelaçando verbos e nomes (PLATÃO, 1991, p. 196)”. Wittgenstein, no *Tractatus*, soluciona ao seu

discurso pode enunciar algo verdadeiro sobre a realidade, ele reflete algo da própria realidade. A análise sobre as condições lógicas do discurso “se revelará capaz de fundar não apenas teses relativas à linguagem e ao pensamento, mas também teses relativas à estrutura essencial do que, na própria realidade, pode ser pensado e representado pelo discurso”.(SANTOS, 2010, p. 14 Assim, ao mesmo tempo em que, no *Tractatus*, Wittgenstein delimita o que pode ser dito com sentido (tradição crítica), também estabelece a estrutura lógica da realidade (tradição lógica). Apesar de limitar as pretensões de a metafísica dizer algo com sentido, o *Tractatus* elabora uma tese não só relativa à linguagem e ao pensamento, mas à própria realidade. Conforme o aforismo 5.4711 do *Tractatus*: “Especificar a essência da proposição significa especificar a essência de toda descrição e, portanto, a essência do mundo”.

No *Tractatus* o mundo é “A totalidade dos estados existentes de coisas” (Wittgenstein, 2010, 2.04), ou, conforme Lopes dos Santos no artigo *A harmonia essencial*, o conjunto das “possibilidades efetivamente realizadas” (SANTOS, 1996, p. 448). O mundo não é, portanto, apenas conjunto de todos os fatos contingentes efetivamente realizados, mas os fatos contingentes enquanto realizados no interior de *possibilidades* que caracteriza o *espaço lógico*⁴. Como explica Santos, “o mundo como conjunto das possibilidades efetivamente realizadas, consiste, pois, numa circunscrição interna desse espaço” (SANTOS, 1996, p. 448). Assim, Wittgenstein nos deixa mais uma vez desconcertados: se do lado da tradição crítica impossibilita a metafísica dogmática que “concebe o

modo o paradoxo do falso herdado de Platão e, como vemos no aforismo 3.3, retoma a distinção entre nome e juízo: “Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”.

⁴ “os fatos no espaço lógico são o mundo” (WITTGENSTEIN, 2010, 1.13).

fundamento e a essência como fatos, isto é, como objetos de representação proposicional” (SANTOS, 1996, p. 450), em consonância com a tradição lógica cumpre um programa metafísico ao *mostrar* a relação entre a essência do mundo, do pensamento e da linguagem:

o espaço lógico define a estrutura essencial do mundo e a estrutura essencial do pensamento e da linguagem, na medida em que define a totalidade do que pode existir e a totalidade do que se pode pensar e representar proposicionalmente. Esse espaço revela-se o fundamento absoluto e total do mundo e do pensamento.⁵ (SANTOS, 1996, p. 450)

O essencial, o necessário, o absoluto e o incondicionado, que de modo ingênuo são confundidos com fatos pelo metafísico dogmático, estão no *Tractatus*, não como objetos ou fatos, mas condição para que nos sejam dados objetos e fatos. Santos explica que o *Tractatus* não conseguiu escapar de um “dogmatismo essencialista”. Apesar de romper com a concepção de uma substância que teria em si mesmo uma essência oculta que pudesse ser designada através de predicados essenciais, – já que não há predicados essenciais e a essência diz respeito a forma, ou seja, a possibilidade de configurar em um estado de coisas contingente – ainda há no *Tractatus* “a ideia de que o mundo tem, em si e por si mesmo, uma estrutura essencial, que se revela na estrutura essencial da linguagem e do pensamento” (SANTOS, 1996, p. 425).

Com a exposição de Santos, que situa o *Tractatus* entre a tradição crítica e lógica, podemos concluir que, apesar de só a proposição possuir sentido, o problema do sentido não se reduz a análise lógica. Com isso queremos dizer que o *Tractatus* não é apenas um tratado de lógica que mostra as condições de validade de um discurso independentemente de

⁵ Idem, *ibidem*.

sua verdade ou falsidade, mas “mostra” algo sobre a própria realidade. Não podemos negar que o sentido da proposição independe de ela ser efetivamente verdadeira ou falsa, ou seja, independe de *como* as coisas estão efetivamente no mundo⁶. Assim, conforme o aforismo 5.473, “A lógica deve cuidar de si mesma” e não precisa recorrer ao que ocorre no mundo para se constituir enquanto lógica. No entanto, dizer que o sentido da proposição independe do que seja efetivamente o caso não quer dizer que ela não se relaciona com a realidade, pelo contrário, a proposição só tem sentido porque diz algo *possível* de ser ou não o caso, ou seja, compartilha a forma lógica da própria realidade. No entanto, se colocar em evidência o que se mostra como forma “essencial” da realidade é fazer “metafísica”, devemos colocar muitas aspas neste termo, pois Wittgenstein joga a escada fora e somos impedidos de dizer qualquer coisa sobre o “essencial”. A metafísica criticada por Wittgenstein, ao dizer algo sobre a essência como se esta fosse um objeto de um estado de coisas que podem ser figurados na proposição, ignora o uso correto da linguagem e trata como coisa nomeável aquilo que apenas se mostra.

Para aprofundar a “metafísica silenciosa” no *Tractatus* vamos analisar brevemente o conceito de sujeito. Vimos que Wittgenstein, de acordo com Lopes dos Santos, faz uma delimitação crítica da metafísica de modo distinto da modernidade, pois não é preciso recorrer a faculdades subjetivas para traçar o alcance do conhecimento. Para traçar o limite do conhecimento é suficiente recorrer apenas à linguagem na qual o pensamento se expressa. Contudo,

⁶ Conforme Michetti, “A generalidade com que a lógica trata as formas elementares revela que não é de seu escopo determinar *como* as coisas estão por meio de uma forma específica, mas cabe a ela esclarecer o *quê*: que as proposições elementares são logicamente independentes entre si, que são uma concatenação imediata de nomes e figuram estados de coisas” (MICHETTI, 2020, p. 317).

Wittgenstein utiliza a primeira pessoa no aforismo 5.6: “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo.” Temos, no *Tractatus*, um “eu filosófico” que é um “sujeito metafísico”: “O eu filosófico não é o homem, não é o corpo humano, ou a alma humana, de que trata a psicologia, mas o *sujeito metafísico*, o limite – não uma parte – do mundo” (WITTGENSTEIN, 2010, 5.641). Assim como a visão não está no campo de visão, pois não vemos a visão como vemos uma cadeira que está em nosso campo de visão, o sujeito não está no mundo, mas é limite do mundo⁷. A linguagem e o olhar, expressões do sujeito metafísico, não são limitados por algo externo a eles mesmo, mas limites. Enquanto limites, são *sem limites*. Se fossemos buscar o limite do limite cairíamos em um círculo infinito. A analogia do olho permite, segundo Margutti, “compreender que, por um lado, o sujeito contempla o mundo e que, por outro, o sujeito não é contemplado por ninguém. Sem sujeito não há mundo. Mesmo assim, o sujeito não está no mundo: ele é limite do mundo” (MARGUTTI, 1998, p. 261).

Não podemos ver fora dos limites da visão do mesmo modo que não podemos pensar os fatos fora dos limites da linguagem. Mas dizer que os limites do mundo são os limites da minha linguagem não significa que o sujeito está fechado em uma redoma onde tudo é projeção de suas representações. Que o mundo e a linguagem possuam uma forma em comum mostra que uma proposição que enunciamos ao dizer que “isto está assim” refere-se a um fato que *pode* ocorrer no mundo, mas não que esse fato ocorre efetivamente. Isso continua sendo válido mesmo quando utilizamos a primeira: de que meu mundo seja limitado por uma forma que é também forma da minha linguagem não se pode concluir que o que ocorre se dá *por causa* dessa forma, assim como não se pode concluir que tais e tais objetos que vejo no meu campo visual existem

⁷ “O sujeito não pertence ao mundo, mas é limite do mundo” (WITTGENSTEIN, 2010, 5.632).

por causa da minha visão. Os objetos não existem porque os vemos e os fatos não ocorrem por causa das proposições que enunciamos. Só podemos ter uma linguagem ou uma visão porque aquilo que dizemos e vemos pode ou não ocorrer ou pode ou não ser visto no campo visual:

Tudo que vemos poderia também ser diferente.

Tudo que podemos em geral descrever poderia também ser diferente (WITTGENSTEIN, 2010, 5.634).

Não há no mundo uma ordem a priori antecipando ou relacionando o que acontece. Assim, o “solipsismo” do *Tractatus* coincide com o “realismo”, pois se os limites do meu mundo são os limites de minha linguagem, só é possível dizer algo que pode ser o caso, ou seja, de fatos que independem de minha vontade para serem ou não o caso: “O mundo independe de minha vontade” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.373) e “Ainda que tudo que desejasse acontecesse, isso seria, por assim dizer, apenas uma graça do destino” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.374). É por isso que não há valores éticos no mundo, pois as coisas não são como devem ser, mas apenas ocorrem como ocorrem. A ética, portanto, se dá na ação, e não no que pode ser dito. Se há alguma espécie de recompensa ou punição ética, “elas devem estar na própria ação” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.422), e não em um estado de coisas. Portanto, “se a boa ou a má ação altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos, não o que pode ser expresso pela linguagem” (Wittgenstein, 2010, 6.422, 6.43). Segundo Margutti, para além do modo como as coisas se apresentam nos fatos, “a ética pertence à dimensão do sujeito metafísico” (MARGUTTI, 1998, p. 263). Há uma diferença entre a vontade como objeto de estudo psicológico e a vontade como portadora da ética. No *Tractatus* lemos que “a vontade como fenômeno interessa apenas à psicologia”, mas “da vontade como portadora do que é ético não se pode falar” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.423).

Assim, temos de um lado fatos que podem ou não existir e, de outro, um “sujeito metafísico”, limite do mundo e que, portanto, não existe como fato no mundo: “O sujeito que pensa, representa, não existe” (WITTGENSTEIN, 2010, 5.631). Como o sujeito não existe como os fatos no mundo, dele nada podemos dizer com sentido, ele apenas se mostra. Essa constatação nos faz questionar até que ponto a “virada linguística” do Tractatus retira o sujeito da filosofia. Se o Tractatus está inserido no contexto filosófico de uma virada linguística que retira do terreno o moderno sujeito do conhecimento para pensar diretamente a relação entre linguagem e mundo, nem por isso deixa de haver um sujeito no Tractatus. As condições de verdade da proposição são perfeitamente compreendidas sem recorreremos a faculdades cognitivas do sujeito, no entanto há no Tractatus um sujeito que pensa, representa, age eticamente, não existe, não é um eu psicológico, nem a alma, nem o homem, nem parte do mundo, não é limitado, mas é limite do mundo.

O campo de investigação que elabora proposições para dizer como estão (ou podem estar) as coisas, ou seja, o discurso sobre estado de coisas que pode ser verdadeiro ou falso, é campo da teoria científica, não da filosofia. No aforismo 4.112 do Tractatus vemos que, diferente da ciência, “A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade”, sendo assim, “uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar proposições claras”. O Tractatus conduz, segundo Santos, “à apreensão da estrutura essencial e dos fundamentos absolutos do mundo” (SANTOS, 2010, p. 95), mas, ao contrário da metafísica tradicional, isso não é feito por meio de uma teoria que elabora proposições sobre como são as coisas, mas pela elucidação da forma da proposição que pode dizer algo sobre um estado de coisas. Santos comenta que Wittgenstein trilha no Tractatus um caminho análogo ao de Kant, para quem as questões metafísicas não podem ser

evitadas, mas devem ser colocadas em seu correto lugar após passarem pelo crivo da crítica. As aspirações da metafísica se justificam, mas os meios são equivocados: “A aspiração é atingir as condições de possibilidade, os fundamentos absolutos dos fatos do mundo. O equívoco é pretender representá-los proposicionalmente” (SANTOS, 1996, p.450).

Na linha da tradição crítica, a filosofia se estabelece negativamente no *Tractatus* como uma crítica lógica da filosofia tradicional, uma “terapêutica” que indica os contrassensos das pseudoproposições filosóficas. Por outro lado, positivamente, inserida na tradição lógica, a filosofia desvenda a estrutura essencial do mundo em sua relação com a linguagem. Podemos destacar, no lugar da “terapêutica”, a “metafísica silenciosa” do *Tractatus*. Para além de uma “virada linguística” que, limitando o que pode ser dito, destrona o sujeito do conhecimento da “filosofia primeira” para colocar a linguagem em seu lugar, o *Tractatus* deve chocar-se com as fronteiras do dizível. Como lemos no *Tractatus*, “Para podermos representar a forma lógica, devemos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica” (WITTGENSTEIN, 2010, 4.12). Mais do que circunscrever-se à linguagem, é preciso chocar-se com suas fronteiras até o fracasso para compreender, fora da lógica, que aquilo que pode ser dito não corresponde à totalidade da vida: “Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.52). E isso porque nem mesmo há problema da vida, pois um problema implica uma resposta que diz algo na linguagem, o que faz do ceticismo um contrassenso, já que este “pretende duvidar onde não pode perguntar” (WITTGENSTEIN, 2010, 6.51). Assim, um dos objetivos do *Tractatus* é, segundo Margutti, “proteger o cerne místico-transcendental das tentativas de descrição linguística” (MARGUTTI, 1998, p. 265), o que faz de Wittgenstein “um romântico, que coloca a intuição acima do discurso, a arte e a

filosofia acima da ciência” (MARGUTTI, 1996, p. 360). Ou, conforme Prado Jr, “Um pouco como Kant que dizia: ‘tive que limitar o conhecimento para dar lugar à fé’. Wittgenstein diria: ‘tive que limitar o campo do dizível para dar lugar à ética, à arte e a religião, isto é, à vida’” (PRADO JR, 2004, p. 127). A “virada linguística” no *Tractatus* não é feita apenas para permanecer nos limites da linguagem, mas também para nos fazer sair de suas fronteiras até o silêncio. É por isso que, na carta ao editor do *Tractatus*, Wittgenstein confia que faltou no prefácio a explicação de que a obra é composta de duas partes, a que foi publicada e a que não foi escrita, sendo que a parte importante é aquela não escrita.

Referências

MARGUTTI, Paulo Roberto Pinto. *Iniciação ao silêncio*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

MICHETTI, Gustavo Guerardini. Uma questão acerca do espaço lógico no *Tractatus Logico-Philosophicus*. In: *Anais do seminário dos estudantes de pós-graduação em filosofia da UFSCar 2014 10a edição* ISSN (Digital): 2358-7334.

_____. *Análise e autonomia da lógica no primeiro Wittgenstein*. *Revista Dissertatio de Filosofia*, [S.l.], v. 50, p. 315-336, jun. 2020. ISSN 1983-8891.

SANTOS, Luís Henrique Lopes dos. *A harmonia essencial*. In: *A crise da razão*, p. 437/456, Funarte/Cia das letras, 1996.

_____. *A essência da proposição e a essência do mundo*. In: *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.

PLATÃO. *Sofista* in: *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

PRADO JR., Bento. *Erro, Ilusão, loucura*. São Paulo: editora 34, 2004.

SEGATTO, Antonio Ianni. *Wittgenstein e a questão da harmonia entre linguagem, pensamento e realidade*. São Paulo: Unesp, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2010.

(Submissão: 09/07/22. Aceite: 18/07/23)

A relação mente-corpo: entre o dualismo substancial e o monismo reducionista

The mind-body relationship: between substantial dualism and reductionist monism

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID29573

Marcos Antonio Alves

Universidade Estadual Paulista (UNESP)
marcos.a.alves@unesp.br

Heder da Silva Almeida

Universidade Estadual Paulista (UNESP)
hs.almeida@unesp.br

Resumo: A relação mente-corpo é um dos problemas componentes da agenda da filosofia. A fim de tratar desta, e de outras questões, na modernidade, René Descartes defende uma abordagem dualista do mundo, segundo a qual mente e corpo são entidades substancialmente distintas. Contemporaneamente, perspectivas fisicalistas reducionistas advogam que toda a realidade é ou pode ser reduzida, ontológica e/ou epistemologicamente, ao físico. Ambas as visões apresentam controvérsias. A dualista cartesiana é

incapaz de explicar como seria possível a interação entre uma entidade imaterial e uma material. Já a fisicalista, em geral, desconsidera processos mentais subjetivos. Nagel propõe a teoria do aspecto dual, um meio-termo entre o dualismo substancial e os fisicalismos. Analisamos, criticamente, essas três correntes de pensamentos dentro da filosofia da mente, focando na relação mente-corpo. Argumentamos que, embora a proposta de Nagel pareça ser mais razoável em relação às outras duas, ele insere, desnecessariamente, uma dualidade complicadora de sua abordagem, desconsiderando o princípio da parcimônia.

Palavras-chave: Relação mente-corpo. Dualismo substancial. Fisicalismos. Thomas Nagel. Teoria do aspecto dual.

Abstract: The mind-body relationship is one of the problems on the agenda of philosophy. To deal with this, and other issues, in modernity, René Descartes develops a dualistic approach to the world according to which mind and body are substantially different entities. Contemporaneously, reductionist physicalist perspectives advocate that all reality is or can be reduced ontologically and/or epistemologically to the physical. Both views present controversies. The Cartesian dualist cannot explain how the interaction between an immaterial entity and a material one would be possible. The view based on a physicalist nature often disregard subjective mental processes. Nagel proposes the dual aspect theory, a compromise between substantial dualism and physicalism. This article critically deals with these three currents of thought within the philosophy of mind, focusing on the mind-body relationship. It argues that, although Nagel's proposal seems to be more reasonable in relation to the other two ones, he unnecessarily proposes a complicating duality of his approach, disregarding the principle of parsimony.

Keywords: Mind-body problem. Substantial dualism. Reductionism. Thomas Nagel. Dual Aspect Theory.

Introdução

Dentre as questões presentes na agenda da filosofia da mente, encontramos aquela referente à relação mente-corpo, que envolve a explicação da natureza dos processos ditos mentais e de suas relações com o físico, com o ambiente e com a ação. De modo geral, o problema da relação mente-corpo, tal como definido por Nagel (2004), consiste na seguinte formulação: como pode um *Ser* constituído por propriedades físicas possuir uma mente, um ponto de vista, um amplo espectro de experiências subjetivas, identidade pessoal, capacidades mentais, sentimentos e assim por diante? De outro modo, como algo constituído por propriedades físicas pode ter também aspectos aparentemente irreduzíveis ou indescritíveis por conceitos ou modelos físicos? Ou ainda, como apresentar teorias explicativas da vida mental, da subjetividade, da identidade e da consciência se não conseguimos descrevê-las por meio de um linguajar objetivo de terceira pessoa?

A fim de tratar questões como a da relação mente-corpo, seguindo a tradição dualista, René Descartes defende a existência de duas substâncias no mundo, a física e a mental, em constante interação. Sua formulação da questão ficou marcada como referência do dualismo nos debates contemporâneos em filosofia da mente. Ela serve como oposição a abordagens como as fisicalistas, em particular as reducionistas, defendidas por pensadores como Paul Churchland. Nelas, é defendida a concepção de uma realidade fundamentalmente física, regida por leis da natureza. Nessa visão, tudo é compreensível e pode ser reduzido, ontológica e epistemologicamente, a termos físico-químicos, elétricos e informacionais. A abordagem monista de duplo aspecto de Thomas Nagel pretende ser um meio-termo entre ambas as visões acima elencadas: a vida mental está necessariamente conectada à matéria, mas não se reduz a ela própria. A

categoria ontológica dos fenômenos mentais não é física, mas sim um aspecto do cérebro: uma propriedade dessa complexa massa de bilhões de células organizadas.

Analisamos, criticamente, as três correntes de pensamentos elencadas acima, focando no problema da relação mente-corpo. Em nossa concepção, a abordagem de Nagel configura-se como meio-termo entre as outras duas. Entendemos ser uma alternativa explicativa capaz de capturar a origem física dos fenômenos mentais, em consonância com o universo científico atual, sem desconsiderar os próprios fenômenos, ou características como a subjetividade, a intencionalidade, a consciência e a causação mental. Apesar disso, argumentamos que a falha na satisfação do princípio da parcimônia, propondo desnecessariamente uma categoria particular de propriedades, é um dificultador da sua abordagem.

Em vistas a cumprir nosso propósito, primeiramente expomos, brevemente, a relação mente-corpo na perspectiva dualista, explicitando alguns aspectos positivos e negativos do dualismo de origem cartesiana. Em seguida, analisamos as perspectivas fisicalistas de cunho reducionista, tais como a teoria da identidade de tipos e a de ocorrências, destacando alguns de seus aspectos positivos e negativos para o debate direcionado à explicação da relação mente-corpo. Tratamos, em seguida, da proposta de Thomas Nagel sobre a questão. Por fim, expomos nosso ponto de vista em relação à questão.

1 A relação mente–corpo na perspectiva dualista cartesiana

Diversos foram os filósofos, ao longo da história, a propor uma divisão dual do mundo e, em particular, do ser humano. Na modernidade, um desses pensadores foi o francês René Descartes (1596-1650). Ele dedicou parte significativa

de sua obra ao problema da relação mente-corpo, alcançando muitos seguidores e críticos desde então.

Tal filósofo ampara sua proposta no espírito de sua época, na qual desponta uma nova concepção de mundo e de ciência basilar aos séculos vindouros. A anatomia, por exemplo, floresce nesse período, e ele a utiliza em seu dualismo para distinguir as funções do corpo das da alma, estabelecidas a partir da sua metafísica. Ao servir-se de áreas como a anatomia, visa garantir um conhecimento do ser humano enquanto objeto no mundo físico. Ao valer-se da metafísica, tenta salvaguardar aspectos e capacidades particulares do sujeito, tais como o livre-arbítrio, as paixões e a cognição.

Na concepção cartesiana, a alma, também denominada por ele de mente ou espírito, a *res cogitans*, e o corpo, a *res extensa*, são substâncias distintas. Em sua arquetônica metafísica, o pensador encontra a primeira verdade inquestionável:

De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (Descartes, 1983a, p. 100, 2^o Med., § 4).

Depois de garantir sua existência, o pensador moderno questiona a natureza dessa coisa que existe. A partir daí, propõe uma distinção entre mente e corpo que, unidos, o constituem enquanto ser humano. Diz Descartes:

[...] já que, de um lado, tenho uma idéia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha

alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele. (Descartes, 1983a, p. 142, 6º Med., § 17)

O corpo é extenso, divisível, visível, perecível, mortal, sujeito às leis físicas, um mero mecanismo, como qualquer outra entidade a ocupar lugar no espaço, subserviente a relações mecânicas de causa e efeito. Já a alma é uma entidade imaterial, indivisível, imortal, não estando sujeita às leis reguladoras dos corpos. É uma coisa que pensa, ou seja, que duvida, concebe, afirma, nega, quer, não quer, imagina e sente, todos entendidos como modos do pensamento, divididos em ações e paixões da alma, como explica Alves (2019).

Em um sentido geral, pensamento é tudo aquilo presente de tal modo em nós que somos imediatamente seus conhecedores. São atos de consciência: as operações da vontade, do entendimento, da imaginação e do sentido. As ações voluntárias, livres e conscientes, diferentemente dos movimentos do corpo quando movido por leis mecânicas, apenas ocorrem com a interferência da mente, em particular, da vontade e da inteligência.

Embora sendo substâncias distintas e irreduzíveis uma à outra, elas mantêm relações entre si, por meio dos espíritos animais, pequenas partes muito tênues do sangue capazes de transitar entre o corpo e a mente. Como explica Alves (2019), o corpo pode produzir, por exemplo, emoções e percepções na mente, sendo esta capaz de controlar os movimentos daquele por meio da vontade, seguindo a razão. Esta é uma das diferenças entre o ser humano e os demais seres. As capacidades de raciocinar e de controlar as paixões da alma e os movimentos do corpo, de modo volitivo, são funções da substância pensante.

Conforme Descartes (1983a; 1983b), a mente está verdadeiramente unida ao corpo todo, não sendo possível especificar a sua localização em qualquer lugar delimitado do corpo. Se, porventura, não houvesse uma estreita relação entre mente e corpo, não seria possível ao ser humano, por exemplo, conseguir estabelecer uma relação entre acontecimentos em seu corpo e conceitos referentes à determinada ocorrência. A percepção da dor, por exemplo, seria abstraída apenas após o seu entendimento. Caso um indivíduo fosse acometido por uma dor ao cortar um dedo, digamos, ele apenas tomaria ciência dessa dor, entendendo-a enquanto dor e dano ao seu corpo, ao perceber o corte. Ao se cortar, um indivíduo não teria a sensação de dor de modo imediato, contrariando o que, de fato, acontece. Nesse sentido, diz Descartes:

[...] não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; e quando meu corpo tem necessidade de beber ou de comer, simplesmente perceberia isto mesmo, sem disso ser advertido por sentimentos confusos de fome e de sede. Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo. (DESCARTES, 1983a, p. 144, 6^o Med., § 24)

Uma das questões centrais na proposta cartesiana é a explicação de como essas duas substâncias poderiam interagir. Se, nas *Meditações Metafísicas*, ele trata da união substancial entre corpo e mente, na obra *As Paixões da Alma*, busca esclarecer a sua união de fato.

A partir de seus estudos de anatomia, Descartes (1983b) conclui que a glândula pineal é o órgão do corpo humano responsável pela interação entre mente e corpo. Ela é responsável por unificar a dualidade de sensações e percepções “capturadas” por nossos diversos órgãos dos sentidos.

A razão que me persuade de que a alma não pode ter, em todo o corpo, nenhum outro lugar, exceto essa glândula, onde exerce imediatamente suas funções é que considero que as outras partes do nosso cérebro são todas duplas, assim como temos dois olhos, duas mãos, duas orelhas, enfim todos os órgãos de nossos sentidos externos são duplos; e que, dado que não temos senão um único e simples pensamento de uma mesma coisa ao mesmo tempo, cumpre necessariamente que haja algum lugar onde as duas imagens que nos vêm pelos dois olhos, onde as duas outras impressões que recebemos de um só objeto pelos duplos órgãos dos outros sentidos, se possam reunir em uma antes que cheguem à alma, afim de que não lhe representem dois objetos em vez de um só. (DESCARTES, 1983b, p. 239, Art, 32).

Descartes (1983b) defende ser a glândula pineal a principal sede da alma por se encontrar no centro do cérebro e por ser única em comparação à dualidade do corpo humano. No entanto, como a glândula é uma parte do corpo, a sua resposta para a questão da interação entre o corpo e a mente ainda enfrenta a controvérsia de não explicar, satisfatoriamente, como um objeto físico e outro imaterial poderiam se relacionar causalmente. Segundo Pessoa Jr. e Melo,

O interacionismo de Descartes é problemático, pois ele procura manter aspectos irreconciliáveis em sua concepção de mundo. Por um lado, o mundo material é visto de maneira mecânica, seguindo leis deterministas, como a do princípio de conservação da quantidade de movimento (momento linear). Por outro lado, a alma individualmente é considerada completamente separada do mundo físico e livre para tomar

suas próprias decisões. Porém, a alma teria uma região de contato com o mundo material, por meio da glândula pineal. Assim, como ela poderia interagir sobre o mundo físico de maneira livre, ela poderia quebrar a evolução determinista do mundo material. Assim, o determinismo do mundo físico não poderia se sustentar, apesar de ser um dos postulados do sistema de mundo cartesiano. (Pessoa Jr.; Melo, 2015, p. 119)

Muitas foram as críticas direcionadas à perspectiva cartesiana desde a sua proposta. Contemporaneamente, de forma irônica e caricatural, Gilbert Ryle (1949) faz uma crítica referente ao modo pelo qual ele empregou o termo *mente*. Ryle atribui a Descartes um erro categorial em sua estrutura argumentativa. Isso porque, no plano metodológico, ele estaria tratando os estados mentais como a negação das propriedades físicas. Assim, Descartes tratou os estados mentais na mesma categoria lógica de estados físicos.

É o que faz o dogma do Fantasma da Máquina. Sustenta existirem corpos e mentes. Defende a produção de processos físicos e processos mentais e a existência de causas mecânicas e mentais dos movimentos corporais. Argumentarei que estas e outras conjunções análogas são absurdas; deve, no entanto, notar-se que isto não quer dizer que qualquer das proposições ilegítimamente conjuntadas seja absurda em si mesma [...] Mas digo que a frase “existem processos mentais” não significa a mesma espécie de coisa que é expressa por “existem processos físicos”, e, portanto, não faz sentido fazer uma conjunção ou disjunção das duas. (RYLE, 1949, p. 23. Tradução nossa)

Na posição ryleana, um dos erros da versão dualista de inspiração cartesiana consiste no fato de classificar a mente como substância. É o mesmo equívoco cometido por um visitante de uma universidade quando pressupõe a existência física de uma *universidade* enquanto uma coisa independente de suas partes. Ele não percebe que o conceito *universidade* está para além das salas de aula, biblioteca, prédios etc.

Em outra frente, Nagel faz críticas ao dualismo substancial direcionadas ao problema da sustentação dos fenômenos mentais. Como a alma poderia sustentar os aspectos mentais, enquanto o corpo não? Descartes defende que os estados mentais subjetivos são independentes do corpo físico, mas, para Nagel (2004), isso não esclarece em nada o que são esses estados mentais. A principal objeção ao dualismo

[...] é que ele postula uma substância não-física adicional sem explicar como *ela* pode sustentar os estados mentais subjetivos, enquanto o cérebro não. Mesmo que cheguemos à conclusão de que os eventos mentais não são eventos meramente físicos, não significa que possamos explicar seu lugar no universo invocando um tipo de substância cuja única função é propiciar-lhes um meio. (NAGEL, 2004, p. 45)

Dados os problemas e dificuldades dirigidos às perspectivas dualistas ao estilo cartesiano, especialmente na contemporaneidade, começa a despontar, no século XX, outra perspectiva nos estudos sobre os fenômenos ditos mentais. Trata-se do fisicalismo reducionista, do qual tratamos a seguir.

2 O fisicalismo reducionista

O interesse em estudos cognitivos a partir de uma perspectiva mais ao estilo naturalista, com um viés metodológico empírico, cada vez mais latente no século XX, principiou o surgimento de diversas áreas de pesquisa direcionadas ao tema. Dentre elas, encontramos a Teoria da Informação, Cibernética, Neurociências, Inteligência Artificial, bem como setores de áreas de pesquisa, tais como a psicologia, antropologia e linguística.

Com o desenvolvimento da inteligência artificial, foram surgindo novos métodos, metodologias, tecnologias e técnicas

que permitiram o aprimoramento de neuroimagens, bem como outros elementos utilizados para o estudo empírico da cognição e de estados mentais em geral. Tais ocorrências favoreceram a emergência de uma linha de pensamento contrária ao dualismo substancial, com destaque na filosofia da mente e no cenário científico em geral. Denominada fisicalista, tal linha possui múltiplas e variadas vertentes, como as materialistas, as reducionistas e as eliminativistas, igualmente divididas em abordagens distintas. Dentre seus diversos adeptos, destacamos Churchland (2004); Kim (1993, 1999); Dennett (1991); Place (1956).

De uma forma ou de outra, as vertentes fisicalistas, em geral, buscam identificar ou reduzir a vida mental a estados físicos cerebrais.

O fisicalismo é caracterizado pela tese segundo a qual “tudo o que existe no mundo espaço-temporal é uma coisa física, e de que todas as propriedades das coisas físicas são ou propriedades físicas ou propriedades intimamente relacionadas à sua natureza física” (KIM, 1999, p. 645)

Em geral, nas vertentes fisicalistas, a *vida mental* pode ser explicada por meio de teorias empíricas. No caso dos reducionistas, a tese proposta é identificar os estados mentais com estados cerebrais. Os anos de 1990, lembra Teixeira (2018), ficaram conhecidos como a década do cérebro, tendo em vista o contínuo avanço das neurociências e o desenvolvimento de farmacológicos para amenizar o sofrimento psíquico. Esse “*boom*” da neurociência foi um dos elementos em favor da defesa das teses fisicalistas da mente.

As posições fisicalistas defendem a hipótese de que a realidade é única, composta exclusivamente por elementos físicos. Os fenômenos mentais são reduzidos ou identificados a estados físicos, em particular, a relações cerebrais. Estados mentais, como alegria, tristeza, felicidade, dor, crenças e

sentimentos, são compreendidos, em última instância, como estados cerebrais, ou seja, físicos. Isso resulta na dissolução do problema da relação mente-corpo, uma vez que não há mais de uma entidade envolvida nos processos cognitivos. O foco passa a ser a explicação do funcionamento cerebral, o qual significaria entender os fenômenos tradicionalmente ditos mentais. Reducionistas radicais como Churchland (1981), por exemplo, propõem eliminar, inclusive, o próprio vocabulário mental, oriundo da psicologia popular, a fim de favorecer o desenvolvimento de uma genuína teoria do mental.

Ao descrever essa corrente de pensamento, Nagel (2004) advoga que o avanço da física se deu por meio do distanciamento dos pontos de vistas particulares, pois ela trabalha com qualidades primárias subjacentes, tais como a forma, tamanho, peso e movimento. Tal distanciamento do ponto de vista particular, adotado por áreas como a física, a biologia e a química, favoreceu o alcance de uma compreensão de como a matéria se comporta no mundo físico. Sabemos, por exemplo, que as coisas materiais, regidas por leis físicas, são compostas por elementos atômicos comuns. Estes, por sua vez, compõem-se de partículas subatômicas encontradas em todo universo, possibilitando, assim, um entendimento geral da matéria.

A perspectiva do fisicalismo reducionista baseia-se no tipo de objetividade citada acima. Sua tese central é a de que os estados mentais são estados físicos do cérebro, analisáveis em terceira pessoa, do ponto de vista objetivo. “[...] cada tipo de estado ou processo mental é numericamente idêntico a (é uma e mesma coisa que) algum tipo de estado ou processo mental no interior do cérebro ou no sistema nervoso central”. (Churchland, 2004, p. 26). Essa linha de pensamento é conhecida como teoria da identidade de tipos. Tal identificação é comparada a outras no âmbito das ciências naturais: o caso da água, quando reduzida a uma molécula

constituída por dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio (H₂O), do calor, igualado à energia cinética média, da luz, igual às ondas eletromagnéticas, das nuvens, definidas como gotículas de água na atmosfera.

Hoje reconhecemos que o calor ou o frio de um corpo são apenas a energia do movimento das moléculas que o constituem: o calor é idêntico à alta energia cinética molecular média, e o frio é idêntico à baixa energia cinética molecular média. Sabemos hoje que o relâmpago é idêntico a uma súbita descarga de elétrons em larga escala, entre as nuvens ou entre a atmosfera e o solo. O que hoje pensamos como “estados mentais”, argumenta o defensor da teoria da identidade, é idêntico aos estados do cérebro, e exatamente do mesmo modo. (Churchland, 2004, p. 26)

Nesse sentido, a vida mental de um ser é explicada por meio de seus elementos físicos, como as explicações bioquímicas parciais da hereditariedade, o desenvolvimento biológico, o metabolismo e o movimento muscular. No caso dos vertebrados, nossos estados mentais subjetivos são, para os reducionistas, ocorrências neurofisiológicas localizadas em nosso cérebro. Os processos mentais, analogamente às reduções físicas, poderão ser identificados com processos cerebrais:

Água = H₂O

Processos mentais = Processos cerebrais

A teoria da identidade mente-cérebro pode ser dividida em duas vertentes: a de tipos e a de ocorrência. Place (1956) e Smart (1959) são dois dos principais teóricos das perspectivas da identidade do primeiro caso. Em síntese, o objetivo deles é construir uma teoria científica da psicologia, na qual os estados mentais são efetivamente idênticos a tipos de estados cerebrais, podendo ser, assim, estados objetivos,

passíveis de análise empírica. Place argumenta que a ideia da existência de dois conjuntos de eventos no cérebro, um físico-químico e o outro psíquico, é um erro lógico:

Esse erro lógico, que eu chamarei de “falácia fenomenológica”, é o erro de supor que quando o sujeito descreve sua experiência, quando ele descreve como as coisas aparecem para a visão, audição, olfato, paladar ou tato, ele está descrevendo as propriedades literais de objetos e eventos em um tipo peculiar de tela interna de cinema ou televisão, normalmente referida na moderna literatura psicológica como o “campo fenomenal”. (PLACE, 1956, p. 49)

O erro lógico baseia-se na suposição equivocada segundo a qual, ao descrevermos algum objeto, estamos descrevendo a nossa percepção individual, qualitativa, subjetiva dele. Mesmo aprendendo a reconhecer as coisas pelas suas qualidades secundárias, tais como o cheiro, o som, o gosto e outros, esse tipo de descrição só pode acontecer depois de entrarmos efetivamente em contato com elas. Ao descrever uma imagem mental sem um referencial externo, como, por exemplo, a cor verde, uma pessoa está, na verdade, descrevendo o tipo de experiência vivenciado normalmente por ela ao observar um objeto dessa cor.

Esse argumento, para Place (1956), é suficiente para mostrar que a introspecção não é incompatível com qualquer coisa que o fisiologista possa querer dizer sobre os processos cerebrais que o causam.

Uma vez que seja descoberto o mecanismo pelo qual o indivíduo descreve o que está acontecendo em seu ambiente, tudo o que é preciso para explicar a capacidade do indivíduo de fazer observações introspectivas é [em primeiro lugar] uma explicação de sua capacidade de discriminar entre aqueles casos em que seus hábitos usuais de descrição verbal são apropriados à situação do estímulo e aqueles casos em que não são, e [em segundo lugar] uma explicação de como e porque ele aprende, naqueles casos em que há dúvidas sobre

a adequação de seus hábitos descritivos normais, a emitir seus protocolos descritivos habituais precedidos por uma expressão qualificativa como “parece que”, “soa como”, “sinto que”, etc. (PLACE, 1956, p. 50)

A teoria da identidade de tipos também possui controvérsias, rendendo-lhe muitas críticas. Dentre elas, uma das principais é a de afastar-se, o máximo possível, da tentativa de explicar os aspectos subjetivos, ainda que por uma questão metodológica ou heurística, como alerta Nagel (1965; 2002; 2004). Ademais, como seria possível explicar que dois estados neurofisiológicos distintos se transformem em ocorrência do mesmo tipo de estados mentais? (SEARLE, 1997, p. 62). O que faz com que estados neurológicos distintos se associem ao mesmo estado mental? Tais questões são deixadas em aberto pela abordagem em questão.

Por fim, uma outra dificuldade atribuída à identificação entre tipos de estados mentais e cerebrais, como ressalta Alves (1999), é a seguinte: sabemos também que a ideia de “número 1” é diferente da ideia de “número 2”, que são distintas da ideia de “número 3” e assim por diante. Apenas nos números naturais, já temos uma quantidade infinita de ideias e, portanto, de fenômenos mentais. Assim, a tese da teoria de identidade de tipos é refutada. É logicamente impossível associar cada fenômeno mental a um fenômeno físico.

Por conta de controvérsias como essas, outra vertente da teoria da identidade foi desenvolvida por pensadores como Sheferd (1983), denominada teoria da identidade de ocorrências. Nela, são identificadas ocorrências de estados mentais a ocorrências de estados cerebrais. Uma ocorrência é um elemento particular de um determinado tipo de objetos. Por exemplo: a dor pode ser considerada um tipo de um conjunto de elementos. Cada dor em particular, como a dor de cabeça ou aquela provocada por um ferimento, é uma ocorrência desse tipo.

As ocorrências de tipo são como uma classe de elementos semelhantes, por exemplo, os diversos modos de escrever a letra A, como ‘a’, ‘a’, ‘A’ e assim por diante. Analogamente, as ocorrências mentais seriam ocorrências cerebrais. Um estado mental pode estar relacionado a diversos estados cerebrais em momentos, situações ou ocasiões distintas, desde que sejam ocorrências do mesmo tipo. Assim, poderíamos apenas saber, de modo probabilístico, o estado mental de um indivíduo, levando em consideração um estado mental relacionado a diversos estados cerebrais.

Em síntese, para os reducionistas, os estados mentais são idênticos aos processos ocorrentes dentro de nossos cérebros. Para eles, mesmo não sendo ainda possível provar tal identificação, uma neurociência avançada poderá fazer, até mesmo, um escaneamento plenamente confiável de nossas emoções e sensações. Mesmo ainda deficiente, defendem ser a sua proposta muito mais satisfatória, se defrontada ao dualismo, como a do tipo cartesiano:

Comparemos o que o neurocientista pode nos dizer sobre o cérebro, e o que ele pode fazer com este conhecimento, com o que o dualista pode nos dizer sobre a substância espiritual, e o que ele pode fazer com estas suposições. Pode o dualista nos dizer qualquer coisa sobre a constituição interna da “matéria-prima” da mente? Dos elementos que a constituem? Sobre leis que governam seu comportamento? Sobre as conexões estruturais da mente com o corpo? Sobre o modo de suas operações? Pode ele explicar as capacidades e patologias humanas em termos de suas estruturas e seus defeitos? O fato é que o dualista não pode fazer nada disto, porque nenhuma teoria detalhada da mente foi formulada [por ele]. (Churchland, 2004, p. 19)

Apesar disso, tal concepção, por si só, é insuficiente para o sucesso das visões fisicalistas. Se elas pretendem explicar a natureza, em sua totalidade, é preciso também incluir os processos mentais subjetivos, argumenta Nagel (2007).

Abordagens fisicalistas explicam apenas parte da interação entre organismos e seu meio físico, deixando de lado os aspectos subjetivos, os pontos de vista e as características irredutíveis da realidade. Para os fisicalistas,

[...] a única coisa que existe é o mundo físico, que pode ser estudado pela ciência: o mundo da realidade objetiva. Por isso, eles precisam encontrar um lugar nesse mundo para alojar os sentimentos, desejos, pensamentos e experiências, um lugar para você e para mim. (NAGEL, 2007, p. 35)

Para dar conta de elementos como a subjetividade, Nagel pressupõe uma concepção expandida da realidade: “Diante desses fatos, poderíamos pensar que a única condução concebível seria a de que há mais coisas com respeito à realidade do que a concepção física da objetividade é capaz de dar conta”. (NAGEL, 2004, p. 20)

O propósito de Nagel é formular uma teoria objetiva, mas que, ao mesmo tempo, seja capaz de abarcar tanto os aspectos objetivos quanto os subjetivos do mundo. Esta seria uma visão alargada na qual a natureza possui, como elementos básicos, aspectos materiais, objetivos, e mentais, subjetivos.

Na posição de Nagel,

Qualquer programa reducionista tem que se basear em uma análise do que deve ser reduzido. Se a análise deixa algo de fora, o problema será colocado erroneamente. É inútil basear a defesa do materialismo em qualquer análise dos fenômenos mentais que não encare explicitamente o seu caráter subjetivo. Não há razão para se supor que uma redução que pareça plausível quando não se tenta explicar a consciência possa ser estendida para incluir a consciência. Sem ter alguma ideia do que seja o caráter subjetivo da experiência, nós não podemos saber o que se requer de uma teoria fisicalista. (NAGEL, 1974, p. 247-248)

De alguma forma, as perspectivas reducionistas contribuem para o entendimento específico da importância dos processos do sistema nervoso central no desenvolvimento de tratamentos e conhecimentos sobre alguns aspectos relacionados a fenômenos mentais, como depressão, ansiedade, alegria, euforia, ao processo de aprendizagem, à conduta do ser humano, dentre outros. Apesar disso, Nagel defende que elas não indicam um caminho seguro para o tratamento da relação mente-corpo ou dos fenômenos mentais.

3 A teoria do aspecto dual

Uma das principais características da teoria do aspecto dual é a expressão segundo a qual a descrição física do mundo não é uma descrição completa dele mesmo, pois a realidade possui dois aspectos intrínsecos: os físicos e os mentais. Nagel (2004) expressa a necessidade de vislumbrar uma redução a um nível no qual o mental e o físico seriam diferentes aspectos de uma mesma entidade.

No dualismo de Nagel, o mundo físico existe, é real e independente de qualquer mente ou agente cognoscente, sendo passível de apreensão cognitiva. Para além disso, admite e procura garantir a existência de uma vida mental, subjetiva e irreduzível ao físico. A questão consiste, então, em explicar como podemos encaixar aquilo que é subjetivo no mesmo universo daquilo que é objetivo.

Dado o nosso entendimento objetivo da realidade física, a questão que se apresenta é: de que maneira essa complexa combinação de materiais físicos básicos dá origem não apenas às extraordinárias capacidades físicas do organismo, mas também a um ser dotado de mente, de ponto de vista e de um amplo espectro de experiências subjetivas e capacidades mentais – nenhuma das quais pode ser assimilada à concepção física da realidade objetiva? (NAGEL, 2004, p. 44)

Tendo em vista ser fundamental a explicação dos aspectos de primeira pessoa, é necessário explicar como seria possível que os processos mentais subjetivos, carentes de propriedades físicas, como forma, extensão, tamanho ou solidez, fizessem parte do mundo físico. (Cf. LEVINE, 1983).

Contemporaneamente, na filosofia da mente, os sentimentos subjetivos das experiências são denominados pelo termo *qualia* ou sensações qualitativas da experiência. Em síntese, *qualia* é o estado mental subjetivo de qualquer experiência, como sentir o gosto do chocolate, o dolorido da dor, o coçar da coceira, percepções características de degustar um limão, cheirar uma rosa, ouvir um barulho alto ou olhar o céu. Tais sensações são consideradas estados mentais subjetivos, privados e irreduzíveis à matéria.

[...] a definição do termo *qualia* origina-se da idéia de que os objetos que percebemos teriam qualidades primárias (forma, tamanho, solidez etc.) e qualidades secundárias (cores, aroma etc.). *Qualia* designa as qualidades secundárias e a idéia de que estas só existem em nossas mentes. (Teixeira, 2000, p. 95)

Poderia, então, um cientista, munido de aparelhos apropriados, encontrar sensações qualitativas em um cérebro humano? Nagel (2004) responde a essa pergunta de maneira negativa. Para justificar sua posição antirreducionista, Nagel (2016) recorre à seguinte situação: ao comermos um chocolate, nossas papilas gustativas enviam impulsos elétricos pelos nervos, que ligam a língua ao cérebro. Tais impulsos alcançam o cérebro, produzindo-lhe alterações físicas e eletroquímicas para, finalmente, conseguirmos *sentir o gosto do chocolate*. Um neurocientista conseguiria, através de aparelhos apropriados, observar as complexas mudanças físicas e eletroquímicas efetuadas no cérebro quando uma pessoa come um chocolate. Contudo, apenas a pessoa que o degustou conseguiria saber qual foi a sua sensação ao saboreá-

lo. Dado essa ser subjetiva, apenas ela, em primeira pessoa, pode possuir a sua sensação. “Suas experiências estão no interior da sua mente com um tipo de *interioridade* que é diferente do modo como seu cérebro está no interior da sua cabeça”. (NAGEL, 2016, p. 29)

Na concepção de Nagel (2004), os elementos considerados mentais são propriedades do cérebro, distintas das propriedades físicas. Estas últimas incluem todas as características e atividades cerebrais observáveis, passíveis de uma análise física. Já as propriedades mentais, mesmo sendo oriundas do físico, mais propriamente das relações cerebrais, são irreduzíveis a ele, em particular, ao cérebro. Elas não podem ser descritas por meio das concepções fisicalistas existentes.

O cérebro é uma porção de matéria tão complexa, capaz de instanciar propriedades físicas e propriedades mentais:

[...] a vida mental ocorre no cérebro, ainda que todas essas experiências, sentimentos, pensamentos e desejos não sejam processos físicos do cérebro. Isso significaria que a massa cinzenta dos bilhões de células nervosas dentro do seu crânio não é apenas um objeto físico. Embora tenha muitas propriedades físicas, uma grande quantidade de atividade química e elétrica, ali também ocorrem processos mentais. (NAGEL, 2007, p. 34)

Para fundamentar os aspectos da subjetividade e a irreduzibilidade da vida mental, Nagel (1974) parte do caráter imediato da experiência consciente. A consciência “[...] é o que torna o problema mente-corpo realmente intratável. Talvez seja por isso que as discussões atuais do problema dão a ela pouca atenção, ou a abordam de modo obviamente errado”. (NAGEL, 2005, p. 245)

Uma experiência consciente, para Nagel, significa haver algo *como ser* este organismo, isto é, o caráter subjetivo da

experiência. O filósofo argumenta sobre a nossa incapacidade de dizer, por exemplo, o que *é ser* um morcego:

Não ajuda tentar imaginar que alguém tenha membranas sob os braços que o habilite a voar ao entardecer e ao alvorecer pegando insetos com a boca, que tenha a visão muito precária e perceba o mundo à sua volta por um sistema de sinais de som em alta frequência refletidos, e que passe o dia pendurado de cabeça para baixo com os pés no teto de um sótão. Até onde eu consiga imaginar isso (e não chego muito longe), isso apenas me diz como seria para mim comportar-me como um morcego se comporta. (NAGEL, 2005, p. 249-50)

Nesse sentido, mesmo adquirido todo conhecimento fisiológico e biológico de um morcego, jamais teremos condições de saber o que *é ser* um morcego, dadas as diferenças substanciais em nossas constituições fisiológicas. Mais além, tampouco podemos nos transportar para a perspectiva de mundo de um morcego. Somos capazes apenas de imaginar como *é ser* um morcego e descrever, a partir dessa imaginação, a sua vida interior. Isso não significa que a temos, efetivamente, abarcado.

Nagel (2004) defende a ideia de que fomentar um conhecimento objetivo dos fenômenos mentais, a partir de conceitos físicos, é uma postura inadequada. Se quisermos diminuir essa lacuna, precisamos de novas teorias capazes de abarcar aspectos subjetivos e objetivos de uma única vez. Em sua concepção, o desenvolvimento de um conhecimento objetivo dos fenômenos mentais pode estar sofrendo as mesmas complicações, sofridas pelo *som*, a fim de ser considerado como algo físico:

Os sons eram conhecidos por terem certas causas físicas, serem bloqueados por certos tipos de obstáculos e serem perceptíveis pela audição. Essa já era uma quantidade substancial de informações causais e abriu caminho para a

descoberta de um fenômeno fisicamente descritível que poderia ser identificado com o som porque tinha exatamente essas causas e efeitos - particularmente uma vez mais características do som, como variações de volume e tom, também podem ser contabilizados em termos de seu caráter físico preciso. No entanto, é importante que, de antemão, a ideia de que um som tem uma microestrutura física não tivesse um significado claro. Não se saberia como imaginar tal coisa, assim como não se poderia imaginar um som com peso. Teria sido fácil confundir essa falta de permissão clara para a possibilidade no conceito com uma exclusão positiva da possibilidade pelo conceito. (NAGEL, 2002, p. 19. Tradução nossa)

Apesar de Nagel (2002; 2004) perseguir um tipo de conhecimento objetivo sobre os fenômenos mentais, ele reconhece a diferença da analogia entre o conhecimento objetivo extraído dos *soms* e o conhecimento objetivo extraído da mente. Assim, “[...] identificar sons com ondas no ar não requer que atribuamos qualidades fenomenológicas e subjetividade a qualquer coisa física, porque essas são características da percepção do som, não do som em si.” (NAGEL, 2002, p. 19-20. Tradução nossa.)

Retomemos o exemplo da redução do termo “água” para a fórmula H_2O . Nagel (2002) argumenta que, ao identificarmos a água a dois átomos de hidrogênio e um de oxigênio, estamos apenas decompondo uma substância física externa em partes menores. No entanto, esse tipo de análise não consiste em uma decomposição química do modo como vemos, sentimos e saboreamos a água. “Essas coisas acontecem na nossa experiência interna, não na água que foi decomposta em átomos. A análise física ou química da água desconsidera essas experiências.” (NAGEL 2002, p. 33. Tradução nossa)

Fenômenos mentais podem provocar efeitos no corpo, assim como acontecimentos de nossos corpos causam efeitos na vida mental. “Temos razão para crer que existe uma ligação

muito estreita entre a vida mental e o corpo e que nenhum evento mental pode ocorrer sem que se produza uma mudança física no corpo – no caso dos vertebrados, no cérebro - de seu sujeito”. (NAGEL, 2004, p. 43) Como exemplo de causação mental, expomos o caso de uma pessoa cujo desejo é sair para caminhar, originando movimentos no corpo. O desejo, algo subjetivo, consciente, intencional, irreduzível ao físico, não encontrado em uma análise física do cérebro, provoca reações físicas no indivíduo, observáveis de maneira empírica e de forma, minimamente, objetiva. A observação de um fato, por exemplo, pode fazer uma pessoa ficar triste ou alegre. Nesses casos, os processos mentais possuem o poder causal de nos fazer rir ou chorar. Na mesma linha de pensamento,

Se há centros cerebrais que, quando ativados, nos fazem rir ou chorar, eles também dependem de uma interpretação, algo que faça o cérebro “escolher” um ou outro, caso contrário nossas emoções sobre o que nos ocorre seriam desconexas ou caóticas. (Teixeira, 2018, p. 37)

Na via inversa, Nagel delega ao corpo, mais especificamente ao cérebro, a responsabilidade principal pelo surgimento de nossos acontecimentos mentais. “Ao que tudo indica, para que alguma coisa aconteça em sua mente ou consciência, é preciso que algo aconteça no seu cérebro”. (NAGEL, 2007, p. 27) Só podemos ficar felizes, ao encontrar um amigo, se o percebemos por meio de algum de nossos órgãos sensoriais capazes de acionar certas áreas cerebrais das quais emergirão certas propriedades mentais, capazes de produzir efeitos em nosso corpo. Tal relação só é possível, na concepção da teoria do aspecto dual, pelo fato de o fenômeno mental ser uma propriedade do cérebro, de modo a existir uma interconexão entre propriedades físicas e mentais. Nessa perspectiva, uma das questões difíceis seria explicar como lidar com alucinações ou ficções literárias. Seguindo a linha

dualista em questão, poderíamos responder que ela também seria produzida pelo próprio cérebro, por meio da criação de situações que, na realidade, não se confirmam ou se realizam.

Pode-se questionar, entretanto, a efetividade dessa relação intrínseca entre a vida mental e o físico, assim como fez Michael Gebauer, citada pelo próprio Nagel: “Por que é que admitir a possibilidade de ligação necessária entre o físico e o mental não entra em conflito com minha afirmação *a priori* de que o mental não pode ser reduzido ao físico, nem analisado em termos físicos?” (NAGEL, 2004, p. 77) A essa questão, Nagel responde que o mental e o físico são propriedades diferentes de uma mesma entidade física. Não existe qualquer necessidade de um acarretar o outro.

Existe, então, uma identidade necessária entre o processo mental e o físico, mas não é o tipo de identidade certa para fundamentar a tradicional redução psicofísica, pois ela se dá pelo elo intermediário de um termo mais básico – nem mental, nem físico -, do qual não temos nenhuma concepção. (NAGEL, 2004, p. 77)

Assim, uma única entidade, qual seja o cérebro, possui duas propriedades. Elas, aparentemente, podem, ou não, ser dependentes uma da outra. Ele, então, indaga: “Pode uma coisa ter duas propriedades essenciais distintas que não estejam necessariamente vinculadas entre si?”. (NAGEL, 2004, p. 76) Para o autor, isso é possível se as propriedades forem aspectos diferentes de um único objeto. Assim, por exemplo, a propriedade de Sócrates ser brasileiro e ser jogador de futebol são ambos atributos da mesma entidade, carentes de relação entre si. Pelo menos, substancialmente. No entanto, ambos são propriedades de caráter distinto do indivíduo em questão. Uma delas relaciona-se a sua nacionalidade; a outra, a sua profissão. Uma é de caráter biológico, ambiental; enquanto a outra é de caráter sociológico, cultural.

Críticos dessa abordagem entendem que ela não oferece muitos avanços ou apresenta problemas semelhantes ao dualismo substancial quando se trata da relação mente-corpo. A teoria do aspecto dual não explica, satisfatoriamente, o caráter ontológico das propriedades mentais. Os fenômenos mentais são propriedades da matéria e são produzidos por um sistema material entendido como cérebro. Se assim o é,

Por que, então, não se poderia reduzir a mente consciente à atividade cerebral? Conforme o dualismo de propriedades, há apenas uma substância no mundo, ou seja, a matéria. Ora, como seria possível sustentar e justificar que a mente, quer dizer, os fenômenos mentais, são irreduzíveis aos fenômenos físicos, sem pressupor a existência de outra substância de natureza imaterial? Em outras palavras, se a mente não é redutível ao cérebro, permanecem os seguintes problemas: o que é a mente? Qual é a origem do pensamento ou da consciência? Nessa perspectiva, pensamos existir um problema de ordem lógica e teórica nas posições dos dualistas de propriedades, assentada numa gritante contradição. É essa contradição lógica que torna inconsistentes e problemáticos os argumentos dos defensores dessa teoria, visto que permanece sem explicação física ou científica o problema mente-corpo originado desde a filosofia cartesiana, no contexto da filosofia moderna. Desse modo, ao invés de avançar na questão, tais dualistas introduziram uma explicação ilógica para um problema científico, ou seja, como o cérebro, que é um sistema físico, pode produzir ou dar origem a algo que não é físico (a mente ou consciência)? Com o intuito de salvaguardar a mente ou a consciência do ataque materialista, os teóricos do dualismo de propriedades construíram uma teoria que não parece ter sustentação lógica e base científica. (Pereira, 2015, p. 54)

Na posição de Nagel, a teoria do aspecto dual apresenta maior abrangência explicativa quando comparada ao dualismo substancial e ao fisicalismo reducionista. Ela seria um possível caminho para o avanço do famoso *problema da lacuna explicativa*, introduzido por Levine (1983). Este pensador expõe o abismo entre a análise dos fenômenos físicos e a análise dos fenômenos mentais. Nesse mesmo

sentido, defende Tye (1997), não importa o quão profundamente investiguemos as estruturas físicas dos neurônios, os correlatos neuronais, as sinapses, entre outros. Não importa a quantidade de informação objetiva adquirida dos fenômenos físicos cerebrais. Ainda assim, não conseguiríamos explicar como unidades biológicas, sejam elas quais forem, poderiam gerar algum sentimento subjetivo.

O próprio Nagel admite que, dada a relação necessária entre a vida mental e a cerebral, acabou sendo atraído por teses dualistas de propriedades:

Por essa razão, ocasionalmente fui atraído por algum tipo de dualismo de propriedade; mas, assim como o dualismo de substância, [o dualismo de propriedades] parece apenas dar um nome a um mistério, sem explicar nada: simplesmente dizer que os eventos mentais são eventos físicos com propriedades não físicas adicionais é forçar conceitos díspares juntos, sem, assim, fazer uma ligação, mesmo que potencialmente inteligível. Sugere-se pura emergência, sem explicar nada. Mas acredito que esses becos sem saída não sejam exaustivos e que, partindo de nossos conceitos atuais de mente e corpo, outra abordagem seja possível (NAGEL, 2002, p. 15. Tradução nossa)

Ainda assim, “[...] qualquer descoberta neste âmbito poderia mudar radicalmente nossa concepção do universo e seus componentes.” (NAGEL, 2004, p. 84) Ele defende que o avanço no entendimento da relação mente-corpo deverá culminar em uma nova teoria científica da mente.

Nagel pretende estabelecer as bases lógicas de uma teoria do “nexo psicofísico”, de uma nova “teoria científica da mente” (Nagel, 2002, p. 47) que ele espera possa ser testável empiricamente, e compatível com as demais teorias científicas a respeito de diferentes setores do mundo (Ibid., p. 65). Trata-se de mostrar a viabilidade de uma “identidade psicofísica não contingente” (2002, p. 4), de um nexa “constitutivo” e não meramente causal. (Abrantes, 2005, p. 241)

Apesar de Nagel almejar um conhecimento mais objetivo dos aspectos mentais subjetivos, ele admite a possibilidade de que, mesmo existindo tal “nível mais profundo”, talvez nunca possamos obter as ferramentas para uma compreensão geral dele. Esta afirmação não o classifica como um cético sobre a questão. Seu objetivo é apenas explicitar a grandeza e complexidade do problema mente-corpo. Ele admite, em tom otimista: “[...] é refletindo sobre o que parece impossível – como o surgimento da mente pela recombinação da matéria – que seremos forçados a criar tais ferramentas”. (NAGEL, 2004, p. 84)

4 O dualismo de propriedades sob o escrutínio do princípio da parcimônia

Um dos pontos centrais nas discussões dos fisicalistas, principalmente na perspectiva de Smart (1959), era referente ao critério utilizado para a escolha da melhor proposta explicativa dos fenômenos mentais e da relação mente-corpo. Dentre os elementos deste critério, encontrava-se o princípio (lei) da parcimônia, explicitado a partir da Navalha de Ockham, segunda a qual as entidades não deveriam ser multiplicadas para além do necessário na explicação de um dado fenômeno. Este princípio é utilizado por Smart (1959) para rechaçar, especialmente, o dualismo de substâncias, em defesa da teoria da identidade mente-cérebro, dada a sua suposta maior simplicidade, economia, falseabilidade, além do seu alcance explicativo, em comparação a outras abordagens.

A crítica de Smart (1959) não é dirigida ao dualismo de propriedades, até por questão cronológica. Apesar de ser uma abordagem adequada dos fenômenos mentais, a Navalha de Ockham pode ser aplicada, desfavoravelmente, a ela.

Ao argumentar contra a possibilidade de redução do mental ao físico, Nagel advoga, ao nosso ver, desnecessariamente, uma segunda categoria de objetos no mundo. Embora queira demarcar a irreducibilidade de um conjunto de fenômenos a outro, essa distinção pode causar confusões entre os planos ontológico e epistemológico, como já apontado na seção anterior. Isso por favorecer interpretações segundo as quais os fenômenos mentais possuem algum aspecto ontológico distinto do fenômeno físico, algo jamais admitido por Nagel.

A categoria de propriedades mentais é proposta para demarcar a irreducibilidade dos fenômenos mentais ao físico. Entretanto, ao sugerir tal dualidade, pode-se perguntar sobre o estatuto ontológico deles. Teriam características próprias? Sendo a resposta positiva, haveria a possibilidade de eles serem algum tipo de fenômeno distinto do cérebro, enquanto entidade? Nagel então precisaria se comprometer em defender, desnecessariamente, o monismo de duplo aspecto, argumentando contra qualquer dualidade de entidades.

Argumentamos que a dualidade, sugerida por Nagel, pode ser dispensada com base em uma analogia a respeito da irreducibilidade. Comparemos, por exemplo, a irreducibilidade dos fenômenos mentais ao físico com o fato do significado presente, em uma aliança, ser irreduzível ao próprio objeto. Não é possível explicar ou averiguar a existência do significado de compromisso, de poder, de pertencimento a uma dada classe, associado à aliança apenas por meio da análise das propriedades físicas dela. Ainda assim, é desnecessário sugerirmos a existência de outra categoria de propriedades suas além das físicas. Ela seria apenas mais uma das suas inúmeras propriedades. O significado desse objeto é resultado de convenções ou de relações sociais, sendo, assim, oriundas da interação de elementos do mundo e irreduzíveis a ele. Não é possível encontrar o sinal de compromisso na

aliança, assim como não se pode encontrar a subjetividade ou a consciência em neurônios isolados. A diferença da analogia está no fato de os fenômenos mentais serem emergentes da relação entre tais neurônios, o que não é o caso da aliança em relação ao seu significado.

A distinção dual proposta por Nagel vai além da resolução do problema da relação mente-corpo. Ele adota tal concepção, como uma abordagem explicativa da totalidade da realidade, em alguma espécie de pampsiquismo (NAGEL, 2004, 2012). Tal concepção de mundo sugere que, além de desnecessária para a explicação de fenômenos mentais ou do problema da relação mente-corpo, a dualidade seria inadequada para a explicação do cosmos. Em qual das duas categorias, por exemplo, encaixaríamos fenômenos como espírito de equipe, gol de futebol ou a amizade, presentes no mundo? Não seria possível reduzir qualquer um deles a uma análise unicamente física a partir da qual elas são oriundas, não se caracterizando, em princípio, como propriedades físicas. Tampouco elas seriam propriedades mentais, carecendo, por exemplo, de alguma das características como a subjetividade, consciência e intencionalidade. Não seria possível atribuí-las a esses fenômenos, do mesmo modo que não faria sentido atribuir a felicidade a sapatos, ou cores a estados mentais.

Em suma, entendemos que, além de desnecessária para a explicação dos fenômenos mentais, a dualidade de propriedade também seria inapropriada para a explicação do mundo. Aparentemente, deparamo-nos com um pluralismo de propriedades no cosmos, muitas delas irreduzíveis umas às outras. Concordamos com a razoabilidade da proposta de Nagel, especialmente se comparada ao dualismo substancial e ao reducionismo. Ainda assim, ela poderia ser aprimorada pela simplificação, seguindo o princípio da parcimônia. Com

isso, evitaria confusões ontológicas e epistemológicas, sem perda de seu alcance explicativo.

Considerações finais

As atuais visões materialistas são criticadas pelo fracasso em explicar, satisfatoriamente, os fenômenos mentais. Para alcançar um conhecimento objetivo, elas afastam-se, ao máximo, das perspectivas individualistas, desconsiderando, assim, os aspectos subjetivos, seja por um recurso metodológico, seja por questões ontológicas, em seu processo explicativo dos fenômenos mentais. Já nas abordagens dualistas de cunho substancial, a grande dificuldade consiste na explicação da interação entre duas entidades de planos aparentemente incomunicáveis.

A abordagem nageliana pretende indicar um caminho diferente para o debate. Em sua visão, os programas reducionistas estão mal orientados por se basearem na suposição infundada de que uma concepção particular (fiscalista) da realidade objetiva esgota toda a realidade. Nesse sentido, Nagel almeja uma visão mais ampla de conceber o cosmos, uma visão capaz de abarcar tanto os fenômenos objetivos quanto os subjetivos. A redução do ser humano a uma complexa máquina biofísica, totalmente determinada por processos eletroquímicos em nossos cérebros, limita o nosso campo de exploração e alcance explicativo do que somos. Na visão do filósofo em questão, as perspectivas reducionistas, assim como estão, não se abririam para poder abarcar os aspectos subjetivos da realidade. Tais perspectivas tendem a se afastar, o máximo possível, dos pontos de vistas, ou seja, da subjetividade.

Nagel entende escapar das críticas dirigidas ao dualismo substancial por não propor, por exemplo, uma entidade de natureza substancialmente distinta do corpo. Também

ultrapassa os problemas atribuídos aos fisicalismos de uma forma geral, pois não reduz a vida mental ao físico, levando em consideração as suas características, tais como subjetividade, consciência, causação mental, intencionalidade, dada a sua existência no mundo físico. Com tais pressupostos, ele acredita posicionar sua abordagem à frente das duas outras, alcançando maior alcance explicativo.

A busca de Nagel pretende ser um conhecimento objetivo da vida mental, pois a objetividade expande o nosso conhecimento em determinada área, propiciando, assim, o conhecimento de fenômenos ainda não concebidos. Expandindo a concepção de objetividade e incluindo os fenômenos mentais, subjetivos, ele acredita podermos ampliar nosso conhecimento a seu respeito. No entanto, precisamos buscar o tipo de objetividade adequada para o assunto a ser compreendido. Ela seria uma visão de mundo capaz de admitir a singularidade dos fenômenos mentais subjetivos, permitindo, assim, desenvolver teorias e conceitos com o propósito de entendê-los. É trabalho das neurociências, em particular, buscar explicar como a vida mental pode acontecer a partir de relações neuronais no cérebro.

O problema da relação mente e corpo encontra-se em aberto e, provavelmente, temos muito a percorrer para alcançar algum domínio explicativo. A tentativa de oferecer uma descrição física da realidade, distanciada das perspectivas, a partir de lugar nenhum, leva, inevitavelmente, a reduções falsas ou à negação categórica da existência de certos fenômenos cuja realidade é patente, tais como os *qualia*, por exemplo.

Somos simpáticos à proposta intermediária de Nagel. Entretanto, entendemos desnecessária a divisão dual, seja pelo motivo da possibilidade de existência de uma pluralidade de propriedades, seja pela criação de um vocabulário mental

gerador de confusões para a explicação ou compreensão da vida mental.

Agradecimentos

Agradecemos ao Grupo de Estudos em Filosofia da Informação, da Mente e Epistemologia -GEFIME (CNPq/UNESP) pelas discussões. Marcos agradece ao CNPq pelo apoio por meio da Chamada Universal 2018, Projeto “Relações entre informação, conhecimento e ação segundo Dretske”, processo número 420433/2018–0 e Chamada PQ - 2021, Projeto “Informação, cognição e notícias falsificadas: uma análise a partir de Fred Dretske”, processo número: 311630/2021–9. Heder agradece ao PIBIC/CNPq/Unesp pelo apoio por meio do projeto “A teoria de duplo aspecto de Nagel: entre o fisicalismo e o dualismo”.

Referências

- ALVES, M. A. **Mecanicismo e inteligência: um estudo sobre o conceito de inteligência na ciência cognitiva**. 1999. 301 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 1999.
- ALVES, M. A. **Do controle das emoções e ações segundo Descartes: em busca do bem-viver**. In: ALVES, M. A. (Org.) *Emoções, cognição e ação*. Campinas: Unicamp, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência; São Paulo: Cultura Acadêmica/Oficina Universitária, 2019, p. 55-73. (Coleção CLE; v. 84) Apoio: FAPESP.
- CHURCHLAND, P. Eliminative materialism and the propositional attitudes. *Journal of Philosophy*, v. 78, 1981. p. 67-90.
- CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência: uma introdução contemporânea à filosofia da mente I: uma introdução contemporânea à filosofia da mente I**. São Paulo: Unesp, 2004. 156 p.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo: Abril S.A. Cultural. 1983a. (Col. Os Pensadores).

- DESCARTES, R. **As paixões da Alma**. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1983b. (Col. Os Pensadores).
- KIM, J. **Physicalism**. In: WILSON, R. A.; KEIL, F. C. (Ed.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*. Cambridge: The MIT Press, 1999. p. 645-647.
- KIM, J. **Supervenience and Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- NAGEL, Thomas. **Uma breve introdução à filosofia**. Tradução Silvana Vieira, 2. ed. São Paulo: Wmfmartinsfontes, 2016.
- NAGEL, Thomas. **Physicalism**. *The Philosophical Review*, v. 74, n. 3, p. 339-356, 1965
- NAGEL, Thomas. **The psychophysical nexus**. *Concealment and Exposure and Other Essays*, New York, Oxford University Press, 2002.
- NAGEL, Thomas. **Visão a Partir de Lugar Nenhum**. Tradução Silvana Vieira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NAGEL. **Mind and Cosmos**: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford and New York: Oxford University Press, 2012.
- NAGEL, Thomas. **What is it like to be a bat?** *The Philosophical Review*, 1974.
- PEREIRA, J. A. Uma análise sobre materialismo eliminativo a partir do pensamento da Nagel. **Trans/form/ação**: Revista de filosofia, vol. 38, n. 03, 2015. p. 43-56. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732015000300004>.
- PESSOA JR, O.; MELO, Luma. **O dualismo interacionista não precisa violar leis de conservação da física**, São Paulo, FiloCzar, 2015. p. 119-121. Disponível em: <https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/Pessoa-Luma-scan.pdf>.
- PLACE, U. T. **É a Consciência um Processo Cerebral?** Tradução Saulo de Freitas Araujo. *British Journal of Psychology*, v. XLVII, 1956.
- RYLE, G. **The Concept of Mind**. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- SEARLE, J. **A redescoberta da mente**. Trad: Ferreira, E. São Paulo: Martins fontes, 1997.

SHEPHERD, G. **Neurobiology**. Oxford: Oxford University Press, 1983.

SMART, J. Sensations and brains process. **Philosophical review**. v. 68, 1959, p. 141-56.

TEIXEIRA, J. F. **A orquestra da mente: Como a sinfonia da matéria e do cérebro gera a consciência**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

(Submissão: 18/07/22. Aceite: 01/09/23)

A via trágica do pensamento de Martin Heidegger

The tragic path of Martin Heidegger's thought

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID33198

Marina Coelho Santos

Instituto Federal de Santa Catarina (UFSC)
marinacoelho95@gmail.com

Resumo: A questão do trágico é um importante eixo teórico da filosofia alemã pautado não somente na filosofia da arte, mas também no desenvolvimento de teses ontológicas que constituem a chamada filosofia do trágico. Heidegger, como herdeiro da tradição alemã, se debruçou sobre essa questão - principalmente em sua interpretação do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles - que pode ser encontrada em diversos pontos de sua filosofia no período de 1935-1946. Inserindo-nos no debate da filosofia do trágico, nosso objetivo é investigar: 1) de que modo a questão do trágico se manifesta em Heidegger; 2) em que medida Heidegger se diferencia ou se aproxima da filosofia do trágico e de autores que refletiram sobre essa questão, especificamente Hegel e Hölderlin. Nossa hipótese é que há uma via trágica original no pensamento heideggeriano, sustentada por sua noção conflitual de verdade, que é uma chave de leitura da história do ser, passível de ser construída em embate com Hegel e Hölderlin.

Palavras-chave: Trágico; Heidegger; História do ser; *Alétheia*.

Abstract: The issue of the tragic is an important theoretical axis of German philosophy based not only on the philosophy of art, but also on the development of ontological theses that constitute the so-called philosophy of the tragic. Heidegger, as heir to the German tradition, addressed this issue - mainly in his interpretation of the first stasimus of Sophocles' *Antigone* - which can be found at various points in his philosophy in the period 1935-1946. Inserting ourselves in the debate of the philosophy of the tragic, our objective is to investigate: 1) how the question of the tragic manifests itself in Heidegger; 2) to what extent Heidegger differs from or approaches the philosophy of the tragic and authors who reflected on this issue, specifically Hegel and Hölderlin. Our hypothesis is that there is an original tragic path in Heidegger's thought, supported by his conflicting notion of truth, which is a key to reading the history of being, capable of being constructed in a clash with Hegel and Hölderlin.

Keywords: *Tragic; Heidegger; History of being; Alétheia.*

Introdução

A questão do trágico é um importante problema que aparece na filosofia alemã pós-kantiana e que passa, de diferentes formas, de geração em geração de filósofos, desde Schiller até Nietzsche em princípio, pautado não somente no âmbito da filosofia da arte, mas principalmente no desenvolvimento de teses ontológico-metafísicas que constituem o que se convencionou chamar de *teoria do trágico*, ou *filosofia do trágico*. O problema do trágico, para além da interpretação do sentido da tragédia grega, teve um

importante papel, como afirma Lacoue-Labarthe, na constituição da “matriz do que se convencionou chamar (...) de pensamento especulativo; isto é, pensamento dialético ou, retomando a terminologia heideggeriana, a onto-teologia consumada” (Lacoue-Labarthe, 2000, p. 181). Não só isso, mas o desenvolvimento da lógica dialética do conflito trágico, estrutura que, segundo Szondi (2004), a tragédia grega apresenta para os filósofos do trágico, bem como o problema da relação entre a antiguidade e a constituição da modernidade filosófica, ensejou, por parte de Hegel e Hölderlin, por exemplo, elaborações sobre uma lógica trágica da história: em Hegel o *pantragismo* de sua dialética da história, sustentado por Hyppolite (1970 p. 35); em Hölderlin a *lei poética da história*, que mesmo Heidegger revisitou em seminários como *Lembrança* (1941-1942) e *O hino de Hölderlin “O Istro”* (1942). Sendo Heidegger, de certa forma, um herdeiro da filosofia alemã moderna, ainda que um herdeiro crítico e destrutivo, e o problema do trágico, um problema que remonta ao início pré-metafísico grego e ao final da metafísica com as reflexões do idealismo alemão, não é de se estranhar que essa questão encontre interessantes reverberações em sua filosofia.

A questão do trágico em Heidegger é um tópico comentado¹ em grande parte dentro do escopo de suas duas leituras sobre o primeiro estásimo da *Antígona*² de Sófocles,

¹ Cf. Gall, R. “Interrupting speculation: “The thinking of Heidegger and Greek tragedy”. In: *Continental Philosophy Review*. nº 36: 177–194, 2003; FÓTI, V. “Heidegger, Hölderlin and Sophoclean Tragedy,” in: Risser, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999. p. 163-186; Young, J. “Heidegger”. In: *The philosophy of tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 2017 - 235.

² Diz-se primeiro estásimo de Antígona (versos:332-375), segundo a terminologia aristotélica (Poética, 1452b17), o segundo canto coral da tragédia de Sófocles. O primeiro estásimo de Antígona é também conhecido como “Ode ao homem”. Para maiores detalhes, conferir Torrano, 2018.

contidas em *Introdução à metafísica* (1935) e *O Hino de Hölderlin “O Istro”* (1942). Na maior parte dos comentários procura-se fazer uma correlação entre as duas leituras³, ou estender o tema do trágico à dimensão da finitude humana e o ser-para-morte trabalhados por Heidegger em *Ser e Tempo* (1927)⁴. No que diz respeito à discussões de maior envergadura⁵, isto é, que desenvolvem o tema do trágico em Heidegger para além do âmbito de suas leituras do coro de *Antígona*, os comentadores procuram oferecer um panorama das referências ao trágico ao longo da obra de Heidegger e seus desdobramentos, sem, contudo, atribuir algum fio

³ Por exemplo: Fóti, V. “From an agonistic of powers to a homecoming: Heidegger, Hölderlin, and Sophocles”. In: *Epochal discordance: Hölderlin’s philosophy of tragedy*. Albany: State University of New York Press, 2006. p. 91-104; Geiman, C. “Heidegger’s Antigones”. In: Polt, R. Fried, G. *A companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2001. p. 161-182. Rebok, M. “El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona.” In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología, 2009. p. 637-657.

⁴ cf. Costa, G. “Tragicidade e existência em Martin Heidegger”. In: *KRITERION*, nº 140, 2018. p. 475-493.

⁵ Refiro-me à: Gover, K. *Heidegger and the question of tragedy*. Tese de doutorado. The Pennsylvania State University, 2005. 149 pgs; Gover, K. “Tragedy and metaphysics in Heidegger’s ‘The Anaximander fragment’”. In: *Journal of British Society for Phenomenology*. Vol 40. No. 1, 2009. p. 37-51. Outro trabalho de grande envergadura sobre a questão do trágico em Heidegger é o realizado por Reiner Schürmann em alguns artigos e em seu livro intitulado *Des hégémonies Brisées*. Schürmann não procura, como Gover, fornecer um panorama do trágico em Heidegger, mas parte de conceitos heideggerianos para oferecer uma interpretação sobre a dinâmica trágica da história. Entretanto, sua interpretação, apesar de bastante inovadora e relevante para esta pesquisa, vai bastante além da letra heideggeriana, trazendo também a originalidade de seu próprio pensamento e de outros autores para desenvolver sua tese. Para isso, cf. Schürmann, R. *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

condutor a essas referências que dê certa unidade ao que chamamos de via trágica de seu pensamento e, muitas vezes também, sem abrir o debate com a tradição alemã da filosofia do trágico, pouco lembrada quando se trata de oferecer alguma leitura sobre este tema em Heidegger.

É claro que parte da dificuldade do tema reside no fato de que Heidegger faz referências à questão do trágico ao longo de sua obra⁶, mas não para elaborar uma teoria do trágico que se aplique à leitura das tragédias, nem mesmo para analisar tragédias completas ou para se auto-atribuir uma filosofia trágica - até porque, conforme afirma o filósofo em *Meditação* (1938/39), “quando essa palavra [filosofia trágica] é carregada com opiniões ‘historiológico-literárias’ e ‘cultas’, é melhor deixá-la fora de uso” (Heidegger, 1997 a, p. 223)⁷. Mas isso não impede a observância de que a questão do trágico, no âmbito de suas reflexões ontológicas, se faz presente na obra de Heidegger e se manifesta, ao nosso ver, na estrutura conflitual do pensamento da história do ser.

Entendemos que essa leitura da história pode ser retirada, num primeiro momento, de suas duas leituras do primeiro estásimo da *Antígona* de Sófocles. Em *Introdução à metafísica*, o seu diálogo com a história é relacionado ao primeiro início da história ocidental do ser, representada pelos pré-socráticos, pela discussão com as palavras originárias, que precedem a leitura do coro de *Antígona*, e pela sua interpretação da palavra *deinon*, traduzida por estranho

⁶ Pode-se encontrar referências à questão do trágico e à tragédia grega em escritos a partir da década de 1930 - época da chamada viravolta do pensar heideggeriano, que procura pensar a questão do ser na história - como *Introdução à metafísica* (1935), *A origem da obra de arte* (1936), *Contribuições à filosofia* (1936-1938), *Meditação* (1938-1939), *O Istro* (1942), *Parmênides* (1942) e *A sentença de Anaximandro* (1946).

⁷ Para todas as referências indicadas em outros idiomas a tradução é nossa.

(*Unheimliche*), que aparece no primeiro estásimo de *Antígona* e que Heidegger considera como a característica do homem grego antigo em sua relação conflitual com o ser. Em sua segunda interpretação do estásimo de *Antígona*, realizada em *O Istro*, o diálogo ocorre com o mesmo intuito de examinar a estranheza da relação conflitual de homem e ser. Dessa vez, o diálogo acontece tendo em vista o movimento do pensar-poético de Hölderlin, que em seu diálogo com os gregos, segundo Heidegger, mantém a possibilidade de um outro início para o pensamento.

Além disso, é preciso estender a leitura heideggeriana da história para além deste núcleo escolhido, representado pelas duas leituras de *Antígona*, em direção as suas obras que exploram o tema da história do ser, período articulado pela escrita e pelos desenvolvimentos posteriores das teses contidas na obra *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (*Beiträge zur Philosophie*, 1936-38), e que condiz também com o aparecimento das referências mais importantes ao trágico e à tragédia (1935 - 1946). No período das *Contribuições* e nesta obra em questão, a história do ser é entendida como história da metafísica que se manifesta, de modo geral, entre um primeiro início e um outro início. Os dois inícios, para Heidegger, são marcados pela experiência conflitual da verdade do ser enquanto *a-létheia* (desvelamento-velamento) que, ao mesmo tempo em que possibilita a manifestação dos entes, se vela, ou se retrai, impedindo, assim, um olhar total sobre os entes, caracterizando a finitude da compreensão histórica e resguardando a dimensão do possível.

É a dinâmica do conflito, presente de modo focal na noção de verdade do ser enquanto *alétheia*, o desvelamento que pertence ao velamento, mas também em todo léxico heideggeriano que trata da questão historial do ser, como esquecimento/lembrança, *dike/téchne*, estranho/familiar,

pantoporos/aporos, genesis/phthoran, assim como a relação da história da metafísica com os conceitos de destino, errância e declínio, que apontamos como os elementos a serem pensados em relação à questão do trágico presente no modo como Heidegger pensa a história do ser. No entanto, tanto a preocupação de Heidegger exposta acima ao considerar uma filosofia trágica como algo carregado de interpretações de uma tradição, quanto a nossa preocupação em pensar esta via trágica de Heidegger como uma via que ilumina também a construção de uma leitura original da história e, por isso, em conflito com as interpretações metafísicas, engendram a necessidade de um debate pontual com a filosofia do trágico e seus autores mais representativos, a saber, Hegel e Hölderlin.

A chamada filosofia do trágico, termo estabelecido por Peter Szondi (1964), - diferentemente das poéticas da tragédia que buscam analisar empiricamente essas obras a partir de sua construção e seus efeitos, cujo autor mais representativo é Aristóteles -, busca, predominantemente, uma “reflexão sobre o fenômeno trágico, sobre a ideia de trágico, sobre a tragicidade” (Machado, 2006, p. 46). A filosofia do trágico, segundo Machado, é, na verdade, uma ontologia do trágico, na medida em que a tragédia, filosoficamente interpretada a partir da modernidade, “diz alguma coisa sobre o próprio ser, ou a totalidade dos entes, a totalidade do que existe” (Machado, 2006, p. 48). É possível perceber a partir do texto de Szondi (2004), atestado também por Machado, que, apesar das ideias sobre o trágico serem variadas em relação a cada autor, a característica mais fundamental do trágico presente nessas concepções, de Schelling a Nietzsche, é o seu aspecto conflitual no sentido dialético. Se em Heidegger pode-se dizer que a tragédia, ou o fenômeno trágico diz algo sobre o ser, aproximando-se, assim, do que está em jogo na filosofia do trágico, já é mais difícil afirmar que a filosofia de Heidegger determine uma ideia universal do que seja a tragédia, pela falta de análises mais

concretas sobre o tema. Por isso, sustento que o trágico em Heidegger está presente, no modo como o filósofo entende a história do ser⁸ e a partir daí é possível visualizar uma narrativa trágica da história, isto é, a via trágica de seu pensamento. O *leitmotiv* que consideramos ser o núcleo da via trágica da história em Heidegger é, da mesma forma como está presente na filosofia do trágico, a noção de conflito. Porém, em Heidegger não se trata do conflito dialético, apontado por Szondi como o fator comum de todos os filósofos que pensaram o trágico, que sustenta também o modo como Hegel concebe a história, fundada na auto-divisão e na auto-reconciliação trágica do espírito, mas o conflito presente na noção de verdade do *seer* enquanto *alétheia*. Entretanto, o primeiro pensador importante relacionado à filosofia do trágico e que rompe com a ideia da dialética especulativa enquanto fundamento do fenômeno trágico é Hölderlin, o mais estimado interlocutor de Heidegger. Sendo assim, eu gostaria de construir neste trabalho, em três partes distintas, a via trágica da história em Heidegger, passando por algumas de suas referências ao trágico, pela crítica à ideia de que o trágico é necessariamente dialético⁹, e pelo diálogo aproximativo com Hölderlin e crítico em relação a Hegel, dois autores que possuem a questão do trágico enraizada em suas filosofias.

O trágico no primeiro início: história e conflito

Heidegger, na obra *Introdução à metafísica*, que marca seu retorno à atividade propriamente filosófica após o período

⁸ Com isso quero dizer que a questão do trágico em Heidegger diz menos respeito a uma pergunta como “que é o trágico?” e está mais relacionada à questão “como o trágico se manifesta em seu pensamento?”.

⁹ Esta é a tese de Peter Szondi (2004), autor que inaugurou a temática da filosofia do trágico.

do reitorado, preocupa-se em pensar a filosofia e a questão do ser tanto com vistas a entender o modo como essa questão é obscurecida no que ele considera serem as reverberações da fase final da metafísica no mundo contemporâneo - reflexões contidas no primeiro capítulo -, quanto de modo a pensar a questão do ser mais originariamente, isto é, desconstrutivamente, numa volta ao início da história ocidental a partir da experiência grega do pensamento - no quarto capítulo. Essa necessidade de repensar a questão do ser e de retomar os ditos de filósofos pré-socráticos como Heráclito, Parmênides e Anaximandro, assim como o tragediógrafo Sófocles, dá indícios do modo como Heidegger irá explicitar sua compreensão da história a partir de 1935 em escritos, anotações e seminários concernentes à obra *Contribuições à filosofia*. Isto é, a partir de uma volta à experiência pré-metafísica, no que ele chama de primeiro início, e àquilo que restou impensado pela metafísica, a saber, a questão do ser, para buscar a possibilidade de um outro início para o pensar, que não marcado pela tradição metafísica do esquecimento dessa questão.

Segundo Heidegger, em sua volta interpretativa ao início da experiência do ser em *Introdução à metafísica*, o ser, diferentemente do ente, é aquilo que reúne e sustenta o conflito dos vários modos de manifestação dos entes. Na concepção fenomenológica deste filósofo, o que faz com que um ente *seja* é a sua manifestação, ou melhor, a sua saída do velamento (*Verborgenheit - lethe*) e o seu desvelar-se (*Unverborgenheit - alétheia*) e aparecer (*erscheinen*) sob determinada aparência (*Schein*). Velamento, desvelamento, aparecer e aparência - que pode ser também um velar ou dissimular aquilo que é -, pertencem à essência conflitual, ou ao espaço de jogo, da verdade do ser (*alétheia*).

É justamente o esquecimento dessa experiência “*alética*” do ser - que deixa o ente surgir do velamento, desvelar-se, e

retornar ao velamento - em virtude daquilo que aparece, isto é, do ente, que constitui o que Heidegger chama de metafísica. Para Heidegger, a metafísica, grosso modo, perde o caráter temporal do des-velamento e do aparecer, privilegiando o aspecto (*eidos*) daquilo que aparece em sua presença disponível e tornando-o o fundamento permanente e normativo dos outros entes. Perde-se, assim, a unidade do conflito, o ser, ao qual velamento, desvelamento, aparecer (*erscheinen*) e aparência (*Schein*) pertencem. Esse comum pertencer do conflito, que caracteriza a verdade do ser enquanto *alétheia*, é o que indicamos como núcleo de uma via trágica e que, de forma geral, pertence aos esforços de Heidegger em pensar a relação diferencial entre ser e ente.

Para Heidegger, os pré-socráticos, pensadores transitórios entre a experiência do ser e o começo da metafísica em Platão, experienciaram, cada um a seu modo, a unidade do conflito entre velamento e desvelamento, entre aparecer (*Erscheinen*) e aparência (*Schein*), o que os torna uma importante fonte interpretativa para pensar a questão do ser de forma não metafísica. É também junto às reflexões sobre os pré-socráticos que se encontram referências relevantes à questão do trágico - tanto em *Introdução à metafísica*, quanto em *Parmênides* e *A sentença de Anaximandro*. Nesse sentido, a questão do trágico, para Heidegger, extrapola o âmbito da tragédia, isto é, extrapola suas leituras sobre *Édipo Rei* e *Antígona*, e expressa o núcleo comum àquilo que é expresso, segundo Heidegger, na tragédia e pelos pré-socráticos, a saber, a verdade do ser enquanto unidade conflitual da *alétheia*. Desse modo, se Heidegger entende os ditos desses filósofos a partir da origem comum e conflitual da verdade do ser, ao qual pertencem as palavras originárias, pode-se dizer que Heidegger os entende a partir de sua via trágica para pensar originalmente a história e que esse ponto deve ser explorado no pretendido desenvolvimento posterior deste trabalho. No entanto, o que

nos interessa mostrar, neste momento, é que a primeira menção ao trágico na obra *Introdução à metafísica* se faz a partir de uma referência à *Édipo Rei*, de Sófocles, que Heidegger considera a exposição desta unidade conflitual.

Édipo, interpreta o filósofo alemão, ao mesmo tempo em que aparece como o salvador e Rei de Tebas, lhe é velado ser o culpado de atos atrozés que levam a cidade novamente à ruína, de modo que Édipo se propõe a desvelar, assim como desvelou o enigma da Esfinge, o culpado da desgraça de Tebas:

(...) Édipo vai ao desvelamento do velado e oculto. Passo a passo, tem que pôr-se a si mesmo desvelado. Desvelamento que, ao fim, só pode suportar perfurando os olhos. Fora de toda luz, deixa o véu da noite cair ao seu redor (...) a fim de aparecer ao povo como aquele que ele é (Heidegger, 1997 b, p. 114).

É possível ver que a tragédia de Édipo, segundo a leitura de Heidegger, revela o ser enquanto unidade do conflito entre velamento e desvelamento. O aparecer de Édipo em sua verdade (*alétheia*), enquanto culpado, e a aparência, enquanto salvador de Tebas, que pode ser dissimuladora ou velar (*Verborgenheit*) aquilo que deve ser arrancado do velamento, constitui de maneira focal, segundo Heidegger, a dinâmica conflitual da verdade do ser enquanto *alétheia*. Isso também é atestado por suas palavras em *Parmênides* (1942) de que a tragédia “provém desse singular enraizamento na essência conflitante da *alétheia*.” (Heidegger, 1997 c, 223).

Além do comum pertencer do conflito da *alétheia*, ou verdade do ser, a tragédia de Édipo revela um declínio, assim como “toda tragédia grega fala do declínio” (Heidegger, 1997 c, p. 164) e esse declínio está fundado, no caso de Édipo, em um início esquecido que retorna no fim, revelando ao homem o conflito originário. O declínio de Édipo funda-se em um conflito esquecido e velado - os atos contra seus progenitores

- que se desvela ao final. O que a tragédia de Édipo também revela, em analogia ao pensamento heideggeriano da história, é a origem velada do ser em sua unidade conflitual, desvelamento, após o declínio em que consiste a metafísica, ou o errar ontológico-historial pelos entes e o esquecimento do ser. De modo que a história da metafísica, ou a história do pensamento ocidental, enquanto esquecimento de sua origem oculta e conflitual, não deixa de ser, mesmo no sentido heideggeriano, uma história edipiana.

Essa dinâmica da errância historial pelos entes, que constitui o que Heidegger entende pela história da metafísica, aparece de forma mais clara quando Heidegger analisa, em *Introdução à metafísica*, o primeiro verso do primeiro estásimo de Antígona¹⁰. Apesar de Heidegger não analisar aqui a tragédia em si e nem todo primeiro estásimo, trata-se, para Heidegger, de pensar o comum-pertencer do conflito trágico entre ser e homem e a interpretação original de Heidegger sobre a historicidade desse conflito.

A interpretação gira em torno da palavra *deinon*, que caracteriza o homem no verso do coro e que Heidegger indica ter o sentido de terrível (*Furchtbar*) e estranho (*Unheimliche*). *Deinon*, no sentido de terrível, significa tanto o vigor predominante (*überwältigendes Walten*), que Heidegger identifica ao ser enquanto *dike*, palavra grega comumente associada à justiça, quanto “o vigoroso, no sentido daquele que usa o vigor da violência” (Heidegger, 1969, p. 172), que Heidegger associa ao homem e ao saber da *techné*.

O primeiro sentido de *deinon*, o vigor predominante, indica, enquanto expressão ontológica do ser, a reunião de forças que confrontam o ser-humano, assim como o excesso

¹⁰ O primeiro verso diz o seguinte, segundo a tradução de Heidegger (p. 155): “Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres regend sich regt.”

“que pertence ao ser (na medida em que excede qualquer ente atual ou totalidade) e conduz sua expressão temporal” (Geiman, 2001, p. 167). A *dike*, palavra que expressa esse primeiro sentido do *deinon*, é entendida por Heidegger não como a justiça relacionada ao direito, mas enquanto uma juntura (*Fug*) que articula e dispõe das forças em confronto com o ser-humano:

Deinon enquanto *dike* é a ordenação dinâmica de forças originais (...) como o *logos* da natureza ou *physis*, onde nos movemos de uma estática sistematização da natureza em um conjunto de leis matemáticas para um conceito dinâmico de natureza como força emergente cuja ordenação (*logos*) é, portanto, também necessariamente uma estruturação temporal (Geiman, 2001, p. 167).

Já o segundo sentido de *deinon* indica o uso e a reunião dessas forças do ser pelo ser-humano, expresso pela *techné*, que põe em obra o ser, isto é, o atualiza e o estabiliza numa ordem particular de entes, ou o organiza enquanto totalidade dos entes. Essa articulação e atualização pela *techné* das forças vigorosas do ser abre um mundo histórico na medida em que, como é explicitado por Heidegger em *A origem da obra de arte*, o mundo histórico de significações aberto pelo homem a partir de seu obrar existe sempre em tensão com a terra, ou com o vigor de forças que resiste a ser apreendido; trata-se de uma agonística de forças entre ser e homem. No entanto, esse conflito, como fica claro em *A origem da obra de arte*, está fundamentado na *alétheia*, ou contenda entre velamento-desvelamento, acontece em um âmbito historial em que na mesma medida em que um mundo histórico se desvela, a partir do conflito entre ser e homem, esse mundo nunca é um domínio total sobre o ser, pois está sujeito ao velamento, isto é, àquilo que excede, enquanto temporalidade, toda ordenação definitiva.

O conflito trágico entre ser e homem, que põe em marcha a história, revela a essência *ambígua* do homem enquanto *deinon*, no sentido de estranho. Num primeiro sentido, *deinon* significa o estranho enquanto ausente de lar, na medida em que o homem erra pelos entes, ordenando e configurando tudo a sua medida e, assim, entrando em desconjuntura (*Unfug*) com o ser, fechando-se às suas possibilidades. O homem, nesse sentido de estranho, torna os entes e os mundos históricos que abre o mais familiar possível, domina todos os caminhos (*pantoporos*), mas, ao conceber tudo a partir da via da identidade e do domínio incondicional, se vê em aporia pelos caminhos que abriu, trancando-se à alteridade do ser.

Essa estranheza do homem, errando pelos entes e trancando-se a sua essência enquanto abertura ao ser, reflete bem, ao nosso ver, os caminhos do homem pela metafísica e a alegação do privilégio do ôntico. Heidegger, em vistas disso, propõe uma relação autêntica com a história - que será melhor desenvolvida em sua segunda leitura do primeiro estásimo de *Antígona* -, uma relação que manifesta o trágico do conflito entre homem e ser, baseada na assunção da essência do ser-humano enquanto abertura ao ser que, por um lado possibilita o colocar as forças do ser em obra e desvelar um mundo histórico e, por outro, assume a exposição à temporalidade do ser, que destroi pretensões hegemônicas e fundamentos últimos, revelando novas possibilidades¹¹. Nesse sentido, o

¹¹ Geiman (2001, p. 172) alerta para a proximidade dessa leitura, que submete o homem ao dinamismo do ser, ao trágico nietzschiano que diz “sim” ao devir e afirma o homem enquanto criador. Fóti (1999, p. 164), por sua vez, afirma que a leitura do trágico no primeiro estásimo de *Antígona*, feita em *Introdução à metafísica*, pode ser vista como hegeliana - tirando o fato de que a leitura hegeliana de *Antígona*, que fundamenta sua dialética, acontece pela via do conflito ético entre duas leis na *Fenomenologia do espírito* (1807). No entanto, Heidegger, em sua segunda leitura do estásimo de *Antígona*, como veremos, se afasta da caracterização violenta do homem que cria a partir da *techné* e é subjugado pela potência

homem é estranho, *deinon*, porque se abre ao ser e se retira da familiaridade dos entes.

Heidegger, em *Introdução à metafísica*, diferentemente do que acontece na interpretação de *O Istro*, que ainda veremos, não chega a dar qualquer palavra sobre a ação de Antígona, limitando-se a expor a situação trágica do homem em conflito com o ser e o caráter historial desse conflito, deixando transparecer uma interpretação sobre o caminho da metafísica e abrindo um caminho mais original que recoloca a essência do homem enquanto abertura ao ser e ao conflito entre velamento-desvelamento.

Outra importante referência ao trágico, no que diz respeito à experiência pré-metafísica, ou inicial, da história do ser, é o escrito *A sentença de Anaximandro*. Na complexa e extensa leitura, que não poderemos entrar em maiores detalhes aqui, Heidegger interpreta o comum pertencer de diversos pares de palavras que denotam oposição, como *genesis* e *phthoran*, *dike* e *adikia*, presença e ausência, entre outras. Nesse texto, o que se sobrepõe é o acontecimento temporal do vir à presença dos entes, que saem do ocultamento e voltam ao ocultamento, sendo a presença dos entes articulada por uma dupla ausência. A ausência, ou velamento, é a origem ou a possibilidade do vir à presença e do voltar ao velamento, que Heidegger chama de *dike*, ou juntura, já a presença do ente Heidegger aponta como uma

do ser, e vai em direção, cada vez mais, da concepção de acontecimento do ser (*Ereignis*) e do dizer poético desse acontecimento. Além disso, Heidegger se diferencia de Hegel e Nietzsche na medida em que o fenômeno trágico, para o autor de *Ser e tempo*, não fundamenta uma união entre o supra-sensível e o sensível, ambos derivados da metafísica da presença, um focando mais o privilégio do espírito na história, outro a individualidade humana respectivamente, mas resgata a unidade diferencial entre a alteridade - a espontaneidade do ser-, seja enquanto *dike* ou enquanto acontecimento, e a brecha trágica do homem em seu privilégio no desvelamento dos entes e na abertura para o ser.

disjunção (*adikia*) que, contudo, pertence ao movimento temporal da apresentação e da transitoriedade dos entes, em suma, ao ser. Essa articulação revela a relação entre ser (apresentação) e ente (aquilo que se apresenta), de modo que Heidegger afirma:

A experiência do ente no seu ser aqui discutida não é pessimista e não é niilista; também não é otimista. Permanece trágica. Mas esta é uma palavra pretensiosa. No entanto, provavelmente chegaremos ao fundo da essência do trágico se não o explicarmos psicológica e esteticamente, mas primeiro explicarmos o seu modo de ser, o ser do ente, enquanto pensamos o *didonai dikén ... tés adikia*. (Heidegger, 1977, p. 357).

O par conflitual *dike*, que se refere ao velamento, e *adikia*, a condição daquilo que irrompe na presença, tem sua comum pertença no ser, na apresentação, ou no movimento de desvelamento. A metafísica, por sua vez, segundo Heidegger, toma aquilo que vem a presença - o ente - como o sempre presente, isto é, como o mais essencial, incorrendo, assim, numa disjuntura que expulsa a ausência, o velamento, o nada, do ser e, assim, insiste na disjuntura (*adikia*). Nessa leitura, Heidegger trata de restituir o comum pertencer do conflito entre *dike-adikia*, velamento e desvelamento, assim como a relação diferencial entre ser e ente, que ele chama de uma experiência trágica.

O trágico no fim da metafísica e o debate com Hegel e Hölderlin

A história do ser, para Heidegger, como em parte se pode observar na leitura comentada acima sobre Édipo e Antígona e os pré-socráticos, constitui-se pelo *declínio* da experiência do ser enquanto a unidade conflitual da *alétheia*, ou verdade do ser, e o tomar o ser pelo maximamente

desvelado ou pela presença constante que constitui o fundamento para a adequação de todos os entes. A história do ser enquanto história da metafísica, desse modo, é o *errar* pelos entes a partir do esquecimento de sua origem velada, o ser. Em *Contribuições à filosofia*¹², escrita cronologicamente próxima à *Introdução à metafísica*, Heidegger desenvolve a questão da história do ser e cada vez mais insiste na questão do velamento como origem e possibilidade do desvelamento, isto é, da manifestação dos entes, enquanto a parte negativa que permite a positividade daquilo que se desvela.

Que a metafísica compreenda o ser a partir da presença e daquilo que aparece não é, simplesmente, um esquecimento subjetivo da origem conflitual e não transparente do ser, mas parte da circunstância de que o ser se vela. Nesse sentido, a história da metafísica, para Heidegger, é o *destino* - no sentido de destinar - do ser enquanto um gradual obscurecimento de sua verdade conflitual. Ou seja, a metafísica afasta-se do ser enquanto velamento-desvelamento, o que possibilita o tomar o ser enquanto presença (*ideia, ousia*).

A compreensão da história do ser, para Heidegger, que acontece a partir do esquecimento do conflito velado e originário da *alétheia*, ou verdade do ser, nos possibilita abrir um debate pontual com a dialética hegeliana, também inspirada no conflito trágico¹³, mas movida pelo movimento

¹² Esta obra é considerada por alguns de seus comentadores a obra nuclear sobre a compreensão historial do ser em Heidegger e abre o que von Hermann chama de “os sete grandes ensaios sobre a história do ser”. cf. Hermann, F.v. “Posfácio do editor”. In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013. p. 343.

¹³ Hegel faz referências ao trágico e à tragédia em diversas obras, como: *Espírito do cristianismo e seu destino* (1798-1799), *Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural* (1802), *Fenomenologia do espírito* (1807), *Cursos de estética* (1818-29). No entanto, de maneira geral, não nos interessa, a princípio, o modo como Hegel interpreta a tragédia,

dialético e pela reconciliação. Nesse sentido, à história das sucessivas transformações do ser enquanto presença ou fundamento e do progressivo esquecimento da verdade do ser enquanto *alétheia* Heidegger denomina *errância (Irre)*¹⁴. Errância pois, diferentemente da dialética hegeliana, em que as transformações do espírito constituem o seu gradual esclarecimento dentro de uma lógica ascendente, ou evolucionária, para Heidegger não há nenhuma lógica, a não ser a do esquecimento do ser, que derive uma época da metafísica a partir de sua predecessora:

Para Heidegger não há nenhuma racionalidade global governando a sucessão de épocas; é por isso que ele pode dizer que a sucessão é uma “livre sucessão”. Ela é, sem dúvida, livre no que diz respeito a uma necessidade dialética que permitiria a dedução de épocas uma da outra, mas não no que diz respeito ao destino do esquecimento do ser. Cada época ecoa o segredo de uma dispensação que é comparada a “uma única fonte de onde surgem diversos riachos que alimentam um rio.” (HAAR, 1999, p. 51- Tradução nossa).

Percebe-se, portanto, conforme já foi apontado na leitura heideggeriana de *Édipo rei*, que Heidegger utiliza-se de palavras para pensar a história do ser - como declínio, destino, errância, esquecimento - que remetem à questão do trágico e também à estrutura da tragédia no sentido de que há um início velado que fundamenta o declínio, enquanto destino, do herói; isso é justamente parte da compreensão heideggeriana da

incluindo Antígona, mas a ideia evidenciada por Szondi (2004) de que tragicidade e dialética coincidem. Nesse sentido, nosso contraponto com o trágico em Hegel reside em diferenciar a dialética trágica que sustenta a história em Hegel do trágico que se manifesta na história em Heidegger.

¹⁴ O termo errância já aparece no importante ensaio de Heidegger intitulado *A essência da verdade*, de 1930, onde o filósofo inicia suas reflexões sobre a história do ser na chamada viravolta do pensar após *Ser e tempo*.

história que, como vimos de forma ainda breve, dialoga e se contrapõe ao modo como Hegel compreende a história¹⁵. Mas o que acontece no fim da história da metafísica?

Se em Hegel a tragédia é dialética e a dialética sustenta a lógica da história movida pelo conflito e pela reconciliação, ao qual, no fim desse processo, o espírito se reencontra a si mesmo no absoluto, em Heidegger, o fim da metafísica expressa novamente um conflito. Um conflito, pois, na mesma medida em que o fim da metafísica, expresso pelas filosofias de Hegel, Nietzsche e pela era da técnica, constitui o ápice do esquecimento do ser - esquecimento que, como vimos, está ligado ao velamento do ser - e o domínio absoluto do ente sobre os entes, também constitui a possibilidade de revelar, justamente, a verdade do ser enquanto velamento:

Enquanto época da *Gestell* [essência da técnica], a escatologia tem uma dupla face, “uma cabeça de Janus”. De um lado ela prolonga o projeto hegeliano de totalização, que é aquele da metafísica como um todo: a vontade de apropriar, de possuir, é aplicada aqui à história do Ocidente. O esquecimento do ser é revertido em uma memória. Para o pensamento do ser, a virada consiste em voltar à posse de si mesmo.(...) De outro lado, Heidegger abandona completamente o modelo hegeliano quando ele diz que a história do ser terminou e que

¹⁵ Hegel, nas palavras de Heidegger, é “O único filósofo do Ocidente que experimentou, refletindo-a, a história do pensar” (Heidegger, 2006, p. 56) e, por isso, um grande interlocutor de Heidegger no desenvolvimento do pensamento da história do ser. Diálogos com Hegel na obra de Heidegger podem ser encontrados de forma constante e estão presentes desde o final de *Ser e tempo* (§ 82), até *Identidade e diferença* (1957) e *Tempo e Ser* (1962), embora a relação e o distanciamento das concepções de história entre esses dois filósofos seja ainda pouco explorada, principalmente em língua portuguesa. Entretanto, todo pensamento da história em Heidegger é construído justamente de forma a pensar a metafísica a partir de sua essência impensada e, por isso, pode-se dizer que se trata de uma concepção de história que pretende-se não metafísica ou, ao menos, em conflito com as interpretações metafísicas, incluindo a hegeliana.

é necessário deixar a metafísica a si mesma (Haar, 1999, p. 54-55).

Dessa forma, o fim da metafísica, que é igualmente a impossibilidade - aporia - dos caminhos da metafísica, para Heidegger, é também a possibilidade de um outro início para o pensamento. Esse outro início consiste em uma volta ao primeiro início, que é a fonte e o fundamento velado da metafísica, pela lembrança da verdade do ser em sua dinâmica trágico/conflitual (*alétheia*) e em sua diferença em relação ao ente. Melhor dizendo, a volta rememorativa¹⁶ ao primeiro início consiste em um caminho de desconstrução da história da metafísica a partir da lembrança da verdade do ser enquanto a negatividade, o velamento, sobre o qual a positividade dos fundamentos metafísicos se funda.

A lembrança do fundamento velado da metafísica, guardada num início pré-metafísico, - por ser uma negatividade, um nada de ente, e não uma atualidade ou algo permanente - liga-se também ao futuro, na medida em que guarda a possibilidade de um outro pensamento e uma outra história diferente da metafísica. Se a metafísica é fundada em uma origem velada (aquilo que nunca foi propriamente pensado), que, ao fim de sua história, retém as possibilidades futuras (aquilo que ainda não é), o poder dessa negatividade “é em última análise idêntico ao poder do próprio tempo, essa força que corroi cada identidade firme” (Zizek, 2012, p.1).

Desse modo, o que Heidegger entende por ser e o que estrutura o movimento *aletéico* de velamento-desvelamento é

¹⁶ Heidegger utiliza a palavra *Erinnerung* para se referir à rememoração do ser e da história do ser em *Contribuições à filosofia*, já nos ensaios sobre Hölderlin utiliza a palavra *Andenken*. As duas palavras possuem sentido muito semelhante na obra de Heidegger, no entanto, ocorrem em contextos interpretativos diferentes.

a temporalidade. Reiner Schürmann (1999, 2003)¹⁷, importante pensador e estudioso da obra de Heidegger, que reflete sobre a questão do trágico na obra deste último, afirma que o fim da metafísica em Heidegger, por revelar um conflito entre o máximo esquecimento do ser e a possibilidade de sua lembrança enquanto aquilo que se vela, é trágico. O fim da metafísica, segundo Schürmann, manifesta uma discordância temporal entre um presente *ultratético*, caracterizado pelo máximo domínio do ôntico, a impossibilidade da alteridade e a violência global, e uma possibilidade *não-tética* (Cf. Schürmann, 1999, p. 245), isto é, a possibilidade de pensar o ser enquanto tempo em sua diferença em relação ao ente. O pensamento do ser enquanto tempo, em Heidegger, é entendido, já nas *Contribuições*, pela noção de acontecimento (*Ereignis*), ou seja, o ser não é nenhum ente ou substância, ele é o acontecimento temporal da *alétheia* ou, como Heidegger reformula esse conflito, o acontecimento de apropriação/expropriação.

O acontecimento apropriador (*Ereignis*) é o acontecimento do ser em sua verdade (*alétheia*) que, ao contrário de pertencer à ordem dos entes, corresponde à espontaneidade ontológica do ser, em sua doação. O acontecimento, na mesma medida em que apropria e desvela - traz o ente e o homem à sua singularidade (ao seu modo de ser) -, expropria, isto é, vela, retém suas possibilidades de advir e, por isso, não é jamais uma apropriação total. A contenda entre apropriação/expropriação, na medida em que é o irromper do ser, rompe com os fundamentos ônticos, normativos e atemporais, e revela o velamento, o nada, que permite que os entes possam ser desvelados, trazidos à presença. A metafísica, segundo a leitura de Schürmann, consiste em uma negação trágica (*hybris*) do conflito

¹⁷ Refiro-me à obra *Broken Hegemonies* (2003), já citada em nota, e ao artigo “Ultimate Double Binds”. In: RISSER, 1999, p. 243-267.

apropriação/expropriação, a partir do estabelecimento de fundamentos normativos e unívocos que repreendem a alteridade temporal do ser. Nesse sentido, para Schürmann, o ser é a potência temporal e *não-tética* que desvela fenomenologicamente, isto é, que permite o aparecimento dos entes e de qualquer positividade, mas também a potência que desintegra qualquer fundamento hegemônico que nega o movimento temporal do ser, ou sua verdade conflitual (*alétheia*).

Nesse sentido, a via trágica de Heidegger e sua manifestação na história difere da inspiração trágica da dialética hegeliana na medida em que, ao fim dessa história, onde Hegel situa-se, a reconciliação absoluta da metafísica abre a possibilidade de pensar a alteridade do ser que, diferentemente da lógica metafísica que subsume a diferença e o conflito na identidade, no fundamento, que legitima o domínio sobre entes, abre espaço para o acontecimento ontológico, para o nada de ente, e sua manifestação conflitual, *alética*. Desse modo, o momento da reconciliação (*Aufhebung*) dialética ao qual todo conflito, incluindo o expresso pela tragédia grega, é suprassumido na filosofia de Hegel, para Heidegger representa o momento mais alto da identidade metafísica. Ao fim da metafísica, para o autor de *Ser e tempo*, está a possibilidade de um novo acontecimento em que a verdade do ser enquanto o conflito, que denominamos trágico, entre velamento-desvelamento, homem e ser, ser e ente, é assumida.

Não se trata, deste modo, de sustentar a diferença platônica, atribuída por Heidegger a um tomar o ser enquanto um ente sempre presente, atemporal, em relação aos entes mutáveis, mas apontar para uma relação conflitual, ou espaço de jogo temporal, mais originário, que permite que o ser, em seu dar-se temporalmente, isto é, em seu acontecimento, revele os entes sob determinado aspecto. Sustentar o conflito

da verdade enquanto *alétheia* (velamento-desvelamento), é admitir uma perspectiva claro-escuro da história, em que o ser, ao contrário do absoluto, é entendido como ausência de fundamento, nada de ente, aquilo que não pode ser apreendido por um olhar total, pois resguarda as possibilidades de doação, de abertura para os entes se manifestarem. Desse modo, tendo em vista o caminho apontado, cabe investigar na escrita tese, em maiores detalhes, - conforme sugerido por Lacoue-Labarthe - o modo como a interpretação heideggeriana da história, enquanto uma interpretação que pretende a cesura da metafísica por uma via que relacionamos ao trágico, se diferencia da dialética hegeliana fundada no conflito e reconciliação trágicos aos moldes da metafísica.

Outro diálogo que se abre quando intentamos pensar a via trágica do pensamento de Heidegger é a interlocução com Hölderlin. Não apenas no modo como Heidegger o interpreta, - que em *O Istro*, como veremos no tópico a seguir, possui uma relação direta com a sua interpretação da história e também com sua leitura de *Antígona* - mas também nos paralelos que se abrem entre o modo como Hölderlin entende a tragédia, em seu *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*, e os elementos da via trágica de Heidegger que procuramos elucidar. Sobre este último ponto, é importante mencionar que Hölderlin entende a essência do trágico, em suas *Observações*, como uma purificação da união ilimitada entre homem e natureza, ou homem e Deus, por uma separação, ou diferenciação, ilimitada (Cf. Hölderlin, 2008, p. 77-78). A união ilimitada pode ser associada, segundo Machado, à tentação ao saber absoluto e a reconciliação dialética entre oposições, entendida como uma *hybris*, uma falta em relação aos limites da finitude humana. Por sua vez, a separação ilimitada entre homem e Deus condiz com a atribuição de limite própria à condição finita do ser-humano. Essa separação, enquanto fuga do elemento divino, obriga o

homem a um voltar-se para a terra em sua dimensão finita. Nesse sentido, o fenômeno trágico em Hölderlin não é condizente a uma lógica dialética, mas a uma lógica paradoxal (Cf. Lacoue-Labarthe, 2000, p. 204), isto é, da “contradição sem conciliação nem resolução” (Machado, 2006, p. 189) que se afasta, assim, da dialética especulativa e da filosofia da identidade, abrindo espaço para o pensamento da diferença.

A questão da diferença e do conflito não dialético está presente em Heidegger, como apontamos acima. No entanto, a diferença, em Heidegger, é originariamente interpretada a partir de um comum pertencer, isto é, de uma unidade, que, na mesma medida em que não é uma reconciliação pela identidade, também não é uma separação ilimitada. O comum pertencer entre ser e ente, homem e ser, sua origem comum, é o que atribui a cada coisa a sua diferença em relação às demais, isto é, aquilo que lhe é próprio e que Heidegger indica com o conceito de acontecimento apropriador (*Ereignis*).

É interessante pontuar que o acontecimento, em Heidegger, pode ser também relacionado ao conceito de cesura em Hölderlin, conforme menciona Lacoue-Labarthe em seu texto *The Caesura*: “[sobre a cesura] o que mais, afinal, é o *Ereignis*?” (Lacoue-Labarthe, 1990, p. 41-47). A cesura, em Hölderlin, é um conceito utilizado em sua análise poética de *Édipo Rei* e *Antígona* que explica a lei formal da tragédia. A cesura é o corte ou a ruptura contra-rítmica que divide a peça em duas metades, restaurando seu equilíbrio. Não é possível entrarmos em maiores detalhes no momento sobre isso, no entanto, é necessário expor que a cesura liga-se à noção de acontecimento em Heidegger na medida em que no primeiro início há o declínio do acontecimento do ser em direção à história da metafísica, e no outro início o acontecimento apresenta a possibilidade de ruptura com a história da metafísica a partir da lembrança do ser. A lembrança do ser retoma o impensado no primeiro início, o ser enquanto

alétheia (velamento-desvelamento) e, desse modo, resguarda as possibilidades irrealizadas da história. Nesse sentido, a cesura da metafísica, enquanto acontecimento, ocorre na restauração do equilíbrio com o ser, na lembrança do ser em sua diferença.

Também esse movimento de volta à origem, ao primeiro início grego, isto é, à experiência impensada do ser enquanto desvelamento e velamento (*alétheia*), para que as possibilidades retidas na origem possam advir, quebrando a hegemonia do fundamento e da identidade, encontra um espelhamento em Hölderlin. Isso nos leva ao nosso terceiro ponto.

O trágico e o movimento da história em “O Istro”

Heidegger, em 1942, volta à leitura do primeiro estásimo de *Antígona* em seu seminário intitulado *O Hino de Hölderlin “O Istro”*. Dessa vez, a agonística de poderes entre homem e ser, que abre um mundo histórico, em *Introdução à metafísica*, perde espaço para a experiência da exposição ao ser a partir de um habitar a sua proximidade; assim como a dinâmica entre o estranho (*Unheimlich*) - sentido focal de *deinon* para Heidegger - e o familiar ganha maior relevância em uma abordagem historial. Além disso, se em *Introdução à metafísica* a leitura do primeiro estásimo de *Antígona* estava ligada à experiência pré-socrática do ser, em *O Istro*, ela se dá a partir de um diálogo com Hölderlin¹⁸. O diálogo, que começa a partir da leitura interpretativa do poema *O Istro*, incorre, a partir da segunda parte desta obra, principalmente na relação

¹⁸ Vale observar que, para Heidegger, tanto os pré-socráticos quanto Hölderlin, que dialogam com as incursões heideggerianas sobre *Antígona* e sobre o trágico, encontram-se à margem da história da metafísica e seus ditos e pensamentos servem como fonte para um pensar futuro, isto é, um pensar original sobre o ser - que Heidegger procura elaborar.

entre Hölderlin e Sófocles e no movimento da história, presente no pensamento de Hölderlin, análogo à interpretação heideggeriana de *Antígona*, presente nesta segunda parte, que Heidegger trata, desta vez, para além do primeiro estásimo.

De fato, Heidegger não apenas se refere ao pensamento trágico de Hölderlin (com referências às *Observações*, ao *corpus* de Empédocles e às cartas à Böhlendorff), mas ele também examina detalhes sobre a tradução hölderliniana de *Antígona*. Deve-se, então, questionar como as transformações no pensamento de Heidegger sobre o trágico podem refletir seu intensivo diálogo com Hölderlin (Fóti, 2006, p. 102).

O principal tema do diálogo com Hölderlin e a analogia com a *Antígona* de Sófocles é a volta ao familiar (*Heimisch*)¹⁹ do ser-humano histórico e o conflito (*Auseinandersetzung*) entre o estranho (*Unheimliche*) e o familiar. Para Heidegger, o tornar-se familiar, o voltar à casa, só pode acontecer após uma passagem pelo estrangeiro. Essa dinâmica de encontro com o estrangeiro e volta ao familiar é o que Heidegger chama ontologicamente de “verdade da história” (Heidegger, 1984, p. 60). É importante notar que esse movimento encontra fundamento nas *Observações* de Hölderlin, mais precisamente nas passagens em que o poeta discorre sobre a diferença entre a tragédia antiga e uma possível tragédia autenticamente moderna. Grosso modo, Hölderlin procura mostrar que a diferença entre a tragédia antiga e a tragédia moderna é também uma diferença entre o destino grego (antigo) e o destino moderno, que o poeta chama de hespérico. Hölderlin afirma que ambos, gregos e hespéricos, tendem para aquilo que é estranho a sua natureza e que a tarefa de ambos, embora irrealizada pelos gregos antigos, é uma volta àquilo que lhe é próprio.

¹⁹ É importante notar que a palavra alemã *Heimisch* possui sua raiz etimologicamente próxima à palavra *Unheimlich*.

Nesse sentido, Heidegger entende que o diálogo de Hölderlin com os gregos e especificamente com Sófocles é um diálogo historial do poeta moderno (hespérico) com o estrangeiro grego na medida em que aquilo que é próprio ao Ocidente - sinônimo para hespérico - seja dito poeticamente a partir do diálogo com o estrangeiro. Essa dinâmica historial remete àquilo que Heidegger já estava elaborando desde *Introdução à metafísica*, isto é, uma volta à origem impensada do ser, resguardada nos pensadores originários - incluindo Sófocles - e nas palavras originárias, para preparar um outro início, responsivo ao acontecimento do ser, no fim da metafísica. O que seria este outro início senão o impensado pelos gregos - a verdade do ser enquanto *alétheia* - e que o Ocidente, ao fim do destino da metafísica, pode tornar próprio rememorando e respondendo à essa origem?

Quanto a isso, a interpretação heideggeriana do primeiro estásimo de *Antígona*, realizada em *O Istro*, torna claro o movimento da história em Heidegger, pensado a partir desta via trágica que remete tanto ao conflito e à ambiguidade, contida na tragédia de *Antígona*, quanto revela a proximidade com Hölderlin e com as incursões mais tardias do poeta no estudo da tragédia e do trágico, apontadas acima.

Nessa leitura de *Antígona*, Heidegger se debruça novamente sobre a palavra *deinon*, contida no primeiro estásimo de *Antígona* e, apesar de encontrar diversos sentidos na palavra²⁰, a traduz outra vez por *Unheimliche*, que aqui

²⁰ Heidegger encontra diversos sentidos na palavra *deinon* que se desdobram, em sua interpretação, em pares de sentidos opostos. São estes: Temível (*das Furchtbare*), que se desdobra em aterrorizante (*das Fürchterliche*) / venerável (*das Ehwürdige*); Poderoso (*das Gewaltige*), que se desdobra em violento (*das Gewalttätige*) / soberano (*das Überragende*); Extraordinário (*das Ungewöhnliche*), que se desdobra em descomunal. (*das Ungeheure*) / o hábil em tudo (*das in allem Geschickte*). Cf. Heidegger, 1984, p. 78-79.

traduzimos por estranho. O ser-humano, conforme afirma o verso, é em sentido privilegiado o mais estranho entre os seres, no entanto, sua estranheza, para Heidegger, não provém de si mesmo, mas da relação com o ser e, nesse sentido, há duas formas de ser o mais estranho entre os seres - que Heidegger já tinha apontado em *Introdução à metafísica* - em uma dinâmica com o familiar. A primeira forma, que Heidegger atribui ao final de sua interpretação à Creonte, configura o errar entre os entes, construindo domínios em que tudo se torna o mais familiar e, no entanto, arrisca-se o fechar-se à questão do ser. O homem, neste sentido, é o mais estranho (*Unheimliche*) em relação ao ser:

Os seres-humanos são possuídos e obcecados com o que lhes pode oferecer uma casa ou morada. Em todo seu engajamento engenhoso e fixação nos entes (...) eles alcançam, ao fim, apenas o nada (porque o ser, ou a *apresentação* daquilo que se *apresenta*, é não-entitativo) (Fóti, 2006, p. 99).

Esta primeira forma da dinâmica entre o estranho e o familiar é atribuída, por Heidegger, ao errar historial, que procura habitar entre os entes e configura o destino metafísico do Ocidente. Se ao fim o ser-humano encontra o nada é porque tanto a metafísica resulta no niilismo, ou na ausência de sentido do ser, quanto a própria questão do ser deve ser tomada em seu caráter negativo, em seu velamento - que Fóti chama de uma negatividade trágica:

Heidegger ressalta que a negatividade trágica que vem à tona aqui foi perdida de vista, devido a “degradação platônico-cristã da negatividade”, e ainda, que a incapacidade da metafísica genuinamente de pensar o negativo não é remediada pelo esforço do idealismo alemão em transmutá-lo em positividade e redimi-lo. (Fóti, 2006, p. 99).

O segundo modo de ser o mais estranho entre os entes, na dinâmica entre o estranho e o familiar, é aquele que se torna estranho em relação aos entes e à familiaridade construída na *polis*²¹. Se o conflito entre homem e ser, que resulta no errar historial da metafísica, é direcionado para fora da verdade do ser enquanto *alétheia*, em direção ao domínio dos entes e sua familiarização, o conflito da personagem Antígona é direcionado para dentro da verdade conflitual do ser (Cf. Wright, 1999, p. 168). Antígona, segundo Heidegger, ao aceitar seu destino, a morte, deixa calmamente recair sobre si a exposição à estranheza do ser (*pathein to deinon*), à finitude e ao velamento, que rompe com a lei dos homens e com os fundamentos hegemônicos que regem aquele mundo histórico. Nesse sentido, Antígona torna-se a mais estranha entre os entes, pois se dirige à estranheza do ser que é, no entanto, aquilo que Heidegger chama também de lar²². Em outras palavras:

A segunda modalidade de regresso a casa, pelo contrário, procura a sua morada no ser. Incorre, portanto, numa alienação dos padrões familiares de construção do mundo e põe em risco a perda do lar na *polis*. Heidegger toma Antígona para exemplificar essa segunda modalidade de regresso à casa com o seu concomitante estranhamento. Ela revela o potencial "inspirador" do ser-humano, que toma como seu princípio supremo e orientador (*arche*) aquilo que de modo

²¹ A *polis* na interpretação ontológica de Heidegger, é, grosso modo, tanto o lugar em que os entes aparecem historialmente a partir da *alétheia* e, a partir desse lugar histórico, ganham a sua medida, quanto o lugar de esquecimento do ser e do excesso sobre os entes, porque na *polis* o ser, na mesma medida que deixa aparecer os entes, se retrai em seu velamento.

²² A volta ao lar de Antígona a que se refere Heidegger (que diz respeito a sua condenação à morte), ou o tornar-se familiar sendo a mais estranha entre os entes, é interpretada a partir do último verso da Ode ao homem. A palavra alemã que Heidegger utiliza para se referir ao lar de Antígona é *Herd*, que tem o sentido de "fornalha". A tradução inglesa utiliza a palavra *hearth*, que possui também o sentido de lar.

algun pode ser governado, ou aproveitado para legitimar a governança, e que, portanto, é anárquico. Ela não é uma figura de ação exemplar, mas, por assim dizer, de exposição exemplar. (Fóti, 1999, p. 174).

Desse modo, o que Heidegger sustenta, ao recorrer pela segunda vez à tragédia de Antígona, são dois caminhos opostos de ser estranho, ou não estar em casa no mundo que, ao nosso ver, refletem a historialidade do ser. O primeiro, como vimos, diz respeito ao conflito entre ser e homem que leva o homem à errar pelos entes na busca por estar em casa, por tornar tudo idêntico a si mesmo, que, com isso, se esquece da alteridade do ser, é estranho ao ser. Ao fim dessa história, que Heidegger intitula história da metafísica, chega-se ao nada em um duplo sentido: ao niilismo, isto é, à ausência de sentido do ser, e à possibilidade de exposição ao nada de ente, ao ser - a negatividade a que se refere Fóti. Antígona reflete, ao ver de Heidegger, o caminho de volta ao próprio ao assumir-se estranha em meio aos entes na estranheza do ser, o qual ela habita. Antígona, em suma, para Heidegger, denota a exposição ao ser e à diferença ontológica.

Na leitura de Heidegger, esses dois caminhos, apesar de opostos, não se enfrentam um ao outro, como acontece numa leitura dialética: “Em vez disso, ele os lê como se opondo um ao outro na medida em que repelem um ao outro, cada um se afastando do outro” (Wright, 1999, p. 168). Trata-se da discordância temporal, como atesta Schürmann, que manifesta um conflito trágico entre o domínio da metafísica e a possibilidade de pensar o ser a partir de sua diferença em relação ao ente. E pensar o ser em sua verdade conflitual (*alétheia*), só é possível, para Heidegger, como vimos, a partir da rememoração (*Andenken*), da origem velada da metafísica e da história ontológica ocidental:

O pensamento poético alcança isso como reminiscência, como um engajamento com as raízes de sua própria tradição e com

o que é diferente nessa tradição, a fim de revelar o que pertence a sua situação histórica e abrir novas possibilidades de resposta a essa situação (Geiman, 2001, p. 181).

Essa rememoração, na medida em que o pensamento de Heidegger entra cada vez mais em consonância com suas leituras de Hölderlin, é um habitar poético a proximidade do ser que, ao contrário de uma visão totalizante que visa o domínio sobre os entes até a sua exaustão na técnica moderna e no fim da metafísica, guarda uma postura responsiva ao ser, que assume a exposição ao outro, aquilo que é nada de ente, sustentando o conflito entre aquilo que se mostra e o que se vela, entre desvelamento e velamento.

Desse modo, pode-se dizer que o destino da metafísica visto a luz do pensamento do ser é um destino trágico - pois é constituído, ao ver de Heidegger, por um declínio que parte de uma negação, ou esquecimento, de sua origem -, assim como a volta rememorativa ao ser, que é o caminho de Antígona e também de Hölderlin, é um caminho trágico que recupera o conflito velamento-desvelamento do ser, o claro-escuro da história, na mesma medida em que se expõe ao ser, à possibilidade de um acontecimento outro a partir da postura responsiva ao ser, ao habitar o âmbito da *alétheia*.

É possível, assim, abrir uma via trágica da história no pensamento de Martin Heidegger na medida em que suas leituras da tragédia grega lançam luz sobre a dinâmica do ser, seja ela a dinâmica conflitual da *alétheia*, ou a dinâmica da história, cantada já pelo primeiro canto coral de *Antígona*, e que sua interpretação da história se desenvolve sob um léxico que pode ser visto como carregado de tragicidade. Interpretação esta que envolve, sobretudo, um primeiro início grego do ser, um declinar na errância (quase como a *hamartia*) da história do ser enquanto metafísica e o catastrófico fim dessa forma de pensamento que pode, ou não, ser a possibilidade de algo outro, de uma *cesura*, ou uma *peripeteia*

da história. O diálogo com a chamada filosofia do trágico e suas teses acaba reforçando a herança alemã recebida por Heidegger da questão do trágico, seu lugar excêntrico e crítico da metafísica quando se trata de pensar o trágico na história e a partir da contemporaneidade, e a diferença na forma de pensar o conflito trágico (da história) presente na sua noção de verdade enquanto *alétheia*. Este último ponto só fortalece a intensa relação de Heidegger com Hölderlin na medida em que as rupturas com a filosofia da identidade, ou filosofia especulativa, são exploradas a partir do tema do trágico, revelando reverberações mais profundas da verve trágica de Hölderlin, menos exposta por Heidegger, no pensamento heideggeriano da história.

Referências

- COSTA, Gilmário. “Tragicidade e existência em Martin Heidegger”. In: *KRITERION*, nº 140, 2018. p. 475-493.
- FÓTI, Veronique. “Heidegger, Hölderlin and Sophoclean Tragedy,” in: Rísser, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999.
- FÓTI, Veronique. “From an agonistic of powers to a homecoming: Heidegger, Hölderlin, and Sophocles”. In: *Epochal discordance: Hölderlin’s philosophy of tragedy*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- GALL, Robert. “Interrupting speculation: The thinking of Heidegger and Greek tragedy”. In: *Continental Philosophy Review*. nº 36: 177–194, 2003.
- GEIMAN, Claire. “Heidegger’s Antigones”. In: POLT, R. FRIED, G. A *companion to Heidegger’s Introduction to Metaphysics*. New Haven: Yale University Press, 2001. p. 161-182.
- GOVER, Karen. *Heidegger and the question of tragedy*. Tese de doutorado. The Pennsylvania State University, 2005. 149 pgs.
- GOVER, Karen. “Tragedy and metaphysics in Heidegger’s ‘The Anaximander fragment’”. In: *Journal of British Society for Phenomenology*. Vol 40. No. I, 2009. p. 37-51.

HAAR, Michael. "The history of Being and it's hegelian model". In: COMAY, R; McCUMBER, J. *Endings: Questions of memory in Hegel and Heidegger*. Illinois: Northwestern University Press, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann GmbH, 1977.

HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

HEIDEGGER, Martin. *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997a.

HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997b.

HEIDEGGER, Martin. *Parmenides*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 1997c.

HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main. Vittorio Klostermann GmbH, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH, 2006.

HERMANN, Friedrich.von. "Posfácio do editor". In: HEIDEGGER, M. *O acontecimento apropriativo*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

HYPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Trad. Alberto Drazul. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1970.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. "The Caesura". In: *Heidegger, art and politics*. Trad. Chris Turner. Oxford: Basil Blackwell, 1990. p. 41-47.

LACQUE-LABARTHE, Phillippe. "A cesura do especulativo". In: *A imitação dos modernos: ensaios sobre arte e filosofia*. Trad. João Camillo Penna, et al. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2006.

REBOK, Maria. "El rasgo trágico en el pensar de Martin Heidegger y su condensación en el paradigma de Antígona." In: *Acta fenomenológica latinoamericana*. Volumen III , 2009. p. 637-657.

SCHÜRMAN, Rainer. *Broken Hegemonies*. Trad. Reginald Lilly. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

SCHÜRMAN, Rainer. "Ultimate Double Binds". In: RISSER, J. *Heidegger Toward the Turn: Essays on the Work of the 1930s*. Albany: Suny Press, 1999. p. 243-267.

SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o trágico*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

TORRANO, José. “Ode ao Homem: Sófocles – Antígona, Primeiro Estásimo (332-375)”. *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 27, n. 43, p. 325-329.

WRIGHT, Kathleen. “Heidegger on Hegel’s Antigone: the memory of gender and the forgetfulness of the ethical difference”. In: COMAY; McCUMBER, 1999.

YOUNG, Julian. *The philosophy of tragedy: From Plato to Zizek*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 2017 - 235.

ZIZEK, Slavoj. Hegel versus Heidegger. *E-flux journal*. n° 32, 2012.

(Submissão: 12/07/23. Aceite: 11/09/23)

Linhagens do Armamento: Guerra e Tecnologia em Deleuze e Guattari

Lineages of Armament: War and Technology in Deleuze and Guattari

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID33223

Yasmin de Oliveira Alves Teixeira

Universidade Federal de São Paulo
yasminteixeira@protonmail.com

Resumo: Nosso objetivo foi discutir a análise do estatuto das armas e do armamento no quadro de uma reflexão sobre a tecnologia como apresentada por Gilles Deleuze e Félix Guattari na obra *Mil Platôs*. Os autores oferecem uma interpretação sobre a especificidade desses elementos técnicos a partir de sua ligação com o processo de inovação das sociedades guerreiras nômades. Esse processo é indissociável de certo modo de operação da metalurgia artesanal e itinerante sobre o *phylum* maquínico, definido como matéria-movimento composta por singularidades e manifesta em traços de expressão determinados. Porém, o *phylum* maquínico e a linhagem tecnológica do armamento também podem ser capturados por um aparelho de Estado, passando a funcionar de maneira distinta daquela em que operavam quando conexos ao espaço nômade. Essa captura está na gênese de uma indústria armamentista, cerne problemático da relação entre guerra, técnica e capital para o qual se direciona nossa reflexão final.

Palavras-chave: máquina de guerra; armamento e indústria armamentista; vitalismo tecnológico; filosofia da técnica; Gilles Deleuze e Félix Guattari.

Abstract: Our aim was to discuss the analysis of the status of weapons and weaponry within the framework of a reflection on technology as presented by Gilles Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus*. The authors offer an interpretation of the specificity of these technical elements based on their connection with the process of innovation in nomadic warrior societies. This process is inseparable from a certain mode of operation of artisanal and itinerant metallurgy on the machinic *phylum*, defined as a matter-movement composed of singularities and manifested in determined expression traits. However, the machinic *phylum* and the technological lineage of weaponry can also be captured by a state apparatus and begin to function differently from the way they operated when connected to the nomadic space. This capture is at the genesis of an arms industry, the problematic core of the relationship between war, technique, and capital to which our final reflection is directed.

Keywords: war machine; weaponry and arms industry; technological vitalism; philosophy of technology; Gilles Deleuze and Félix Guattari.

Introdução

De modo geral, a filosofia da técnica em Deleuze e Guattari é muito pouco estudada, com algumas exceções importantes. Seria possível pensar *a partir de*, ou *com* Deleuze e Guattari para compor uma reflexão sobre a técnica

nos termos inaugurados pela abordagem de Heidegger¹. Sem nenhum prejuízo a essa estratégia, podemos também fazer uma leitura direta das considerações dos autores a respeito da técnica e da tecnologia na letra do texto, para apenas então fazer uma avaliação geral dessas considerações. Muito embora de fato sejam poucas as passagens em que abordam o assunto, seria equivocado afirmar que não há nenhuma referência à filosofia da técnica em Deleuze e Guattari: as proposições VII e VIII do *Tratado de Nomadologia*, capítulo da obra *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1980), oferecem indicações importantes a esse propósito.

Por um lado, as duas proposições demonstram que a filosofia dos autores está em diálogo com uma linha de reflexão sobre a técnica bastante divergente daquela aberta por Heidegger. Deleuze e Guattari baseiam suas considerações em ideias provenientes daquilo que eles mesmos chamam de “vitalismo tecnológico”, linha de pensamento aberta por autores como Bergson e Simondon. Sob essa perspectiva, desenvolvem certa concepção de uma criatividade tecnológica, de uma relação direta entre a tecnologia e a vitalidade da matéria (HIGAKI, 2019). Nesse sentido, deve-se ter em vista que a perspectiva dos autores está antes muito mais próxima da abordagem compreendida como “artefatural” ou “empírica” da filosofia da técnica, ou de uma filosofia da técnica *orientada ao objeto* (GOUCHET, 2018), do que da abordagem que considera a técnica como modalidade de racionalidade, “diagrama epocal de desocultamento”, ou mesmo “forma

¹ Como o faz Eladio Craia (2011, 2015, 2021). Partindo do estudo geral da história da filosofia da técnica, Craia faz uma avaliação crítica da perspectiva heideggeriana e seus desdobramentos até a atualidade. Propõe então que a ontologia de Deleuze poderia se constituir como alternativa às limitações das conclusões de Heidegger a respeito da questão da técnica.

simbólica”². Por isso, uma possível diferenciação entre técnica e tecnologia deve ser compreendida por bases inteiramente diferentes: não se trata de um campo do ser da técnica, ou campo virtual de sentido, *versus* um campo empírico ou fenomênico dos artefatos técnicos, mas de elementos técnicos e linhagens tecnológicas extraídos de uma matéria intensiva, ou fluxo de matéria-movimento.

Por outro lado, Deleuze e Guattari propõem tal reflexão ao pensar um tipo específico de objeto técnico: a arma. A produção e aquisição das armas teriam sido, em determinadas condições sociais, produtos de uma criatividade realizada sobretudo pela metalurgia e suas formas de operar com o fluxo de matéria – nesse caso, a matéria metal. Ainda que consideremos que, tal como em Nietzsche, os conceitos da filosofia de Deleuze e Guattari não se prestam facilmente a um recorte moral ou qualquer redução maniqueísta, essa caracterização afirmativa e positiva das armas poderia gerar dificuldades fora do quadro conceitual específico da máquina de guerra e da caracterização do modo de vida nômade com que os autores trabalham. Apenas a partir desse ponto pode-se realmente compreender o alcance crítico da filosofia dos autores. As concepções de Deleuze e Guattari sobre os objetos técnicos e a tecnologia, nessas proposições do *Tratado*, são indissociáveis do seu conceito mais geral de máquina de guerra nômade. Ao mesmo tempo, nos parece que as diferenciações com que os autores analisam a questão ainda permitem uma avaliação crítica da linhagem tecnológica do armamento tal como ela aparece na modernidade e sob o capital, como indústria armamentista. Nesse sentido, deve-se manter em vista a posição dos autores no desenvolvimento de

² Como para Heidegger ou para Ernst Cassirer (CRAIA, 2015; FERREIRA, 2020).

sua filosofia política, que tem como cerne uma crítica do capitalismo e da violência de Estado.

Neste artigo, nos propomos a realizar uma leitura detida sobre as duas proposições indicados do *Tratado de Nomadologia*, levando ainda em consideração seu contexto filosófico mais geral. Buscaremos analisar o texto dos autores sob suas duas faces: como esboço de uma filosofia da técnica e da tecnologia, e, ao mesmo tempo, como preâmbulo importante a uma “crítica da economia política do armamento”. Assim, o texto divide-se em dois subtítulos principais: iniciamos por breves considerações sobre o quadro conceitual do *Tratado de Nomadologia* e buscamos definir o conceito de *phylum* maquinico, nos debruçando sobre a análise dos autores a respeito das armas e da metalurgia artesanal; em seguida, traremos uma breve indicação a respeito de como os autores oferecem critérios para uma crítica da linhagem tecnológica do armamento sob sua configuração moderna, em que já se encontra capturada pelo capital e pelo Estado-nação.

As Armas Nômades: Metalurgia e Diferenciação do Phylum Maquinico

No *Tratado de Nomadologia*, o conceito-chave elaborado por Deleuze e Guattari é o de *máquina de guerra* em seu aspecto positivo relacionado à ontologia diferencial da “distribuição nômade” e em seu aspecto secundário ou negativo ligado à guerra propriamente dita. Sob ambos os aspectos, os filósofos buscam distinguir o regime de violência da máquina de guerra daquele do aparelho de Estado, descrevendo a máquina de guerra como realização da existência nômade. Assim, embora o conceito seja transponível para outros contextos (e nesse sentido trata-se de um conceito transcendental, de uma Ideia que serve como

matriz de inteligibilidade para diferentes fenômenos empíricos)³, é na historiografia, arqueologia e antropologia dos diversos povos nômades históricos que Deleuze e Guattari encontram os elementos gerais para o seu delineamento.

Nesse contexto, os filósofos franceses colocam a questão de saber como os nômades inventam as suas armas, pelas quais eles são historicamente muito conhecidos. Não é difícil encontrarmos comentários historiográficos sobre como, desde a mais remota antiguidade, as sociedades nômades das estepes eram notáveis pela sua destreza e suas inovações guerreiras: a revolução da cavalaria foi essencialmente um feito nômade, bem como sua conjunção com o uso do arco-flecha⁴. Para as sociedades contra as quais os guerreiros nômades se lançavam essa combinação era aterradora, pois permitia invasões e ataques rápidos e imprevisíveis. Os grandes impérios antigos como o Império Romano e o Chinês

³ Sobre o desenvolvimento de uma ontologia da diferença em Deleuze de modo geral, cf. TEIXEIRA (2018). Para uma análise mais detalhada da relação entre a ontologia da diferença ou empirismo transcendental deleuziano e o desenvolvimento do conceito de máquina de guerra em *Mil Platôs*, ver o artigo “Diferença e Distribuição Nômade na Filosofia Política de Deleuze e Guattari” (TEIXEIRA, 2023).

⁴ Keegan (2006), por exemplo, entende que nenhuma história da guerra poderia elidir a importância dos povos nômades das estepes eurasiáticas (os quais por vezes chama de *horsepeoples*), já que foram as sociedades guerreiras por excelência. De maneira convergente com a tese de Deleuze e Guattari, Keegan recusa a naturalização da premissa (de origem clausewitziana) de que a guerra seria um instrumento político estatal, o que então resulta na necessidade de ler a história da guerra a partir, antes de tudo, do modo de vida guerreiro de determinados povos sem Estado, principalmente os nômades. A historiografia de Keegan, contudo, permanece atrelada a uma noção da guerra como “cultura”, noção que não permite uma crítica mais rigorosa da violência.

foram profundamente marcados pelas incursões desses povos guerreiros⁵.

Essa inovação técnica sintetizada na figura do arqueiro a cavalo é o cerne do agenciamento máquina de guerra, e é a ela que Deleuze e Guattari se referem quando tratam, desde o texto final de *O Anti-Édipo* (1972), daquilo que chamam de “conjunto homem-cavalo-arco”⁶. Essa inovação principal implicava um determinado tipo de produção, que Deleuze e Guattari tratam sempre como produção de Real, num *continuum* entre produção econômica, desejante, técnica, social. A “máquina desejante” ou o “agenciamento maquinico” são lógica e ontologicamente anteriores às máquinas técnicas, isto é, aos corpos articulados de elementos técnicos propriamente ditos. O que é interessante na forma como os autores tratam dessa dimensão técnica é, portanto, que ela em

⁵ No período da queda de Roma, os povos nômades das estepes foram tratados indistintamente sob a pecha de “bárbaros”, embora se possa apontar alguma diferenciação entre as sociedades *sedentárias* dos bárbaros europeus que *migraram*, se integrando à sociedade romana, e as sociedades *nômades* eurasiáticas que fizeram incursões violentas para dentro dos impérios sem passar por nenhuma integração social (na Europa, esse traço é característico dos hunos, o que os distinguiu de outros povos como godos e vândalos). Cf. *Barbarian Tides* (GOFFART, 2006).

⁶ No apêndice do livro, lemos: “Não se trata mais de confrontar o homem e a máquina para avaliar as correspondências, os prolongamentos, as substituições possíveis ou impossíveis de um ao outro, mas de os fazer comunicar entre si para mostrar como o homem *compõe peça com* [*fait pièce avec*] a máquina, ou *compõe peça* [*fait pièce*] com outra coisa para constituir uma máquina. A outra coisa pode ser uma ferramenta, ou mesmo um animal, ou outros homens. Não é, contudo, por metáfora que se fala de máquina: o homem *compõe máquina* [*fait machine*] desde que esse caráter seja comunicado por recorrência ao conjunto do qual ele faz parte em condições bem determinadas. O conjunto homem-cavalo-arco forma uma máquina guerreira nômade nas condições da estepe. Os homens formam uma máquina de trabalho nas condições burocráticas dos grandes impérios”. (DELEUZE; GUATTARI, 1972, p. 464).

si é indissociável de todo o conjunto contíguo, de todos os outros traços da máquina de guerra nômade.

É nessa perspectiva que deve ser compreendida a interrogação dos autores sobre como os nômades obtinham suas armas. O armamento da máquina de guerra nômade exigia uma certa relação dessas sociedades com a fabricação metalúrgica artesanal. Segundo Deleuze e Guattari, essa metalurgia foi constantemente considerada pelas ciências humanas como um elemento de produção dos grandes impérios, o que os autores contestam. A metalurgia artesanal seria, na verdade, uma “ciência menor” autônoma, não identificada ao aparelho estatal e nem exatamente ao nomadismo, embora, segundo a proposição dos autores, ela “concorra necessariamente” para este: a metalurgia operava a determinação de linhagens tecnológicas – isto é, a qualificação dos elementos técnicos segundo o agenciamento – ao relacionar-se ora às sociedades nômades e ora aos impérios. No primeiro caso, compunha então o processo criativo e inovador da máquina de guerra nômade, e no segundo caso acabava então por submergir nos processos de controle e captura do aparelho de Estado.

De todo modo, a metalurgia deve ser primeiramente compreendida como a atividade autônoma dos artesãos do metal⁷. Considerada em si mesma, portanto, a metalurgia artesanal não é nem exatamente nômade e nem sedentária, mas *itinerante*; não se vincula a um espaço liso ou estriado de superfície, mas ao *subsolo*, isto é, à prospecção e extração mineral, à abertura de minas (o que leva os autores a falar em “espaço esburacado”). Nos termos de Deleuze e Guattari (1980, p. 517):

⁷ Nesse sentido também deve-se lembrar que o nascimento da metalurgia permitiu ampliar as possibilidades do armamento, que até então era produzido com ossos e pedras (KEEGAN, 2006).

É esse metalúrgico híbrido, fabricante de armas e ferramentas, que se comunica ao mesmo tempo com os sedentários e os nômades. O espaço esburacado comunica-se por si mesmo com o espaço liso e o espaço estriado. Com efeito, o *phylum* maquinico ou a linha metálica passam por todos os agenciamentos; nada é mais desterritorializado do que a matéria-movimento. Porém, essa comunicação de modo algum se produz da mesma maneira, e as duas comunicações não são simétricas.

Mas de que se trata, mais precisamente, esse “*phylum* maquinico”, “linha metálica” ou “matéria-movimento” com que opera a metalurgia? Nesse ponto, Deleuze e Guattari trazem à tona as concepções de uma interpretação vitalista, ou melhor, as concepções de um vitalismo tecnológico que encontra precedentes em Bergson e especialmente em Simondon. Se trata de colocar em questão a relação da evolução tecnológica com a própria evolução humana e com os processos vitais de maneira mais geral, sem contudo postular essa evolução como um progresso. O vitalismo trata a evolução como processo não-linear e não-hierárquico, isto é, como processo de *diferenciação da matéria*. O problema é, portanto, o de compreender de que maneira a tecnologia está implicada num processo “evolutivo” desse tipo, ou melhor, num processo de diferenciação. Sob esta perspectiva, a própria noção de matéria deve ser revista – não se trata mais da divisão rígida entre o orgânico e inorgânico, mas da concepção de uma matéria diferenciável, de uma *vida inorgânica* ou de uma *vitalidade da materialidade* (HIGAKI, 2019). Essa perspectiva coloca em xeque a ideia de que a tecnologia seria uma extensão da espécie humana e de sua inteligência, ou de que onde a tecnologia começa a evolução orgânica “para” ou deixa de estar em questão. A noção de *phylum* maquinico elide, portanto, as partilhas ontológicas entre orgânico e inorgânico e entre ser humano e natureza.

A metalurgia artesanal itinerante é a “ciência menor” que consiste, portanto, em seguir o *phylum* maquinico ou

fluxo de matéria: ciência menor porque não busca encontrar leis gerais e produzir teoremas, mas sim desenvolver a observação e manipulação das variações finas do metal – maleabilidade, densidade, cores etc. De maneira muito similar à que os nômades seguem as hecceidades do deserto e da estepe, o metalúrgico segue as hecceidades do metal. Ocorre que se pode considerar os metais sob o ponto de vista dos *fluxos*, isto é, como conjunto de matéria metálica ideal. A respeito da noção de uma “matéria ideal” ou Ideia material em Deleuze e Guattari, Lapoujade (2015, p. 111) oferece uma interpretação precisa:

Há uma realidade física, quantitativa da Ideia, embora ela não seja extensiva. Permanece envolta em si mesma, puramente intensiva. A matéria [intensiva] não existe, e no entanto é real, tem uma realidade física; é um grau ou uma parte de potência (como em Espinosa); ou ainda, é uma energia potencial (como em Simondon), embora ainda não exista sob esta ou aquela relação característica determinada; ainda não tem forma individual, embora seja intrinsecamente distinta enquanto grau de potência. Por isso, ela só pode ser pensada. E compreende-se que a maneira pela qual deve ser pensada não pode de modo algum ser decalcada da existência de um corpo ou de uma existência empírica, seja ela qual for, pois nesse plano ainda não se encontra nenhum corpo organizado.

Um fluxo é uma linha de matéria ideal, intensiva, enquanto os corpos individuados são já cortes de fluxo, efetuações empíricas dessa matéria ideal. A metalurgia opera, portanto, sobre um fluxo de matéria desse tipo, a linha metálica, a partir da qual os elementos técnicos, como corpos individuados, são produzidos. Aparecem ainda diferenciações internas do fluxo metálico em determinadas “famílias” de elementos técnicos que guardam entre si traços de expressão comuns, mas de toda maneira pode-se conceber o conjunto para além dessas efetuações determinadas. Segundo Deleuze e Guattari:

É possível falar de *phylum* maquínico, ou de uma linhagem tecnológica, a cada vez que se depara com um conjunto de singularidades prolongáveis por operações, que convergem e as fazem convergir para um ou vários traços de expressão assinaláveis. Se as singularidades ou operações divergem, em materiais diferentes ou no mesmo, é preciso distinguir dois *phylums* diferentes: por exemplo, justamente para a espada de ferro, proveniente do punhal, e o sabre de aço, proveniente da faca. Cada *phylum* tem suas singularidades e operações, suas qualidades e traços, que determinam a relação do desejo com o elemento técnico (os afectos ‘do’ sabre não são os mesmos que os da espada). Mas sempre é possível instalar-se no nível das singularidades prolongáveis de um *phylum* a outro, e reunir ambos. No limite, não há senão uma única e mesma linhagem filogenética, um único e mesmo *phylum* maquínico, idealmente contínuo: o fluxo de matéria-movimento, fluxo de matéria em variação contínua, portador de singularidades e traços de expressão. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 505-506).

Mas a metalurgia não recorta a linha metálica sem de imediato reportá-la a um agenciamento. Ou antes, é o agenciamento que qualifica a relação da metalurgia com os elementos técnicos ao selecionar o *phylum* maquínico por diferenciação. Deve-se sempre manter em vista que os agenciamentos têm primazia sobre as máquinas técnicas e as linhas tecnológicas. Ao mesmo tempo, contudo, o *phylum* não deixa de constituir um único fluxo de matéria ideal, considerado como conjunto. Os agenciamentos *extraem* ou recortam determinados traços do fluxo, enquanto o fluxo de matéria em si continua a percorrer todas as diferenciações e aparecer em todas as variações dos elementos e máquinas técnicas.

Aqui, devemos nos remeter à maneira como Deleuze e Guattari pensam a diferenciação e a relação entre a técnica e a tecnologia. Para os autores a máquina técnica permanece abstrata e não qualificada o suficiente enquanto não for reportada a um agenciamento maquínico mais geral do qual ela mesma é elemento. A “*máquina técnica*” é definida como

articulação ou conjunto articulado de elementos técnicos parciais – ela pode ser entendida então em proximidade ao conceito de *objeto técnico* no sentido de Simondon (1989). Tomado em si mesmo, o elemento técnico permanece relativamente indeterminado, seu sentido não é posto de imediato. É o agenciamento que o determinará, colocando-o em relação a uma linhagem tecnológica propriamente dita, isto é, a uma extração de fluxo do *phylum* maquinício que guarda traços de expressão comuns.

Os autores usam a mesma expressão, *phylum* maquinício, para falar tanto dessas extrações de linhas diferenciadas no interior do fluxo quanto para falar do próprio fluxo em si mesmo, o que pode parecer ambíguo. Isso ocorre porque os autores buscam descrever as criações técnicas sob a mesma lógica das diferenciações evolutivas biológicas, de tal maneira que a grande linha que corresponde ao *phylum* maquinício vai se bifurcando em diversas outras linhas, novos “*phylums*”⁸. De todo modo, o texto dos autores permite falar em *linhagem tecnológica* exclusivamente para se tratar dessas extrações de fluxo ou linhas diferenciadas, e em *phylum maquinício* exclusivamente para falar do fluxo de matéria-movimento como um conjunto ideal. O *elemento técnico*, por sua vez, é uma unidade técnica mínima, corpo técnico individuado ou objeto parcial que compõe as “máquinas técnicas”.

O *phylum* maquinício é, enfim, essa materialidade, esse fluxo de matéria que funciona como substância de todos os elementos técnicos e de todas as linhagens tecnológicas. Se a metalurgia ganha destaque como ciência menor que consiste em seguir as variações do *phylum* maquinício é porque o fluxo *metálico* é o que melhor demonstra o funcionamento de uma

⁸ Da mesma maneira como a árvore filogenética da vida se diferencia em diversos domínios, filos, famílias, espécies etc., cada um compondo uma nova “linha vital”.

matéria-movimento, um fluxo de matéria. Um elemento técnico certamente pode ser composto a partir de diversos tipos de materiais, mas é no metal, com suas características próprias de material que pode ser fundido e moldado, que se apresentam mais nitidamente as variações de uma matéria-movimento. Derrete-se o objeto metálico para torná-lo matéria amorfa novamente, trabalhar-se o metal amorfo para torná-lo um novo objeto; tem-se ainda a circulação da formlingote, que permite tantas outras operações de transformação, talhe e composição de formas individuadas. Materiais como plástico, madeira ou rocha não permitem a mesma passagem reversível da matéria amorfa ao objeto individuado. Nas palavras de Deleuze e Guattari:

Em suma, o que o metal e a metalurgia trazem à luz é uma vida própria da matéria, um estado vital da matéria enquanto tal, um vitalismo material que, sem dúvida, existe por toda parte, mas comumente escondido ou recoberto, tornado irreconhecível [...]. A metalurgia é a consciência ou o pensamento da matéria-fluxo, e o metal é o correlato dessa consciência. [...] O *phylum* maquínico é metalúrgico, ou, ao menos, tem uma cabeça metálica, seu dispositivo de rastreamento, itinerante. (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 512).

Nesse sentido, evidentemente o fluxo metálico pode diferenciar-se em outras linhagens que não a do armamento – a metalurgia produz ainda a moeda, o ornamento, a ferramenta de trabalho, o instrumento musical, tantos outros ramos materiais. A metalurgia opera a criação de elementos técnicos sempre qualificando-os em relação a um agenciamento, isto é, introduzindo linhagens tecnológicas de acordo com as exigências do processo maquínico a que reporta. É por isso que ela pode entreter tanto uma relação de continuidade tanto com a máquina de guerra nômade quanto com o aparelho de Estado.

Desta forma, podemos evocar ainda a questão da distinção entre armas e ferramentas: se trata de elementos técnicos cujas diferenças não são claramente determinadas a não ser quando reportados aos agenciamentos que os qualificam, seja a ação livre inerente à máquina de guerra ou o modelo de trabalho inerente ao aparelho de Estado⁹. A partir disso podemos ainda antecipar o problema de uma transformação das determinações de sentido do armamento de acordo com o devir ou desnaturação da própria máquina de guerra (suas relações com o Estado, com o capitalismo...). Quanto a isto, se poderia encontrar na própria filosofia de Deleuze e Guattari a indicação das limitações de uma concepção de tipo vitalista no que diz respeito a uma análise das armas e do armamento enquanto conjunto de linhagens tecnológicas. Segundo os autores, o aparelho de Estado é capaz de operar a captura do *phylum*, o controle da metalurgia, a assimilação da máquina de guerra. A partir de um ponto de inflexão como esse, há uma mudança radical, um corte.

Estado, Capital e a Emergência da Indústria Armamentista

Dizíamos que a máquina de guerra é um conceito transcendental que pode aparecer na efetividade de diversas maneiras. A mais importante é a efetuação no espaço nômade, enquanto máquina de guerra nômade. Subordinada ao Estado, contudo, a máquina de guerra não mantém mais as características que permitiriam qualificá-la desta forma. Deve-se chamar de *instituição militar*, e não mais de máquina de

⁹ “O que efetua um modelo de ação livre não são, portanto, as armas em si mesmas no seu ser físico, mas o agenciamento ‘máquina de guerra’ como causa formal das armas. Por outro lado, o que efetua o modelo de trabalho não são as ferramentas, mas o agenciamento ‘máquina de trabalho’ como causa formal das ferramentas.” (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 495).

guerra, o conjunto disciplinar subordinado ao aparelho Estado voltado para a guerra. A instituição militar está sujeita a uma legislação, a uma burocracia e a uma justiça militar, e constitui-se internamente por uma hierarquia, uma ordem e uma disciplina que são inteiramente estranhas à máquina de guerra nômade.

Deleuze e Guattari afirmam, em consonância com a historiografia, que o crepúsculo das grandes sociedades nômades históricas começa com a invenção da pólvora, do canhão e das armas de fogo em geral, ao final da Idade Média e começo da Modernidade. Segundo os autores,

Admite-se que os nômades perderam seu papel inovador com o surgimento das armas de fogo, sobretudo o canhão [...]. Mas não necessariamente porque não souberam utilizá-los: [...] Se o canhão marca um limite dos nômades, é antes porque implica um investimento econômico que só um aparelho de Estado pode fazer (mesmo as cidades comerciais não serão suficientes). (DELEUZE; GUATTARI, 1980, p. 503).

De fato, como também aponta Keegan (2006), a superioridade guerreira dos nômades estava na velocidade absoluta proporcionada pela conjunção entre montaria e uso do arco composto (que permitia golpear à distância e em movimento). Contudo, as armas de fogo anulavam por inteiro essa vantagem, o que os obrigaria a reformular inteiramente seu modo habitual de incursão e até mesmo de vida a fim de integrar as novas armas. Ao contrário do que ocorre nas sociedades estatais em que os exércitos são conjuntos destacados do resto da sociedade e destinados à guerra como uma “especialidade”, nas sociedades nômades não havia separação entre as atividades guerreiras e as demais atividades da vida social (inclusive a produção econômica) – a vida nômade dos hunos, mongóis, citas etc. *era uma vida*

*guerreira*¹⁰. Uma mudança significativa do modo de vida nômade implicaria o abandono das características sociopolíticas que, justamente, os faziam grandes sociedades guerreiras sem Estado.

Deleuze e Guattari apontam que as armas de fogo marcam o limite da inventividade nômade, isto é, que o nomadismo só pode ser associado à gênese das linhagens tecnológicas das armas brancas. Afirmam também que o aparelho de Estado é capaz de capturar extrações do *phylum* maquínico, dirigir a metalurgia à produção de ferramentas de trabalho e, a partir de certo ponto histórico, à produção de armas de fogo como o canhão. Contudo, os autores pouco elaboram essa passagem e dão apenas algumas indicações sobre as consequências dessa conjunção Estado-armamento.

Na hipótese dos autores, o Estado não tem originariamente uma máquina de guerra, mas obtém para si uma instituição militar operando por captura. Isto significa

¹⁰ “Não se tratava de um meio de progresso material ou social; na verdade, era exatamente o contrário, um processo pelo qual obtinham a riqueza para sustentar um modo de vida imutável, para permanecer exatamente como eram desde que seus ancestrais atiraram uma flecha de cima de uma sela pela primeira vez” (KEEGAN, 2006, p. 251). Ao analisar o declínio dos povos montados, Keegan repete essa crítica segundo a qual haveria um imobilismo total nas estruturas sociais nômades. Contudo, Keegan parece querer dizer com isso que os nômades eram incapazes de fundar Estados – ou, nas palavras do autor, de “traduzir a conquista inicial em poder permanente” (KEEGAN, 2006, p. 274). Deleuze e Guattari certamente reconhecem que a forma-Estado foi vitoriosa, mas não consideram de maneira alguma que isso seja critério de crítica da vida nômade. Pelo contrário, a partir do pensamento dos autores poderíamos nos contrapor à interpretação de Keegan: o modo de vida de cada sociedade deve ser tomado em si mesmo e compreendido no seu funcionamento interno (seu processo maquínico) sem que seja colocada uma norma exterior de progresso (como foi e ainda é feito frequentemente ao se tomar a forma-Estado como fim e modelo universal). Mais ainda, os nômades foram capazes de deixar um legado que sobreviveu ao desaparecimento dessas sociedades: a Ideia de uma máquina de guerra.

que esta instituição é já um *produto* da violência de Estado e não seu fundamento – fundamento que é antes caracterizado por uma violência policial-carcerária indiscernível da fundação do Direito (uma guerra que funda um espaço jurídico não tem intersecção alguma com o funcionamento de uma máquina de guerra). Com esse conjunto, a máquina de guerra é apropriada e ao mesmo tempo neutralizada pelo Estado, desnaturada, descaracterizada. Ao contrário da máquina de guerra, a instituição militar tem a guerra em si mesma como objeto primário, enquanto ao mesmo tempo subordina-a a fins políticos, fato que Clausewitz sintetizou teoricamente na clássica fórmula segundo a qual a guerra seria a continuação da política por outros meios. Isso se aplica tão somente à maneira como o aparelho de Estado instrumentaliza a guerra, mas está em contraste marcante com o *ethos* guerreiro da máquina de guerra nômade.

Ainda a partir dessas considerações, poderíamos elaborar a ideia de que com a invenção das armas de fogo o aparelho de Estado passa também a obter para si uma determinada linhagem tecnológica que complementarizará seus instrumentos de violência próprios. Nesse caso, se trata necessariamente de um fator associado ao nascimento do Estado-nação, forma moderna do aparelho de Estado e, assim, da fase de acumulação originária do capital. A gênese da instituição militar moderna e do caráter instrumental da guerra em relação aos interesses políticos do Estado foram elementos fundamentais e indissociáveis do desenvolvimento do capitalismo. Ao contrário do que supuseram alguns filósofos como Kant¹¹, que acreditava que o mercado mundial

¹¹ “É o espírito comercial que não pode subsistir juntamente com a guerra e que mais cedo ou mais tarde se apodera de cada povo. Porque então entre as potências (meios) subordinadas à potência do Estado, a potência do dinheiro sendo bem possível a de maior confiança, os Estados veem-se assim (certamente não por móveis da moralidade) forçados a

seria incompatível com a guerra, o que se viu historicamente foi a realização do capitalismo como sistema de produção e ao mesmo tempo de *destruição*. A guerra abre novos mercados, garante obtenção de matérias-primas, possibilita a absorção da mais-valia.

As linhagens tecnológicas do armamento passam, então, a fazer parte desse desenvolvimento do capital como sistema de produção-destruição: não mais o produto de uma metalurgia artesanal, mas sim de uma produção industrial (na qual se pode identificar facilmente um extrativismo mineral e uma metalurgia predatórios, tornados empreendimentos do capital). Não apenas um conjunto de máquinas técnicas como traços de expressão do *phylum* maquinico, mas máquina técnica como *mercadoria* ou “*material armamento*”, para usar a expressão de Engels¹². Ela perde toda a potência que a perpassava em sua conexão ao processo da máquina de guerra nômade e se torna uma pura instância de *anti-produção* no seio da produção capitalista, integrante do “complexo político-militar-econômico” (DELEUZE; GUATTARI, 1972) cuja função primordial é efetuar a absorção da mais-valia como forma de escoamento do excesso produtivo. O processo de diferenciação de linhagens do armamento se subordina, desta maneira, ao movimento de acumulação do capital e à eventualidade das guerras da qual ele necessariamente depende¹³. Assim, tem-se ao lado das guerras totais a

promover a nobre paz e, seja onde for que no mundo a guerra ameace eclodir, a afastá-la por mediações” (KANT, 2008, p. 54).

¹² Sobre a análise engelsiana das guerras do capital e da instituição militar, cf. Anfra (2013).

¹³ Uma análise complementar e compatível com a de Deleuze e Guattari pode ser encontrada em Mamparey e Serfati (2005), que relatam de que maneira as peculiaridades do “sistema militar-industrial” (SMI) permite a estabilização de uma economia capitalista (tomando como base a dominância econômica dos EUA na era da mundialização), e detalham ainda o processo de financeirização do próprio SMI desde os anos 1990:

consolidação de uma indústria armamentista que, mais tarde, passará a compor a produção e circulação da violência no âmbito da própria “paz”, ou melhor, no âmbito de uma política de (in)segurança na qual a paz e a guerra já não se distinguem mais.

Considerações Finais

A filosofia da técnica e da tecnologia em Deleuze e Guattari segue uma abordagem proveniente das concepções vitalistas de Bergson e Simondon (especialmente deste último). Não haveria incompatibilidade entre a técnica e vida, mas, ao contrário, convergência ontológica: há uma vitalidade da matéria que se diferencia, matéria intensiva que elide a dicotomia entre o orgânico e o inorgânico. Tem-se a atípica, porém produtiva proposta de compreender inovação técnica na mesma lógica em que pensamentos a criação diferencial da própria vida.

Contudo, essa descrição não pode ser bem compreendida senão na sua indissociabilidade e dependência em relação ao conceito de *agenciamento/processo maquínico*. A máquina de guerra é o agenciamento ou processo maquínico das sociedades nômades, considerando-se especialmente os povos nômades guerreiros que dominaram as estepes eurasiáticas da antiguidade até fins da Idade Média. O processo maquínico das sociedades estatais ou do aparelho de

“[...] os mercados financeiros estão inscrevendo em seu horizonte a inevitabilidade de novas guerras e operações militares, forjando de qualquer maneira um compromisso ‘guerra sem limites’. Esse compromisso não está fundado sobre um mimetismo auto-referenciado, mas sobre a esperança de que a supremacia militar pode manter, por tanto tempo quanto possível, a economia norte-americana ao abrigo das consequências produzidas por um modelo de produção e consumo ‘insustentáveis’ para uma grande parte do planeta.” (p. 225).

Estado é a captura, a interiorização e a determinação de uma forma de interioridade, com seu regime de violência policial-carcerário.

O *sentido da técnica*, isto é, a *qualificação dos objetos técnicos* depende do agenciamento e não será o mesmo em um tipo de sociedade ou outro. Idealmente, pode-se conceber todo o conjunto do fluxo de matéria ou fluxo metálico e suas transformações histórico-maquínicas. Já o sentido do elemento técnico formado não aparece senão quando este é reportado ao agenciamento, que conecta as dimensões econômicas, sociais, políticas e as próprias condições técnicas. Desta forma, não há contradição ou inconsistência alguma entre a descrição ontológica e crítica ético-política dos objetos técnicos e das linhagens tecnológicas. Ao contrário, o aparato conceitual da filosofia dos autores oferece uma saída importante para problemas como o do determinismo tecnológico ou o da despolitização da (filosofia da) técnica, e ainda permite uma contribuição à crítica da economia política do armamento ou da indústria armamentista.

Mesmo assim, nos parece que os autores exploram muito pouco a passagem na qual esgota-se a linhagem tecnológica das armas brancas nômades e aparece a ramificação tecnológica das armas de fogo. Se trataria de pensar a mudança qualitativa de uma determinada linhagem tecnológica de acordo com o limite e o limiar de um agenciamento. Da mesma maneira, seria possível pensar a retroação de determinadas inovações técnicas sobre os próprios processos políticos e econômicos de uma sociedade, por exemplo, o impacto da invenção das armas nucleares para as relações de poder a nível mundial. Mais profundamente, esse problema acaba por implicar a técnica na relação entre a violência e o poder. Desta forma, concluímos, embora o pensamento dos autores ofereça de modo geral bases sólidas e hipóteses interessantes para reflexões a respeito dos objetos

técnicos e do campo da tecnologia, abrem-se diversas outras questões que permanecem a elaborar, tarefa para a qual talvez seja necessário combinar as propostas de Deleuze e Guattari às de outros autores que tenham se debruçado sobre a filosofia da técnica, em especial sobre o problema da relação entre guerra e tecnologia.

Referências

ANFRA, Douglas R. *Friedrich Engels: guerra e política - uma investigação sobre a análise marxista da guerra e das organizações militares*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

CRAIA, Eladio. Gilles Deleuze e a questão da técnica. *Dois Pontos*, v. 8, n. 2, 2011.

CRAIA, Eladio. A sentença de Deleuze: "A vingança do silício sobre o carbono"; ou uma ontologia do corpo e suas composições. *Revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência*, v. 14, n. 2, 2021.

CRAIA, Eladio. A técnica como fenômeno ontológico e político: uma articulação entre Heidegger, Feenberg e Deleuze. *Revista Aurora*, v. 27, n. 40, 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe : capitalisme et schizophrénie I*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1972.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie II*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.

FERREIRA, Alexandre O. Técnica, liberdade e vontade em Heidegger e Cassirer. *Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia*, v. 9, n. 2, 2020.

GOFFART, Walter. *Barbarian tides: the migration age and the later Roman Empire*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2006.

GUCHET, Xavier. Toward an object-oriented philosophy of technology. In: LOEVE, Sacha; GUCHET, Xavier; VINCENT, Bernadette B. (eds.). *French philosophy of technology: classical readings and contemporary approaches*. Cham: Springer International Publishing, 2018.

HIGAKI, Tatsuya. De la métallurgie au cyborg: le problème de la technologie chez Deleuze et Guattari. In: QUERRIEN, Anne; SAUVAGNARGUES, Anne; VILLANI, Arnaud. *Agencer les multiplicités avec Deleuze*. Paris: Hermann Éditeurs, 2019.

KANT, Immanuel. *À paz perpétua*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2008.

KEEGAN, John. *Uma história da guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, os movimentos aberrantes*. São Paulo: n-1 Edições, 2015.

MAMPAREY, Luc; SERFATI, Claude. Os grupos armamentistas e os mercados financeiros: rumo ao compromisso “guerra sem limites”?. In: CHESNAIS, François (org.). *A finança mundializada*. São Paulo: Boitempo, 2005.

SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Éditions Aubier, 1989.

TEIXEIRA, Yasmin O. A. Diferença e Distribuição Nômada na Filosofia Política de Deleuze e Guattari. *Kriterion*, v. 64, n. 155, 2023.

TEIXEIRA, Yasmin O. A. *O problema do fundamento e a aurora da diferença na filosofia de Gilles Deleuze*. Dissertação de Mestrado. Guarulhos, SP: Universidade Federal de São Paulo, Escolha de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2018.

(Submissão: 14/07/23. Aceite: 01/09/23)

Por outra forma de reconhecimento: as críticas de Rancière e Safatle a Honneth

For another form of recognition: Rancière's and Safatle's critiques of Honneth

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID33187

Polyana Tidre

Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS)
polyanatidre@gmail.com

Resumo: Esta contribuição tem por intuito apresentar duas críticas feitas à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Primeiramente, será exposta a crítica feita por Jacques Rancière em *Recognition or disagreement* às concepções de “reconhecimento” e “luta por reconhecimento” honnethianas. Mostrar-se-á em que medida, para Rancière, tais concepções, podendo ser entendidas como “identitaristas” e pressupondo uma noção de relações sociais marcadas por reciprocidade ou simetria, fracassariam na reivindicação por “uma forma mais larga de universalismo”. Em seguida, será apresentada a crítica de Safatle à concepção de reconhecimento honnethiana, sobretudo a partir da argumentação desenvolvida em *Grande Hotel Abismo*. Buscar-se-á mostrar como Safatle, contrapondo-se a Honneth, propõe um retorno a Hegel para defender uma concepção de reconhecimento na qual o “outro” não

deve ser entendido meramente como uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio, mas como “uma alteridade mais profunda” – o que implicaria no entendimento da confrontação com o elemento do indeterminado ou do negativo como uma experiência fundamental no processo de formação da identidade.

Palavras-chave: Reconhecimento; Honneth; Crítica; Safatle; Rancière.

Abstract: The purpose of this contribution is to present two critiques of Axel Honneth's theory of recognition. First, the critique made by Jacques Rancière in *Recognition or Disagreement* of Honnethian conceptions of "recognition" and "struggle for recognition" will be presented. It will be shown to what extent, for Rancière, such conceptions, which can be understood as "identitarian" and presuppose a notion of social relations marked by reciprocity or symmetry, would fail in the claim for "a broader form of universalism." Next, Safatle's critique of the Honnethian conception of recognition will be presented, especially based on the argumentation developed in *Grande Hotel Abismo*. We will try to show how Safatle, in opposition to Honneth, proposes a return to Hegel in order to defend a conception of recognition in which the "other" should not be understood merely as another consciousness-of-self endowed with its own system of interests, but as "a deeper otherness" - which would imply understanding the confrontation with the element of the indeterminate or the negative as a fundamental experience in the process of identity formation.

Keywords: Recognition; Honneth; Critique; Safatle; Rancière.

»Du redest ja lauter Unsinn ...«

»Je, Herr Kunsel«, sagte Corl Smolt ein bißchen eingeschüchtert;
 »dat is nu allens so as dat is. Öäwer Revolutschon mütt sien, dat is tau
 gewiß. Revolutschon is öwerall, in Berlin und in Paris ...«

»Smolt, wat wull Ji nu eentlich! Nu seggen Sei dat mal!«

»Je, Herr Kunsel, ick seg man bloß: wi wull nu 'ne Republike, seg ick man bloß ...«

»Öwer du Döskopp ... Ji heww ja schon een!«

»Je, Herr Kunsel, denn wull wi noch een.«

— Você só diz asneiras.

— Olhe, seu cônsul — disse Carl Smolt, um pouco intimidado —, todas essas coisas são assim como são. Mas a revolução deve ser, não há dúvida. Em toda parte estão fazendo revolução, em Berlim e em Paris...

— Smolt, que querem vocês? Explique-me!

— Olhe, seu cônsul, eu só posso lhe dizer: a gente quer agora é uma república, e mais nada...

— Mas, grande bobalhão!... Vocês já têm uma república!

— Então, seu cônsul... então queremos mais uma.

Thomas Mann, Buddenbrooks

Introdução

Esta contribuição tem por intuito apresentar duas críticas feitas à teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Abordar-se-á, primeiramente, a crítica elaborada por Jacques Rancière em *Recognition or disagreement*, coletânea publicada em 2016 e constituída por uma série de ensaios nos quais Honneth e Rancière dialogam e refletem sobre as diferenças em suas concepções filosóficas. Em seguida, será exposta a crítica apresentada por Safatle em

Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento, cuja primeira edição foi lançada em 2012.

Rancière critica as concepções de “reconhecimento” e “luta por reconhecimento” honnethianas enquanto portadoras de dois pressupostos: as relações de reconhecimento em Honneth se fundamentariam tanto em uma noção de reconhecimento entendida como identificação de entidades preexistentes – o que indicaria uma concepção “identitarista” ou de “identidade substantiva” do sujeito – quanto na ideia de uma resposta a uma demanda feita por indivíduos exigindo que os tratemos como pessoas iguais. Ambos os pressupostos partiriam de uma concepção de relações sociais cujo fim seria marcado por noções como reciprocidade ou simetria, ou pela tríade “estima, respeito e solidariedade”.

Rancière mostra de que modo, tendo por fundamento esses pressupostos, a noção honnethiana de “luta por reconhecimento” se distanciaria do conceito de *mésentente*, através do qual ele enfatiza os aspectos de assimetria e distorção presentes nas relações intersubjetivas. Para o autor, a consideração de tal distorção seria a única a possibilitar a busca por “uma forma mais larga de universalismo”, “um universalismo mais exigente”, que “não se limita às regras do jogo” e que “faz o universal existente confrontar e superar suas limitações” (RANCIÈRE, 2016, p. 84).

Safatle, por sua vez, propõe um retorno à teoria do reconhecimento hegeliana, a fim de mostrar em que aspecto Hegel, longe de negligenciar o indivíduo em prol do universal, tem por intento muito mais “fornecer um conceito renovado de individualidade em relação ao qual ainda não fomos capazes de nos medir”. É nesse sentido que Safatle interpreta o conceito de individualidade ou consciência-de-si hegeliano como “o *locus* de uma experiência fundamental de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito com o outro” (SAFATLE, 2020, p. 23).

Assim, ao invés de considerar a indeterminação, em clara alusão a Honneth, como fonte de sofrimento, Safatle mostra como a formação da “consciência-de-si” tem por condição uma relação com o “outro” que não é vista apenas como anterior e constitutiva da subjetividade. Para Safatle, o “outro” remeteria não a uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio – como ele parece entender o “outro” honnethiano –, mas a “uma alteridade mais profunda”, a “um para além que me coloca em confrontação com algo [...] indeterminado” (SAFATLE, 2020, p. 23-24). Para Safatle, o processo de formação da individualidade ou da consciência-de-si hegeliana requereria uma confrontação com experiências de negatividade e de “desenraizamento”, “confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo” (SAFATLE, 2020, p. 25). Por conseguinte, juntamente com o reconhecimento da importância que o elemento da indeterminação possui em Hegel, impor-se-ia a necessidade de se alcançar uma nova compreensão de noções como “identidade”, “direitos” ou “sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54).

Nas críticas feitas a Honneth por Rancière e Safatle há, porém, uma diferença fundamental: enquanto Rancière entende que a concepção de reconhecimento de Honneth seria derivada do próprio Hegel – especialmente de sua concepção de direito abstrato e de pessoa compreendida como entidade autônoma –, Safatle se servirá da própria *Fenomenologia do Espírito*, além da *Filosofia do Direito*, para apontar possíveis déficits nas concepções de Honneth, mostrando, assim, o quão distante este último estaria de Hegel.

A abordagem das críticas de Rancière e Safatle é de grande relevância, visto que permite explorar dois aspectos do pensamento de Honneth passíveis de crítica, os quais nos interessam especialmente. Primeiramente, por meio das críticas de Rancière e Safatle, é evidenciada a convicção de

Honneth acerca da possibilidade do sucesso de relações que, através das lutas, almejaríamos a promoção, entre outros aspectos, de reciprocidade, simetria e solidariedade – convicção particularmente explícita na oposição de Honneth à noção marxiana de luta de classes entendida como um embate de interesses irreconciliáveis. Assim, as críticas de Rancière e sua noção de *mésentente* contribuem, para além da própria intenção do autor, com o nosso intuito de endossar a tese marxiana acerca da existência de interesses incompatíveis, impossíveis de serem reciprocamente satisfeitos no interior da economia de mercado capitalista – e cuja dinâmica seria justamente a fonte dessa oposição de interesses.

Um segundo aspecto consiste no fato de que, pelas críticas de Rancière e Safatle, podemos aprofundar a questão da defesa obstinada de Honneth dos parâmetros – princípios, direitos e instituições – postos pela Modernidade. No ensaio “Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society”, que compõe a parte introdutória de *Recognition or Disagreement*, Jean-Philippe Deranty mostra como, apesar das diferenças marcadas em *Luta por reconhecimento* e *O direito da liberdade*, haveria nessas obras um aspecto de continuidade implicando precisamente na consideração dos valores modernos como parâmetro normativo a ser defendido:

As três esferas do reconhecimento, tal como são apresentadas em *Luta por reconhecimento*, surgem da emergência histórica de novas esferas normativas, resultantes do desaparecimento de uma forma obsoleta de fundamentar o status em distinções sustentadas metafisicamente. Liberdade, igualdade, fraternidade, na reconstrução de Honneth, são novas normas, sem equivalente no passado. [...] No novo modelo apresentado em *O direito da liberdade*, as esferas de reconhecimento têm agora lugar numa reconstrução normativa mais complexa, mas a modernidade continua a representar um limiar normativo abaixo do qual a teoria crítica não deve de ir. A teoria crítica é a teoria crítica da sociedade moderna e, para realizar seu trabalho crítico, ela só

precisa se apoiar em normas modernas, normas que supostamente aparecem pela primeira vez com a sociedade moderna. (DERANTY, 2016, p. 78).

Para Deranty, como também pontuaremos no interior do presente trabalho, o apreço de Honneth pelo paradigma moderno revela como este acabaria por abraçar aquilo que ele próprio critica em Hegel, a saber, uma narrativa teleológica segundo a qual a Modernidade e suas instituições tornariam possível uma realização efetiva da liberdade (DERANTY, 2016, p. 79).

Com o desenvolvimento da exposição, será discutido em que medida – caso o conceito de reconhecimento defendido por Honneth denote efetivamente uma luta cujos limites são impostos antecipadamente pelos valores, direitos e instituições modernos – a concepção honnethiana se mostraria ineficaz como parâmetro na busca por uma emancipação efetiva. A partir de então, a luta por *outra forma* de reconhecimento, tal como Rancière e Safatle, por diferentes perspectivas, defendem, mostrar-se-ia como imprescindível.

1 Luta por reconhecimento ou *mésentente*: a crítica de Rancière

Opondo-se a Honneth, que defende a necessidade de um pressuposto moral ou ético das relações intersubjetivas – cujo êxito seria garantido pela possibilidade de “solidariedade”, “estima”, “acordo mútuo” ou “prontidão no entretenimento de relações comunicativas” –, Rancière coloca no centro de sua concepção a noção de *mésentente*. Em sua contribuição para a obra *Recognition or Disagreement* (2016), em cujos ensaios Honneth e Rancière fazem um debate acerca das principais diferenças entre suas concepções filosóficas, este último critica o conteúdo do conceito honnethiano de “reconhecimento”, suspeitando que, em Honneth, o termo seria predicado de

uma ideia de “identidade substantiva”. Essa hipótese encontra respaldo na consideração do “reconhecimento” tanto em um sentido epistemológico – “re-conhecimento” ou “coincidência de uma percepção atual com um conhecimento que já possuímos” –, como em um sentido moral – no fato de “atendermos à demanda de outros indivíduos que exigem que os tratemos como entidades autônomas ou pessoas iguais” (RANCIÈRE, 2016, p. 84). Para Rancière, uma aproximação das concepções de ambos os autores só seria possível caso “reconhecimento” fosse entendido em sua acepção filosófica, a saber: como conceito remetendo à condição por detrás da compreensão como “confirmação” do reconhecimento, o que abriria espaço para a questão do conflito envolvido nessa atividade de identificação. Por conseguinte, Rancière questiona em que medida poder-se-ia confirmar ou rejeitar que o conceito de reconhecimento honnethiano pressuporia os dois primeiros sentidos.

Em que medida a concepção que faz do reconhecimento o objeto de uma luta se afasta dos dois pressupostos que o significado habitual do termo implica, a saber, a identificação de entidades preexistentes e a ideia de uma resposta a uma demanda? Até que ponto se afasta de uma concepção identitária do sujeito e da concepção de relações sociais como mútuas? (RANCIÈRE, 2016, p. 86).

Do mesmo modo, Rancière argumenta que sua noção de *mésentente* não pode ser identificada com a noção de luta por reconhecimento honnethiana. Isso porque, para Rancière, a luta por reconhecimento honnethiana pareceria remeter a um desacordo pressupondo relações entre pessoas já constituídas a respeito de um objeto de discórdia. Para Rancière, a *mésentente* aponta, antes, para uma distorção, “a distorção que está no centro de qualquer diálogo mútuo, no centro da forma de universalidade em que assenta o diálogo” (RANCIÈRE, 2016, p. 84).

1.1 A busca por “um universalismo mais exigente”

Entre os teóricos alemães, Rancière afirma haver reticência de se levar em consideração o aspecto da distorção ao qual ele chama atenção por meio do seu conceito de *mésentente*, reticência que evidenciaria o medo dos alemães de uma relativização do universal. Para Rancière, no entanto, somente a consideração da distorção e da assimetria permeando as relações sociais possibilitaria a busca por “uma forma mais larga de universalismo”:

Levar em conta a distorção e a assimetria conduz a uma forma mais exigente de universalismo – uma forma de universalismo que não se limita à regra do jogo, mas que designa uma luta permanente para ampliar a forma restrita de universalismo que é a regra do jogo, a invenção de procedimentos que façam o universal existente confrontar e suplantar suas limitações. (RANCIÈRE, 2016, p. 84).

Para Rancière, a exigência por um universalismo mais exigente e alargado, que “não se limita às regras do jogo” e que “faz o universal existente confrontar e superar suas limitações”, não pode, no entanto, ser confundida com o que Honneth, a partir de Mead, identificaria como “um processo de ampliação gradual dos conteúdos do reconhecimento jurídico” (LR, p. 144), que, no quadro das relações jurídicas, sociais e políticas modernas,¹ consistiria tanto em uma luta pela extensão do número de direitos que caberiam a cada um – “processo no qual todo membro de uma coletividade ganha

¹ Em *Luta por reconhecimento*, Honneth não considera as relações afetivas, se dando no âmbito familiar, como passíveis de mobilizações coletivas de luta: “[...] o amor, como forma mais elementar do reconhecimento, não contém experiências morais que possam levar por si só a formações de conflitos sociais [...]. Em contrapartida, as formas de reconhecimento do direito e da estima social já representam um quadro moral de conflitos sociais, porque dependem de critérios socialmente generalizados [...]”. (LR, p. 256).

em autonomia pessoal, estendendo os direitos que lhe cabem” –, quanto em uma luta pela ampliação do número de indivíduos e grupos gozando de direitos já existentes, sendo “transmitidos a um círculo cada vez maior de pessoas” (LR, p. 146).

Aqui, poder-se-ia objetar que Honneth, especialmente em relação às lutas coletivas, não reflete unicamente em termos de alargamento de direitos jurídicos. Pela introdução de uma outra esfera como momento essencial no processo de formação do Eu, denominada, em *Luta por reconhecimento*, de “comunidade de valores” e fundamentada nas relações de solidariedade ou estima, o autor enfatiza precisamente a necessidade de se ir além de um reconhecimento estritamente jurídico. A partir da apresentação dessa terceira esfera, Honneth mostra de que modo a busca por estima – pressuposta no processo de formação da identidade – corresponde, ao mesmo tempo, a uma aspiração pelo reconhecimento da “diferença”. Daí a distinção fundamental em relação ao reconhecimento ao qual se aspira na esfera do direito, o qual remeteria ao reconhecimento de propriedades universais. A esfera da “comunidade de valores” procura, para além, promover qualidades, habilidades e capacidades particulares, possibilitando a cada um se afirmar como “personalidade única e insubstituível” (LR, p. 148), desenvolvendo assim sua própria individualidade – ainda que sempre pelo crivo de relações intersubjetivas. É nesse sentido que Honneth afirma que,

[...] diferentemente do reconhecimento jurídico em sua forma moderna, a estima social se aplica às propriedades particulares que caracterizam os seres humanos em suas diferenças pessoais: por isso, enquanto o direito moderno representa um *medium* de reconhecimento que expressa propriedades universais de sujeitos humanos de maneira diferenciadora, aquela segunda forma de reconhecimento requer um *medium* social que deve expressar as diferenças de

propriedades entre sujeitos humanos de maneira universal, isto é, intersubjetivamente vinculante. (LR, p. 199).

Isso mostra que, para Honneth, o valor social atribuído às qualidades ou habilidades pertencentes a cada indivíduo – valor do qual o processo de obtenção do reconhecimento depende – dá-se por critérios definidos socialmente. É nesse sentido que Honneth afirma, a respeito do valor social atribuído a determinadas propriedades da personalidade, que este

[...] se mede pelo grau em que elas [i.e., tais propriedade] parecem estar em condições de contribuir à realização das predeterminações dos objetivos sociais. A autocompreensão cultural de uma sociedade predetermina os critérios pelos quais se orienta a estima social das pessoas, já que suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em que cooperaram na implementação de valores culturalmente definidos. (LR, p. 200).

Apesar de entender que a estima depende, portanto, de critérios definidos socialmente, Honneth não ignora que “o quadro de orientações simbolicamente articulado” que serve para atribuir valor a determinadas propriedades individuais é “sempre aberto e poroso” (LR, p. 199-200).² Contudo, esse destaque à porosidade feito por Honneth em *Luta por reconhecimento* parece contrastar com a defesa empreendida pelo autor, especialmente em *O direito da liberdade*, das instituições modernas – entre elas o mercado³ – como as mais

² Poderíamos destacar aqui ainda: “[...] saber se aqueles valores materiais [...] pressupõem transformações na realidade econômica e social ou se se mantêm compatíveis com as condições de uma sociedade capitalista, isso já não é mais assunto da teoria, mas sim do futuro das lutas sociais”. (LR, p. 280).

³ Sobre as posições ambíguas de Honneth em relação à economia de mercado capitalista e sua proposta de um “mercado social” ou de um

adequadas na promoção da realização daquilo que, na Modernidade, impõe-se como o único valor ético “apto a caracterizar o ordenamento institucional da sociedade de modo efetivamente duradouro: a liberdade no sentido da autonomia do indivíduo” (DL, p. 34). É nessa mesma obra que Honneth caracterizará tentativas de intervenção política que visam a mudanças radicais como um “terrorismo moral”.

Mais precisamente, o surgimento do “terrorismo de motivações morais” se dá quando grupos aspirando mudanças políticas são atingidos pela patologia da liberdade moral. Apesar de Honneth notar que o próprio Hegel daria espaço – através da noção de liberdades subjetivas entendidas como atitudes de distanciamento ou revisão dos valores existentes – para se pensar a possibilidade da transgressão, aqui ele classifica como “patológicas” as tentativas de grupos políticos de contestar de maneira radical valores e práticas vigentes. O exemplo dado por Honneth no texto é o da RAF (*Rote Armee Fraktion*), organização de extrema esquerda atuante nos anos 1970 e conhecida por métodos radicais de militância (DL, p. 218-219).

Porém, o que Honneth coloca em questão não são somente os métodos de ação adotados por grupos políticos como a RAF, mas sobretudo as premissas teóricas a partir das quais esses grupos agiriam. O problema surgiria sobretudo “no momento em que o questionamento do ordenamento dominante paulatinamente resvala para a interrogação de todas as regras de ação existentes”, de modo que se estabeleceria a pretensão de que “se pode assumir um ponto de vista moral no qual os interesses de todos os potenciais afetados pela injustiça devem ser generalizáveis a ponto de toda regulação institucionalmente dada dever se considerar

“socialismo de mercado”, ver TIDRE; HELFER, 2020 e TIDRE; SCHÄFER, 2020.

injustificada” (DL, p. 219). Assim, ante o ativista que se colocaria “no papel fictício de um legislador para um mundo possível de fins puros”, todas as “normas da Constituição do Estado de direito” perderiam qualquer força de validade. Por conseguinte, Honneth faz uma crítica ao que ele considera como um mau uso do universalismo moral, um “universalismo completamente abstrato”, reivindicado e praticado por um “sujeito desvinculado”, “desprovido de referentes” (DL, p. 222), o qual recusar-se-ia a agir levando em consideração os princípios morais já existentes e garantidos por instituições modernas como a do Estado ou mesmo do mercado, de modo que, em relação às pretensões desse sujeito político, “o que foi uma boa intenção de início se converte em delírios de violência revolucionária” (DL, p. 219-220).

O ponto a se colocar em evidência, a partir da crítica de Honneth frente a posições implicando em um questionamento mais radical a determinados princípios e instituições, seria o de saber em que medida, para ele, esse questionamento poderia ser visto como legítimo ou como mero “terrorismo moral”. Esse é, aliás, um problema levantado pelo próprio Honneth em relação a Hegel, ao se indagar se a teoria hegeliana estaria aberta “a mudanças revolucionárias que num futuro poderiam resultar de fricções que ele próprio [Hegel] admitira em seu sistema de justiça social” (DL, p. 118) – fricções ligadas a uma transgressividade latente das liberdades subjetivas diante das instituições dadas. A conclusão à qual tende Honneth é a de que em Hegel preponderaria

[...] a tendência a considerar que o processo de realização da liberdade teria se encerrado com a eticidade institucionalizada da modernidade: com as instituições da família pequeno-burguesa, do mercado cercado por corporações e do Estado, para Hegel a história moral da humanidade parece ter chegado a seu fim. (DL, p. 118-119).

Para nós, no entanto, Honneth parece seguir o mesmo caminho de Hegel, ainda que argumente de modo contrário (DL, p. 119). Deixando de lado o aspecto “aberto e poroso” que, em *Luta por reconhecimento*, atribuía ao quadro de orientações de sociedades determinadas na atribuição de valor às propriedades individuais, em *O direito da liberdade*, o autor parece adotar a “ideia teleológica” que ele próprio atribuía a Hegel (DL, p. 113), ao notar corretamente que este, considerando-se o pressuposto de um progresso na história, aponta que é na sociedade de seu tempo (isto é, na sociedade moderna) que se encontram as instituições capazes de garantir de forma mais adequada a efetivação da liberdade.

Nesse caso, a crítica de Rancière revela toda a sua vitalidade, especialmente quando este destaca que a aspiração central a ser seguida, em objeção à teoria do reconhecimento de Honneth, seria não simplesmente por reconhecimento, mas por “outra forma de reconhecimento”, ou por uma “configuração original do mundo habitual”:

[...] se o reconhecimento não é apenas uma resposta a algo já existente, se é uma configuração original do mundo comum, isso significa que os indivíduos e os grupos são sempre, de alguma forma, reconhecidos com um lugar e uma competência, de modo que a luta não é “por reconhecimento”, mas por *outra forma* de reconhecimento: uma redistribuição dos lugares, das identidades e das partes. (RANCIÈRE, 2016, p. 90, grifos do autor).

Assim, para Rancière, esse novo entendimento de uma luta por reconhecimento implicaria em uma luta que exigiria ir além de uma tentativa de alargamento de princípios e direitos já postos e possíveis graças a instituições modernas como a família, o mercado e o Estado. Nesse sentido, poderíamos argumentar que tratar-se-ia, antes, da exigência de uma superação destes princípios, direitos e instituições.

1.2 Assimetria e luta por “des-identificação”

A crítica de Rancière a Honneth, segundo a qual este permaneceria preso ao horizonte de princípios, direitos e instituições modernos, vai de par com um segundo aspecto de sua crítica. Para Rancière, a compreensão de Honneth da vida em comunidade, a partir dos marcos da Modernidade, deveria se dar em termos de uma “comunidade”, “na qual imperariam relações de confiança, respeito e estima, mesmo através da luta”, em uma clara recusa de Honneth sobre o entendimento da comunidade como junção de caráter meramente utilitário⁴ – característico, como frisa Honneth, retomando as críticas empreendidas por Hegel em sua *Filosofia do direito*, em concepções políticas modernas como a de Hobbes ou Rousseau.

[...] é uma teoria da comunidade que afirma que a existência de um mundo comum é uma questão de relações intersubjetivas: uma comunidade não é uma reunião utilitária de indivíduos que precisam de cooperação com outros indivíduos para a satisfação das suas necessidades e de regulamentação legal para se protegerem contra suas transgressões. Ela é constituída por pessoas que se constroem na medida em que constroem, mesmo através da luta, relações de confiança, respeito e estima com outras pessoas. (RANCIERE, 2016, p. 86).

É por conta dessa concepção positiva das relações intersubjetivas, marcadas “pela confiança, pelo respeito e pela estima”, que Rancière diagnostica em Honneth um “exagero

⁴ Talvez pudéssemos falar aqui de uma aproximação entre a noção honnethiana de comunidade e o antigo modelo de *koinonia* grega, em oposição ao caráter utilitarista que caracteriza a vida em sociedade nas concepções jusnaturalistas e contratualistas modernas. Sobre a confrontação entre esses dois modelos – antigo e moderno – ver TIDRE, 2018, especialmente capítulo 2.

da importância da relação mútua ou simétrica (*dual relation*) na compreensão da comunidade” (RANCIÈRE, 2016, p. 86).

Ademais, a observação feita por Rancière do entendimento que Honneth tem das lutas é importante: com efeito, as lutas ocupam um lugar fundamental na teoria do reconhecimento de Honneth, de modo que se poderia indagar se ele não se aproximaria, assim, de autores como Hobbes, cuja argumentação filosófica acerca da necessidade legítima do Estado coloca a “guerra de todos contra todos” em posição central. Além disso, poder-se-ia questionar se a recorrência à categoria das lutas não implicaria em uma contradição com a caracterização de Honneth de uma formação da identidade própria e da autorrealização que contam necessariamente com relações de confiança, respeito e estima como sua condição.⁵

Para Honneth, no entanto, como bem o compreende Rancière, a emergência das lutas não implicaria na exclusão da possibilidade da existência de relações sociais simétricas ou harmônicas: pelo contrário, a luta, nascida a partir de uma experiência de lesão ou desrespeito infringida a indivíduos ou grupos inteiros, serviria como base motivacional na tentativa de estabelecer – ou reestabelecer – as relações de reconhecimento ausentes.⁶

É, porém, precisamente a partir dessas constatações que a crítica de Rancière mostra, mais uma vez, toda sua pertinência: de fato, podemos constatar em Honneth a necessidade da afirmação de que relações intersubjetivas (e, por conseguinte, a relação do indivíduo em relação a si próprio) devem ser entendidas como relações que implicam em um reconhecimento mútuo – sua ausência ou violação podendo ser superada através das lutas. Assim, ainda que as

⁵ Conforme, por ex., em LR, p. 220.

⁶ Sobre esse ponto, ver especialmente a argumentação desenvolvida por Honneth no capítulo 6 de *Luta por reconhecimento*.

lutas assumam lugar central, elas devem culminar, para que o processo seja exitoso, em um “desfecho harmonioso” pressupondo um “entendimento” recíproco (*vs.* a noção de “desentendimento” ou de *mésentente* de Rancière) e em uma integração ou coparticipação entre os diferentes grupos envolvidos (*vs.* a ideia dos *sans part* de Rancière).

Sintomática dessa posição é a crítica feita por Honneth, ainda em *Luta por reconhecimento*, à concepção marxiana de “luta de classes”. Qualificando a posição de Marx como problemática, Honneth afirma que, em escritos como *Dezoito Brumário* e *Lutas de classes na França*, aquele caracterizaria a luta de classes como uma luta na qual os diferentes interesses defendidos seriam inconciliáveis:

Marx interpreta a luta de classes segundo o modelo de uma cisão ética: nos processos sociais, [...] defrontam-se atores coletivos orientados por valores diferentes, em virtude de sua situação social. [...] nos conflitos relatados não se trataria propriamente de um processo moral que admitiria a possibilidade de uma resolução social, mas de um trecho social daquela luta eterna entre valores incompatíveis por princípio. (LR, p. 238-239).

Honneth, ao contrário, parece dotar as relações intersubjetivas de um aspecto apriorístico, dado que ele postula a necessidade, para a possibilidade de uma eticidade moderna, de um comprometimento “prévio” dos indivíduos com relações de reconhecimento e deveres morais, ou de uma “consciência solidária” que anteceda os “cálculos utilitaristas” no âmbito das relações mercadológicas. A partir dessa posição, mesmo o destaque central dado por Honneth às lutas parece ter de ser relativizado, visto que elas pareceriam emergir como uma mera resposta ou reação ao “esquecimento”, por parte de

indivíduos ou grupos, às regras morais às quais estes estariam originariamente obrigados.⁷

Um reforço a essa relativização encontra-se na defesa de Honneth de uma economia de mercado que, mantendo em seu centro o mercado livre capitalista constituído pelas esferas do consumo, da produção e da prestação de serviços (DL, p. 327), tornaria possível a promoção de uma conciliação entre busca por lucro e defesa do bem comum. Tal é, em *O direito da liberdade* (“O Nós da economia de mercado”), sua proposta de um “socialismo de mercado”.⁸

1.3 Integração progressiva de um sujeito já constituído

Com isso, chegamos a uma terceira crítica de Rancière, o qual identificaria na teoria honnethiana uma suposta teleologia. Nesse sentido, Rancière escreve que Honneth, além de construir “uma certa ideia da relação entre sujeitos”, defenderia ainda um certo movimento permitindo a esse sujeito e a esse tipo de relação de ir em direção a uma realização plena (RANCIÈRE, 2016, p. 94-95).

Essa concepção de um desenvolvimento normativo em direção a uma ampliação cada vez maior das relações de reconhecimento sobressai especialmente nos capítulos 8 e 9 de *Luta por reconhecimento*, quando Honneth defende a

⁷ Para um aprofundamento da questão acerca da necessidade, em Honneth, da existência prévia de uma consciência solidária no âmbito do próprio mercado, ver TIDRE; HELFER, 2020 (especialmente a partir da p. 236). Sobre a caracterização do “esquecimento do reconhecimento” como “reificação”, ver *Reificação*, lançada por Honneth originalmente em 2006 (especialmente p. 85 da edição brasileira).

⁸ Para uma análise da esfera do mercado de Honneth a partir do destaque às noções de “complementaridade de interesses” e à importância dada por Honneth à horizontalidade e à simetria das relações, ver TIDRE; SCHÄFER, 2020.

possibilidade de uma concepção de eticidade ou vida boa que seja não só formal, ao modo kantiano. Para Honneth, na tentativa de garantir o aspecto da universalidade, tal concepção pecaria por negligenciar a importância do aspecto do desenvolvimento moral. Assim, ele defende a ideia de que uma concepção ética tem de se pretender também concreta ou histórica, isto é, pressupor um progresso ou uma ampliação histórica das relações de reconhecimento.

Para Honneth, tal progresso parece pressupor o alcance de um momento no qual “as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas” – como ele afirma, por exemplo, ao final do capítulo 8, ao defender que, para se obter um critério de medida da contribuição de cada luta particular ao longo de todo um período histórico na realização das diferentes formas de reconhecimento (confiança/autoconfiança, respeito/autorrespeito, estima/autoestima), seria necessária uma antecipação hipotética de um estado comunicativo no qual as relações de reconhecimento seriam garantidas:

O significado que cabe às lutas particulares se mede, portanto, pela contribuição positiva ou negativa que elas puderam assumir na realização de formas não distorcidas de reconhecimento. No entanto, um tal critério não pode ser obtido independentemente da antecipação hipotética de um estado comunicativo em que as condições intersubjetivas da integridade pessoal aparecem como preenchidas. (LR, p. 268).

Uma última crítica de Rancière a Honneth à qual gostaríamos de fazer alusão – que parece, inclusive, fundamentar as demais – consiste na afirmação de Rancière de que Honneth teria uma concepção de sujeito que incorreria em uma superestima da noção de identidade, visto que, em Honneth, a atividade do sujeito seria pensada sobretudo como uma afirmação da identidade própria.

Para Rancière, isso seria problemático na medida em que o reconhecimento é visto como uma relação entre “entidades já existentes” ou “pessoas já constituídas”, ou na medida em que a busca por reconhecimento é entendida “simplesmente como uma demanda feita por um sujeito já constituído de ser reconhecido em sua identidade.” (RANCIÈRE, 2016, p. 90). Com isso seria ignorado o aspecto, em uma relação intersubjetiva, da construção do outro – Rancière alude, a título de exemplo, especialmente ao amor proustiano –, ou da assimetria e da superação do “eu e você” (RANCIÈRE, 2016, p. 87-89). Daí sua reivindicação por “outra forma de reconhecimento” e por uma “des-identificação” (RANCIÈRE, 2016, p. 90/92) ante uma tentativa de atribuir aos indivíduos identidades fixas limitando seu poder de reivindicação, e ante a exigência honnethiana de uma “integração progressiva”.

Uma crítica semelhante é desenvolvida por Vladimir Safatle em *Grande Hotel Abismo*. No entanto, diferentemente de Rancière, que defende encontrar já em Hegel a noção de “pessoa” de Honneth – mais particularmente, em sua concepção do direito abstrato (RANCIÈRE, 2016, p. 86-87) –, Safatle, aludindo a um amor fassbinderiano, “mais frio que a morte”, buscará apoio no próprio Hegel (especialmente na *Fenomenologia do Espírito*, mas também na *Filosofia do Direito*) para destacar potenciais déficits da teoria honnethiana do reconhecimento.

2 Amor pela morte: a crítica de Safatle

No primeiro capítulo de *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*, intitulado “O amor é mais frio que a morte”, Vladimir Safatle empreende uma crítica a concepções de individualidade, de reconhecimento, ou mesmo de liberdade defendidas por filósofos que, influenciados, segundo o autor, por um formalismo kantiano,

não dariam conta do papel do indeterminado no processo de formação da identidade.

A tese central de Safatle – segundo ele, trata-se de uma interpretação alternativa de Hegel, que se opõe, entre outras, às interpretações de Honneth ou Habermas – é a de que a individualidade, ou, em termos hegelianos, a consciência-de-si, é um conceito relacional, no qual o outro assume não somente um papel constitutivo, mas de confrontação do sujeito com o elemento do indeterminado por meio de experiências fenomenológicas e materiais, tais como o desejo, a linguagem, o trabalho, a angústia ou a morte – ou mesmo o amor, contanto que de um outro tipo, disruptivo, capaz de possibilitar experiências de despersonalização e infinitude. Daí, aliás, o título do capítulo, em referência ao filme de Fassbinder e à potencial crítica a uma noção de amor como instrumento de reforço a modelos de relações normatizados. Com isso, Safatle antepõe-se a uma concepção estática, fixa ou substancializável da consciência-de-si.

2.1 O projeto hegeliano e a crítica equivocada a Hegel

Safatle inicia o primeiro capítulo de *Grande Hotel Abismo* aludindo ao polêmico parágrafo do “Prefácio” da *Fenomenologia do espírito* no qual Hegel fala sobre a relação entre a universalidade (“consolidada”) e a singularidade ou a atividade do indivíduo (“tornou-se ainda mais indiferente”, “deve esquecer-se”, etc.). Na ocasião, Hegel parece dar grande peso ao papel da universalidade “na obra total do espírito”, ao mesmo tempo em que aparentemente diminui o papel aí exercido pelo indivíduo ou pela singularidade.

Vivemos aliás numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade (*Einzelheit*), como convém, tornou-se tanto mais indiferente (*gleichgültiger*); em que a universalidade se aferra a toda a

sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível, mas não se deve exigir muito dele, já que muito pouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo. (FE, § 72).⁹

Esse parágrafo serviria para endossar uma interpretação de Hegel que, segundo Safatle, seria predominante no pensamento filosófico do século XX: Hegel seria incapaz de garantir as condições necessárias para o reconhecimento do indivíduo e da individualidade em detrimento de um universal ao qual atribuiria uma importância exagerada. “Filósofo da totalidade do Saber Absoluto, incapaz de dar conta da irreducibilidade da diferença e das aspirações de reconhecimento do individual às estratégias de síntese do conceito” (SAFATLE, 2020, p. 21) – tais seriam algumas das repreensões feitas a Hegel sob o viés dessa interpretação.

No intuito de oferecer uma nova leitura de Hegel, Safatle problematiza essa posição através de uma série de questionamentos:

Hegel teria simplesmente ignorado as exigências necessárias para o reconhecimento da individualidade ou estaria, na verdade, procurando construir as condições para uma recompreensão dos processos de individuação? Estaríamos diante de um traço definidor dos limites da filosofia hegeliana ou esse seria o ponto mais importante de um amplo projeto que visa fornecer um conceito renovado de individualidade em relação ao qual ainda não fomos capazes de nos medir? (SAFATLE, 2020, p. 22).

⁹ A citação aqui reproduzida segue as mudanças de tradução empreendidas por Safatle da tradução de base usada por ele (Vozes, 1992). Destaca-se a troca do termo “mais insignificante” por “mais indiferente” na tradução de *gleichgültiger*.

Safatle argumenta em prol das segundas alternativas postas em cada uma das questões formuladas. Para isso, ele explora sobretudo as teses que Hegel apresenta na *Fenomenologia*, a fim de oferecer um conceito alternativo de individualidade a partir da concepção de Hegel da consciência-de-si. Para o sucesso deste intento, Safatle destaca a importância de entendermos a consciência-de-si como “um conceito relacional que visa descrever certos modos de imbricação entre o sujeito e o outro que têm valor constitutivo para a experiência de si mesmo”, além de abandonarmos a “crença de que a experiência da ipseidade está assentada na entificação de princípios formais de identidade e unidade” (SAFATLE, 2020, p. 23).

Para sintetizar essas afirmações, transpondo-as, como o próprio autor argumenta, para um registro conceitual contemporâneo, Safatle afirma que “a consciência-de-si hegeliana é o *locus* de uma experiência fundamental de não-identidade que se manifesta através das relações materiais do sujeito com o outro” (SAFATLE, 2020, p. 23, grifos do autor).¹⁰ Essas relações são pensadas a partir das figuras do desejo, do trabalho e da linguagem – além, como desenvolverá ulteriormente, da angústia e da morte –, que o autor definirá igualmente como modos pelos quais a consciência-de-si se desenvolve, ou, ainda, como operadores reflexivos de determinação da consciência-de-si (SAFATLE, 2020, p. 38).

Safatle destaca, porém, que a defesa do aspecto relacional da consciência-de-si implica não somente em que as relações intersubjetivas são anteriores e constitutivas da subjetividade. O “outro” pensado por Hegel seria não somente uma outra consciência-de-si dotada de um sistema de interesses próprio, mas “uma alteridade mais profunda”, “um

¹⁰ Comparar com p. 45, na qual Safatle afirma que “o *sujeito é essencialmente locus de manifestação da infinitude*” (grifos do autor).

para além que me coloca em confrontação com algo [...] indeterminado” (SAFATLE, 2020, p. 23).

É esse elemento da indeterminação que está no centro do entendimento alternativo defendido por Safatle da concepção hegeliana de individualidade. Para o autor, seria justamente a negligência ou a incompreensão da importância desse elemento na filosofia de Hegel que estaria na base de uma interpretação equivocada do autor, empreendida, entre outros, por representantes de diferentes gerações da Teoria Crítica (como Adorno ou Habermas), ou, ainda, Deleuze. Ademais, isso implicaria em um distanciamento da concepção de reconhecimento – ou mesmo de liberdade – hegeliana daquela defendida por Honneth.

Com efeito, Safatle mostra que em Hegel a individualidade livre é aquela que realizou seu processo de formação acolhendo ambos os momentos, tanto o da determinação quanto o da indeterminação. Recorrendo à *Filosofia do Direito*, Safatle chama atenção sobretudo para os parágrafos 6 e 7, nos quais, como ele bem o destaca, Hegel afirma que “o Eu é a *passagem (Übergehen)* da indiferenciação indeterminada para a distinção determinada”, ou que a “liberdade não se vincula, pois, nem ao indeterminado nem ao determinado, mas ela é ambos” (SAFATLE, 2020, p. 24). Safatle se antepõe assim à posição que ele atribui a Honneth, segundo a qual o elemento da indeterminação seria percebido como “fonte de sofrimento” (em referência à obra escrita por este em 2001). É assim que, apoiando-se na *Filosofia do Direito*, Safatle defende a tese forte de que, em Hegel, a indeterminação não pode ser entendida de forma exclusiva como fonte de sofrimento, visto que ela é também elemento constituinte no processo de formação da individualidade livre.

Ademais, Safatle faz alusão à incompreensão ou à pouca importância dada por Honneth ao elemento da morte em Hegel, que, juntamente com a angústia, representaria uma

“experiência limite”. Por conseguinte, no processo de constituição da consciência-de-si como confrontação com o indeterminado, somadas às experiências fenomenológicas do desejo, do trabalho e da linguagem, a morte e a angústia teriam “funções lógicas bastante precisas”, indicando “o processo necessário de abertura àquilo que, do ponto de vista da consciência imersa em um regime de pensar marcado pela finitude da representação e dos modos de categorização do entendimento, só pode aparecer como desprovido de determinação”. É nesse sentido que Safatle reconhece a justeza da “intuição de Kojève a respeito da centralidade da confrontação com a morte no processo de formação da consciência-de-si”, ao qual teria faltado apenas descrever de maneira mais adequada sua função fenomenológica (SAFATLE, 2020, p. 24).

Por conseguinte, a própria relação intersubjetiva de reconhecimento, cara a Hegel e a Honneth, não diria respeito simplesmente ao reconhecimento dos direitos individuais ou ao reconhecimento do indivíduo como “pessoa” – que Safatle imputa a Honneth. Nesse sentido, Safatle afirma que,

[...] a partir de uma perspectiva hegeliana, o processo de reconhecimento da individualidade não pode estar restrito ao simples reconhecimento da reivindicação de direitos individuais positivos que não encontram posição em situações normativas determinadas, como o quer Honneth ao afirmar não ser possível compreender por que a “antecipação da morte, seja a do próprio sujeito, seja a do Outro, deveria conduzir a um reconhecimento da reivindicação de direitos individuais. (SAFATLE, 2020, p. 25).

Para combater a posição defendida por Honneth em *Luta por reconhecimento*, Safatle faz referência ao parágrafo 187 da *Fenomenologia*, no qual Hegel declara que o mero reconhecimento do indivíduo como pessoa (jurídica), assim como o mero reconhecimento de suas determinações

individualizadoras não seriam garantia suficiente de uma individualidade verdadeiramente livre. Desse modo, Safatle afirma que Hegel

[...] não teme afirmar que o não arriscar a vida pode produzir o reconhecimento como pessoa, mas não como consciência-de-si autônoma e independente. Como se a verdadeira autonomia da consciência-de-si só pudesse ser posta em um terreno para além (ou mesmo para aquém) da forma da pessoa jurídica portadora de direitos positivos e determinações individualizadoras. (SAFATLE, 2020, p. 25).

Assim como no caso de Rancière, a crítica de Safatle à redução honnethiana da luta por reconhecimento ao âmbito da luta por direitos pode levar ao questionamento acerca da justeza no entendimento que o autor tem de Honneth – posto que, como vimos, não é correto afirmar que este reduziria suas reflexões acerca do reconhecimento à luta por direitos.¹¹ Não obstante, além de Safatle parecer levar em conta de modo mais explícito que Rancière que o reconhecimento em Honneth abarcaria também reivindicações por “determinações individualizadoras” (portanto, levadas a cabo na esfera do que Honneth denomina “comunidade de valores” indo além do campo estritamente jurídico), a crítica de Safatle, assim como a de Rancière, possui o mérito de destacar o que se encontra no fundamento da teoria de Honneth: neste, tanto a luta por direitos positivos quanto a luta por determinações individualizadoras medir-se-iam por um parâmetro que, em última instância, estaria sempre ligado ao critério da realização dos valores, direitos e instituições modernos.

Para Safatle, ao contrário, o processo de formação da individualidade ou da consciência-de-si tematizado por Hegel pressuporia, para além, uma confrontação com experiências

¹¹ Cf. a argumentação desenvolvida nas p. 7-10 do presente trabalho.

de negatividade e de “desenraizamento”¹² como uma “confrontação com o que fragiliza nossos contextos particulares e nossas visões determinadas de mundo” (SAFATLE, 2020, p. 25).

É nesse mesmo sentido que Safatle, em sua interpretação da teoria hegeliana do reconhecimento, faz sua crítica a Habermas, afirmando que “as tensões internas à teoria hegeliana do reconhecimento [...] não podem ser pensadas a partir de dualidades” (SAFATLE, 2020, p. 25), tais como no caso da interpretação binária que seria feita da relação individualidade-universalidade hegeliana por Habermas em *Verdade e justificação*, o qual a compreenderia como um dualismo entre “pessoa em geral” e “indivíduo inconfundível” (SAFATLE, 2020, p. 26). Segundo Safatle, essa interpretação de Habermas pressuporia um conceito normativo e essencialista de “universalidade”, assim como uma substancialização ou compreensão estática do conceito de sujeito.

2.2 A dialética do senhor e do escravo e a centralidade do conflito na teoria do reconhecimento hegeliana

Para além da dificuldade que o elemento do indeterminado em Hegel parece levantar entre alguns teóricos, mesmo aqueles que pretendem atualizar o pensamento do autor, Safatle chama atenção para outro aspecto central que seria igualmente causa de desconforto entre os comentadores, a saber, o papel central representado pela dialética do senhor e do escravo na teoria hegeliana do reconhecimento, posto que essa centralidade implicaria em colocar o conflito ou a luta (decorrente do desejo mediando as relações de

¹² Comparar em que medida esse desenraizamento se aproxima da noção de *déterritorialization* de Deleuze e Guattari em *Kakfa: pour une littérature mineure*. Cf. TIDRE, 2012.

reconhecimento) como constituinte do processo de formação da consciência-de-si – ao contrário do que defenderiam pesquisadores como Ludwig Siep, para o qual o processo de reconhecimento exigiria não “uma estrutura de luta, mas do amor”, “um tipo prévio de vínculo [...] que serve aqui como base intersubjetiva inicial e não problemática de relações”, “solo intersubjetivo primário para o desenvolvimento seguro e normatizado de todo e qualquer processo de determinação social da individualidade” (SAFATLE, 2020, p. 27-28, em sua interpretação da obra de Siep de 1974, *Der Kampf um Anerkennung*).

Safatle questiona essa posição, levantando a hipótese de que “talvez Hegel queira mostrar que os processos de interação e socialização são mediados por um desejo cuja opacidade e negatividade problematiza de maneira decisiva a intersubjetividade primária do amor” (SAFATLE, 2020, p. 28). Para Safatle, a plausibilidade dessa hipótese se sustenta no fato de que “Hegel é sensível àquilo que não se determina integralmente de maneira positiva através de processos de socialização e individuação”, de modo a reconhecer “uma anterioridade ontológica do conflito que se manifesta nessa ligação necessária entre subjetividade e negatividade” (SAFATLE, 2020, p. 32).¹³

A centralidade da noção de conflito aparece de antemão a partir do movimento que caracteriza a vida – que na *Fenomenologia* surge no início da sessão sobre a consciência-de-si como “primeira figura da infinitude” (SAFATLE, 2020, p. 34) – e que “será recuperado de maneira reflexiva na determinação da consciência-de-si” (SAFATLE, 2020, p. 32), movimento através do qual Hegel oferece uma superação das

¹³ Comparar com a necessidade normativa de uma anterioridade lógica, em Honneth, de uma “consciência solidária” – cf. TIDRE; HELFER, 2020 e nota 7 do presente trabalho.

dicotomias ou cisões modernas que ele atribui em grande parte ao formalismo kantiano (SAFATLE, 2020, p. 33).

O conflito que marca o movimento característico da vida – e que será compartilhado pela consciência-de-si – evidencia uma “tensão entre a universalidade da substância que define o vivente e a particularidade do indivíduo ou da multiplicidade diferenciadora das formas viventes (espécies)” (SAFATLE, 2020, p. 34), ou, ainda, entre a determinação e a indeterminação expressa pelo termo da fluidez:

[...] por um lado, ela [a vida] é substância universal que passa por todos os viventes. Daí o uso importante de uma metáfora como “fluidez” que indica o que não pode se estabilizar em uma determinidade fixa, o que tendenciamente [*sic*] se manifesta como princípio de indeterminação. Mas, por outro lado, ela é tendência a diferenciações cada vez mais visíveis que recebem *formas* independentes (*selbstständigen Gestalten*) cada vez mais determinadas. Como vemos, há um conflito interno à vida, entre indeterminação e determinação. Conflito que faz com que a posição da individualidade seja a divisão de uma fluidez indiferenciada (*unterschiedslosen Flüssigkeit*) que, por sua vez, só pode ser posta através da dissolução da própria individualidade. (SAFATLE, 2020, p. 35).

Contudo, ainda que vida e consciência-de-si compartilhem, portanto, do mesmo movimento – “tanto a vida quanto o espírito serão animados pela mesma ‘fluidez universal’, pela mesma ‘inquietação’ (*Unruhe*)” (SAFATLE, 2020, p. 37) – e que a vida já dê indícios de uma tentativa de superação dessa tensão ou conflito, Hegel a caracteriza como “figura incompleta” (SAFATLE, 2020, p. 33) – do mesmo modo como caracteriza a natureza como “figura imperfeita do Espírito” –, que dissolve a individualidade, incapaz de reconciliá-la com o universal (SAFATLE, 2020, p. 35).

É somente com a entrada em cena da consciência-de-si que será possível experimentar o conflito presente no interior da vida sem que isso resulte em uma dissolução da

individualidade como tal, visto que, para a consciência-de-si, as experiências da universalidade negativa, da fluidez absoluta e do tremor diante da morte teriam função formadora (SAFATLE, 2020, p. 36).

Isso pode ser atestado ao analisarmos a consciência-de-si em seus diferentes modos de aparição. Como desejo, ela corresponderia a uma falta (*Mangel*) que, longe de expressar meramente a necessidade de uma satisfação animal, revelaria um “modo de ser de uma consciência que insiste que as determinações estão sempre em falta em relação ao ser” (SAFATLE, 2020, p. 40), manifestação de um espírito que, na Modernidade, como constata Hegel no “Prefácio” da *Fenomenologia*, perdeu a imediatez da sua vida substancial (§ 7) e, com isso, como o formula Safatle, “nada lhe aparece mais como substancialmente fundamentado em um poder capaz de unificar as várias esferas sociais de valores” (SAFATLE, 2020, p. 43). É na tentativa de caracterização do fundamento ontológico referente à situação histórica própria da Modernidade que Hegel teria procedido aproximando a noção de individualidade à de indeterminação, motivo pelo qual o desejo, como um modo de ser ou de agir da consciência-de-si, seria entendido como falta ou “potência de indeterminação”.

[...] Hegel precisa de uma noção de individualidade como aquilo que é habitado por uma potência de indeterminação, como aquilo que não se submete integralmente à determinação identitária da unidade sintética de um Eu. A teoria do desejo como falta, ou ainda, como negatividade que impulsiona o agir, teria fornecido a Hegel esse fundamento ontológico procurado. Ou seja, a falta aqui é, na verdade, o modo de descrição de uma potência de indeterminação e de despersonalização que habita todo sujeito.” (SAFATLE, 2020, p. 44).

A negatividade do desejo, afirmada por essa potência de indeterminação ou de despersonalização que Hegel entende

como infinitude, serviria para demonstrar “a instabilidade e a inadequação de toda determinação finita”, a “*inadequação entre as expectativas de reconhecimento de sujeitos e as possibilidades disponíveis de determinação social de si*” (SAFATLE, 2020, p. 45, grifos do autor), ou, ainda, a “consciência do descompasso entre os modos de determinação da *vida social* e as potencialidades da vida que realizou seu destino como Espírito” (SAFATLE, 2020, p. 46, grifos do autor). Porém, ao contrário da interpretação via Kojève feita de Hegel por Deleuze e Guattari, os quais entenderiam o desejo hegeliano enquanto falta como sinal de uma transcendência em relação ao sensível, Safatle argumenta que a intenção de Hegel não é a de desvalorizar o empírico ou desqualificar o sensível (SAFATLE, 2020, p. 41), mas a de mostrar que, no nível das relações de reconhecimento, há potencialidades que não se esgotam naquilo que é condicionado e finito.¹⁴

Assim, combatendo igualmente o entendimento de Deleuze e Lebrun acerca da formação da consciência-de-si como um processo de dissolução, anulação, renúncia incessante de si ou ascese permanente (SAFATLE, 2020, p. 49), Safatle responde, valendo-se das nuances semânticas da língua alemã, que a desposseção de si da qual se vale Hegel na caracterização desse processo indica não um “despedaçar-se” (*zugrunde gehen*), mas um “ir ao fundamento” (*zu Grund gehen*) que, implicando em uma superação dos modos naturalizados de determinação e em uma fragilização das imagens de mundo que orientam nosso campo estruturado de experiências, contrapor-se-ia, ao mesmo tempo, ao fundar kantiano (SAFATLE, 2020, p. 50), resultando em uma “recompreensão do sensível para além da sua domesticação

¹⁴ Entendido como um sistema particular de interesses – cf. SAFATLE, 2020, p. 48.

pelas estruturas identitárias e finitas da estética transcendental” (SAFATLE, 2020, p. 42).

Desse modo, as experiências da angústia e da confrontação com a morte corresponderiam precisamente à descrição fenomenológica dessa fragilização – assim como o submeter-se a um senhor absoluto, resultado dessa confrontação, longe de um ato de resignação, ressentimento ou repressão, como o pretenderia Deleuze, representaria muito mais uma dissolução de tudo aquilo que seria supostamente fixo e determinado.

A verdadeira superação do tremor diante da dissolução de si só poderia ocorrer, porém, através de um modo de ser da consciência que se manifesta não mais como desejo, mas como trabalho – ou, como Hegel o caracteriza, desejo refreado. É através do trabalho que o caráter formador daquilo que há de negativo no fundamento é endossado.

Afirmar que há um caráter negativo do fundamento significa, entre outras coisas, que a relação ao existente não é a repetição do que está potencialmente posto no fundamento, mas que a própria determinação do existente não pode mais ser pensada a partir do paradigma da subsunção simples do caso à norma. Ela exige compreender que *não há determinação completa no sentido de identidade completa entre a determinação e o fundamento*. É isso que a consciência-de-si descobrirá pelas vias do trabalho. (SAFATLE, 2020, p. 54, grifos do autor).

É nesse sentido que o trabalho aparece como “modo de posição de uma negatividade com a qual o sujeito se confrontou ao ir em direção a uma potência de indeterminação cuja assunção é condição para a consciência-de-si ‘viver no universal’” (SAFATLE, 2020, p. 54).

Diante da centralidade do elemento do indeterminado na teoria hegeliana do reconhecimento, o “maior problema da Modernidade” (em referência ao diagnóstico que dava Hegel

na *Filosofia do Direito*) é formulado por Safatle nos seguintes termos: “[...] como viabilizar o reconhecimento institucional de sujeitos pensados como modos singulares de confrontação com o que se oferece como indeterminado?” Desse modo, em uma clara crítica a Honneth, Safatle finaliza o capítulo afirmando que “não é a indeterminação que produz sofrimento social, mas a incapacidade de as estruturas institucionais e os processos de interação social reconhecerem sua realidade fundadora da condição existencial de todo e qualquer sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54).

É assim, aliás, que Safatle retorna à discussão acerca da pertinência do conceito de amor no centro da teoria hegeliana do reconhecimento. Além da necessidade, surgida a partir da importância que o elemento da indeterminação adquire em Hegel, de alcançarmos uma nova compreensão de noções como “identidade”, “direitos” ou “sujeito” (SAFATLE, 2020, p. 54), o entendimento da figura do amor como protagonista nesse contexto só poderia se dar à condição de este emergir como um conceito renovado – como um amor que, mais frio que a morte, em alusão à obra de Fassbinder, seria capaz de garantir a promoção de experiências de despersonalização e infinitude.

Considerações finais

Através da abordagem de Rancière e Safatle, mostramos em que medida ambos, cada qual com uma constelação conceitual e perspectivas próprias, identificam em Honneth uma noção de reconhecimento (e de luta por reconhecimento) que, segundo os autores, seria demasiadamente ligada a direitos, princípios e instituições modernos, além de pressupor uma concepção de relações intersubjetivas marcadas pelas noções de simetria e consenso. Honneth não deixaria espaço ao “indeterminado” ou à possibilidade de se pensar a necessidade de uma “outra forma” de reconhecimento – daí a

crítica de ambos ao fato de que, em Honneth, a luta por reconhecimento limitar-se-ia a uma defesa de reivindicações pelo alargamento de direitos (jurídicos, sociais ou políticos), sem colocá-los em questão – ou sem colocar em questão as instituições que os garantem.

A crítica a um entendimento do reconhecimento que permanece preso ao horizonte dos princípios ou valores, direitos e instituições balizados pela Modernidade parece-nos poder ser especialmente fortalecida pela centralidade dada por Safatle, em sua interpretação da teoria do reconhecimento de Hegel, à noção de negatividade, tal como exposto no presente trabalho. Em trabalhos ulteriores, Safatle voltará, a propósito, a reiterar sua posição. Em seu “Prefácio” à edição brasileira de 2017 de *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss, o autor insiste novamente na necessidade de se pensar uma concepção de reconhecimento que esteja estreitamente ligada ao elemento da negatividade – o que, no contexto da obra de Buck-Morss, permitiria uma crítica a uma noção de “universalismo” que, presa a limites geográficos ou territoriais, fracassaria na tentativa de se desvencilhar de um caráter falso ou particular.

É nesse sentido que Safatle, apropriando-se das teses desenvolvidas por Buck-Morss no interior de *Hegel e o Haiti*, afirma que o fundamento dos processos de reconhecimento em Hegel, guiados pela efetivação do conceito moderno de que “todo ser humano como ser humano é livre” (*alle Menschen als Menschen sind frei*), teria de ser pensado a partir da superação da escravidão como experiência histórica – e não somente em um sentido figurado, como defenderiam alguns comentadores (BUCK-MORSS, 2017, p. 76). Safatle, que concorda com Buck-Morss ao defender que “o ‘escravo’, aqui [i.e., na *Fenomenologia*], embora tenha um papel genérico, é também uma figura concreta que procura responder a processos sociopolíticos decisivos no início do século XIX”

(SAFATLE, 2017, p. 10), defende igualmente que “pensar o fundamento dos processos de reconhecimento a partir da superação da escravidão implica modificações maiores na própria metafísica naturalizada em certa forma hegemônica de pensar a emancipação” (SAFLATE, 2017, p. 11). Assim, Safatle afirma que

[...] o que era “coisa”, o que era “propriedade”, transforma-se em agente, de modo que o que era mero objeto apareça agora como sujeito. Movimento este que modifica não apenas as “coisas”, mas que destitui também aqueles que até então eram “sujeitos” apenas à força da exclusão e da expropriação. (SAFATLE, 2017, p. 11).

É nesse sentido igualmente que Safatle, de modo similar a Rancière, insiste na diferença fundamental existente entre as noções de “reconhecimento” e “reconhecimento”, afirmando que

[...] os verdadeiros processos de reconhecimento não serão reconhecimentos do que existia antes. Há uma diferença de natureza entre reconhecimento e reconhecimento. Os verdadeiros processos de reconhecimento serão uma produção e uma metamorfose generalizada. Eles colocarão em mutação tanto quem é reconhecido quanto quem reconhece, fazendo emergir o que até agora não existia. Assim, o que Hegel nos mostra é que a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes, como as relações através da propriedade, como as relações a si através da individualidade de um conceito de pessoa incapaz de compreender a força dialética de suas implicações relacionais. O que a autolibertação do escravo produz é o desabamento de um mundo e a reconstituição dos modos gerais de existência e de sua gramática. Esta é a única condição para que um “Nós que é Eu e um Eu que é Nós” não seja uma simples impostura. (SAFATLE, 2017, p. 11).

Se “a liberdade conquistada pelo escravo não é sua elevação à condição de novo senhor, mas a abolição dos modos de relação até então vigentes”, “fazendo emergir o que

até agora não existia”, é possível encontrar em Safatle, na busca pela obtenção de uma “verdadeira universalidade” (SAFATLE, 2017, p. 12), a defesa de uma superação dos princípios, direitos e instituições presos aos limites postos pelo horizonte moderno – ou da superação da exigência honnethiana por uma mera extensão *gradativa* destes.

Por isso a importância da reivindicação, feita tanto por Safatle como por Rancière, por uma “*outra forma* de reconhecimento” ou por uma “*outra universalidade*” – à maneira como, em *Buddenbrooks*, de Thomas Mann, a exigência de Carl Smolt por “mais uma” república, adquire o significado da reivindicação por uma “outra”, marcada pela superação das limitações e horizontes impostos por uma organização social que já não mais atende às aspirações de uma emancipação que, tal como o formula o jovem Marx, seria “verdadeiramente humana”.¹⁵

SIGLAS

FE – *Fenomenologia do Espírito*

LR – *Luta por reconhecimento*

DL – *O direito da liberdade*

Referências

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

DERANTY, Jean-Philippe. Between Honneth and Rancière: problems and potentials of a contemporary critical theory of society. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of*

¹⁵ Cf. MARX, 2010, p. 38.

freedom, equality and identity. New York: Columbia University Press, 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (FE)

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. Direito natural e ciência do Estado no seu traçado fundamental. Tradução de Marcos Lutz Müller. São Paulo: Editora 34, 2022.

HONNETH, Axel. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: Editora Unesp, 2018.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento*. A gramática moral dos conflitos sociais. Tradução de Luiz Repa. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009. (LR)

HONNETH, Axel. *O direito da liberdade*. Tradução de Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015. (DL)

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. Critical Questions on the Theory of Recognition. In: GENEL, Katia; DERANTY, Jean-Philippe (Orgs.), *Recognition or disagreement: a critical encounter on the politics of freedom, equality and identity*. New York: Columbia University Press, 2016.

SAFATLE, Vladimir. Prefácio. In: BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições, 2017.

SAFATLE, Vladimir. *Grande Hotel Abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

TIDRE, Polyana. Marx et Deleuze: littérature et émancipation politique à travers la déterritorialisation. *AUNC Interpretationes – STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANA*, v. 2, p. 103-119, 2012.

TIDRE, Polyana. *Individuum und Sittlichkeit*. Die Beziehung zwischen Allgemeinheit und Besonderheit in Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: WVB, 2018.

TIDRE, Polyana; HELFER, Inácio. Entre Honneth e Hegel: da liberdade à eticidade em O direito da liberdade. *TRANS/FORM/AÇÃO*, Marília, v. 43, n. 2, p. 215-246, abr./jun. 2020.

TIDRE, Polyana; SCHÄFER, Marcio. Reforma social ou revolução? Marx, Honneth e a economia de mercado capitalista. *Eleuthería*, Campo Grande, v. 5, p. 155-192, jul. 2020.

(Submissão: 11/07/23. Aceite: 11/09/23)

Que é isto – a Filopsicodelia?: o Reflorescimento da Filosofia Psicodélica

What is this – the Philopsychedelia?: the Reflorescence of Psychedelic Philosophy

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID31841

Jan Clefferson Costa de Freitas

(Universidade Federal do Rio Grande do Norte – PPGFIL)¹
jancleffersonphil@gmail.com

Resumo: Os principais objetivos do presente artigo são: a)rememorar os precedentes e explicar os desdobramentos do conceito de psicodelia através da história da filosofia; b) pôr em destaque as evidências que definem como psicodélico não apenas o efeito de substâncias transformadoras da mente, mas também um conjunto integrado de práticas místicas, um espectro amplo de estados conscienciais e um movimento contracultural de natureza libertária; c) identificar as aproximações possíveis entre a filosofia e a psicodelia a partir dos horizontes da estética visionária, da

¹ Pós-doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRN.

fenomenologia perceptual, da epistemologia consciencial, das éticas da resistência, das políticas da liberdade e da metafísica clássica; e d) apresentar o reflorescimento do pensamento psicodélico como análise das ideias filosóficas a partir da experiência psicodélica e descrição da experimentação psicodélica a partir dos conceitos filosóficos. A pesquisa adota uma metodologia analítica, descritiva e interdisciplinar que combina o exame crítico dos panoramas artístico, científico, filosófico e holístico com uma base bibliográfica indispensável às conexões entre estes saberes, um entrelaçamento conceitual que têm por meta mapear os marcos da evolução dos fenômenos psicodélicos, desde as suas origens até os dias atuais. De maneira geral, a tessitura busca enfatizar a relevância contínua de uma abordagem multilateral dos ideários em diálogo, de métodos pragmáticos que abracem tanto a sabedoria tradicional quanto os pronunciamentos acadêmicos, no sentido de justificar a imprescindibilidade do ressurgimento contemporâneo das reflexões psicodélicas. A filopsicodelia, ou, após uma dinâmica de transfiguração, a psicodelosofia, constituem as definições resultantes de uma interação onde o experimento psicodélico locupleta o discurso filosófico e, por consequência, as concepções filosóficas oferecem um quadro interpretativo profundo para compreender a psicodelia.

Palavras-chave: Consciência; Contracultura; Experimentalismo; Filosofia; Psicodelia.

Abstract: The main objectives of this article are: a) to reminisce the precedents and explain the unfoldings of the concept of psychedelia through the history of philosophy; b) to highlight the evidences that defines as psychedelic not only the effect of mind-transforming substances, but also an integrated set of mystical practices, a broad spectrum of consciencial states, and a countercultural movement with libertarian nature; c) to describe the possible approximations between philosophy and psychedelia from the horizon of visionary aesthetics, perceptual phenomenology, epistemology of consciousness, ethics of resistance, politics of freedom and classical metaphysics; and d) to present the reflorescence of psychedelic thought as an analysis of philosophical ideas from the psychedelic experience and a description of psychedelic experience from the philosophical concepts. The research employs an analytical,

descriptive, and interdisciplinary methodology that combines the critical examination of artistic, scientific, philosophical, and holistic landscapes with an indispensable bibliographic foundation for the interconnections among these fields. This conceptual interweaving seeks to map the milestones of the evolution of psychedelic phenomena, from their origins to the present day. In a general sense, the *tessitura* aims to underscore the ongoing relevance of a multilateral approach to ideals in dialogue, along with pragmatic methods that embrace both traditional wisdom and academic pronouncements, with the perspective of justifying the indispensability of the contemporary resurgence of psychedelic reflections. *Philopsychedelia*, or, following a dynamic transfiguration, *psychodelosophy*, represent the outcomes of an interaction in which the psychedelic experiment enriches philosophical discourse, and consequently, philosophical conceptions provide a profound interpretative framework for comprehending *psychedelia*.

Keywords: Consciousness; Counterculture; Experimentalism; Philosophy; *Psychedelia*.

Considerações Iniciais: Desdobramentos Conceituais da *Psicodelia*

Psicodélico é uma expressão que aparece pela primeira vez na literatura científica em meados dos anos de 1950, nas linhas da correspondência do psiquiatra britânico Humphry Osmond [1917-2004], que então apresentava um novo conceito para descrever os efeitos de uma certa classe de drogas, as quais ele acreditava serem usadas para tratar as patologias da alma, como depressão, ansiedade, toxicod dependência e estresse pós-traumático (Hofmann, 1999; Shulgin, 1999). Nas palavras do cientista visionário: “Para entender o inferno ou tornar-se angélico basta tomar uma dose de psicodélico (*Delos*, para manifestar)”

(Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 267).² Humphry Osmond também sugeria, em uma missiva destinada ao filósofo inglês Aldous Huxley [1894-1963], datada de 1 de julho do ano de 1956, que estas substâncias ajudariam os indivíduos a acessar profundos níveis de consciência, realizar grandes transformações pessoais e obter insights radicais sobre a vida no interior das suas próprias mentes (Horowitz; Palmer, 1999; Bisbee; Dicky; Farrell, 2018). Logo mais adiante, em *A Review of the Clinical Effects of Psychotomimetic Agents*, artigo científico de 1957, “Ao enumerar as razões para atribuir importância aos psicodélicos, Osmond escreve que, para além da psiquiatria, ‘talvez mais importante: existem implicações sociais, filosóficas e religiosas nas descobertas feitas por meio destes agentes’” (apud Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).³ Tanto Osmond quanto Huxley acreditavam que os psicodélicos poderiam ser usados para ampliar o potencial criativo da natureza humana, bem como para examinar com mais profundidade as principais questões da filosofia, por exemplo: quem somos, o que não somos, onde estamos, onde não estamos, de onde viemos e para onde vamos (Horowitz; Palmer, 1999; Bisbee; Dicky; Farrell, 2018). Na citação inframencionada, indispensável a uma legítima exegese filosófica, está descrita a origem e o sentido etimológico do termo em destaque:

O nome deve ter um significado claro, ser razoavelmente fácil de soletrar e pronunciar e não ser demasiado parecido com qualquer outro nome. Os psicofrênicos e os psicoplásticos

² “To fathom Hell or go angelic go take a pinch of psychedelic (Delos, to manifest)” (Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 267).

³ “In listing reasons for ascribing importance to psychedelics, Osmond writes that, beyond psychiatry, ‘perhaps most important: there are social, philosophical, and religious implications in the discoveries made by means of these agents’” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).

tiveram que ser abandonados. Os psicorréxicos e os psico-hormônicos são duvidosos. Até agora os manifestantes mentais psicodélicos parecem ser os mais promissores, os libertadores mentais psicolíticos são questionáveis porque a *lyse* na medicina está agora associada à dissolução ao invés da libertação. O eleuteropsíquico, embora preciso e eufônico, é demasiado embaraçoso. Psicodélicos parecem inequívocos, nítidos e não condicionados por associações antigas (Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 262).⁴

Psicodelia significa, em sua radical e substancial definição, *manifestação da alma, da mente ou da consciência*. Em um sentido amplo, na qualidade de adjetivo, *psicodélico* trata-se de uma expressão utilizada para descrever o conjunto de processos conscienciais induzidos tanto pelo consumo de substâncias psicoativas quanto pela realização de práticas místicas: “Psicodélico, significando literalmente a mente ou alma (*psykhé*, ψυχή) a ser revelada (*dēloun*, δηλοῦν), quer dizer mais do que um conjunto de moléculas definidas” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).⁵ Atividades de natureza holística como yoga, meditação, silêncio, isolamento, oração, jejum, privação sensorial, visualização ativa, caminhada contemplativa, criação artística, sonhos lúcidos, exercícios tântricos, esportes radicais, respiração holotrópica, alimentação alcalina, danças giratórias e tambores xamânicos,

⁴ “The name should have a clear meaning, be reasonably easy to spell and pronounce and not be too like some other name. Psychoprenics had to be abandoned and so did psychoplastics. Psychorhexics and psychohormics are doubtful. So far psychodelics-mind manifestors seems the most promising, psycholytics-mind releasers is doubtful because lysis in medicine is now associated with dissolution rather than release. Euleutheropsychics, though accurate and euphonious is too much of a mouthful. Psychedelics seems unambiguous, not loaded with old associations and clear” (Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 262).

⁵ “‘Psychedelic’, literally meaning the mind or soul (*psykhé*, ψυχή) being revealed (*dēloun*, δηλοῦν), stands for more than a set of defined molecules” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).

todos os procedimentos citados, também podem ser pensados como catalizadores dos estados expansivos do espírito que interessam à filosofia psicodélica (Grof, 1998; Lilly, 2006; Rajput, 2013; Malla, 2023). As tradições de sabedoria do mundo, sejam estas orientais ou ocidentais, como os védicos e os órficos, sempre tiveram no cerne dos seus ritos sacramentais, direta ou indiretamente, alguma técnica de indução extática: “Eis a chave para um mistério que tem sido transmitido há mais de 2.500 anos – a experiência de expansão da consciência – o rito pré-morte, da morte e do renascimento. Os sábios védicos; os iniciados eleusianos; os tântricos conheciam o segredo” (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 12).⁶ O uso terapêutico, ritual e criativo de psicoativos como *Argyreia nervosa* pelos *Kahunas* da Polinésia, *Tabernanthe iboga* pelos *Buitis* do Congo, *Psilocybe mexicana* pelos *Mazatecas* de Oaxaca, *Amanita muscaria* pelos *Sámis* da Lapônia, *Lophophora williamnsii* pelos *Huichóis* de Jalisco, *Bufo alvarius* pelos *Seris* de Sonora, *Mimosa tenuiflora* pelos *Fulni-ô* de Águas Belas, *Ayahuasca* pelos *Huni Kuin* de Tarauacá, bem como a realização de práticas integrativas encontradas nos horizontes do misticismo das mais diversas sociedades, todos estes dentre outros podem ser reconhecidos como métodos indutores responsáveis pela facilitação de um estado consciencial extraordinário, ou seja, são elementos históricos e culturais indispensáveis à discussão de uma psicodelia filosófica (Mckenna, 1993; Huxley, 1999; Rättsch, 2005; Oroc, 2009). Aldous Huxley reconhece alguns dos impressionantes efeitos mentais obtidos em uma das suas

⁶ “Here then is the key to a mystery which has been passed down for over 2,500 years – the consciousness–expansion experience – the pre–mortem death and rebirth rite. The Vedic sages knew the secret; the Eleusinian initiates knew it; the Tantrics knew it” (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 12).

experiências de reflexão com a mescalina.⁷ Em uma carta redigida aos 21 de janeiro de 1956 para Humphry Osmond, o filósofo visionário descreve, em termos de estética e fenomenologia, alguns detalhes interessantes da sua vivência: “Os efeitos foram poderosos. Uma boa dose de visão com os olhos fechados [...] geometrias em movimento [...] O sentido do tempo foi alterado mais profundamente, e houve literalmente uma longa vida de experiência da beleza, ser e amor” (Huxley apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 245).⁸ A ampliação da percepção sensorial, inteligível e transcendental, a inefabilidade diante do sublime, a inspiração da linguagem poética, a impressão de supressão do tempo, a ruptura com os limites do espaço, a dissolução estrutural do ego, a experiência de quase-morte, a vontade de ressignificar a vida, o contato com as matrizes perinatais, o resgate das memórias intrauterinas, a imersão na unidade oceânica, a descoberta do

⁷ Mescalina pode ser classificada como um poderoso alcaloide psicodélico, da família das feniletilaminas, encontrado em cactos como *Lophophora williamsii*, *Echinopsis pachanoi* e *Echinopsis peruviana* – amplamente utilizados em rituais milenares dos povos originários do Norte, do Centro e do Sul da América (Shulgin, 1990; Rättsch, 2005). Os efeitos da referida substância psicoativa, descritos por Aldous Huxley em *The Doors of Perception* e *Heaven and Hell*, despertaram o interesse de múltiplas mentes brilhantes do século XX, que pretendiam encontrar na experiência psicodélica uma fonte de inspiração para as suas criações artísticas, científicas e filosóficas (Horowitz; Palmer, 1999; Bisbee; Dicky; Farrell, 2018). Além do próprio Huxley, outros filósofos de grande relevância para as ideias contemporâneas que tiveram experiências com a mescalina e transformaram o conteúdo do experimento em pensamento original foram William James [1842-1910], Walter Benjamin [1892-1940], Herbert Marcuse [1898-1979], Jean-Paul Sartre [1905-1980], Maurice Merleau-Ponty [1908-1961], Gilles Deleuze [1925-1995] e Michael Foucault [1926-1984].

⁸ “The effects were powerful. A good deal of vision with your eyes closed [...] moving geometries [...] The time sense was altered most profoundly, and there was literally a long lifetime of experience of beauty, being and love” (Huxley apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 245).

propósito planetário; os processos fenomenológicos dos quais se seguem mudanças profundas de comportamento, pensamento, sentimento e emoção em cada ser humano: não deixam de ser estados expansivos do espírito, experiências do campo consciencial que nós podemos qualificar como psicodélicas.

Os dispositivos proibicionistas da contemporaneidade estão programados para fazer com que muitos considerem ser *psicodélico* não um processo expansivo de consciência, nem um movimento contracultural de resistência à dominação estabelecida, tampouco um sistema de procedimentos originários da mística geral, mas, uma categoria proscriita de substâncias químicas, de drogas que provocam dependência e deterioram o bem-estar da sociedade: “O problema teórico básico virou um problema terminológico que, com a extraordinária amplitude da ‘dependência’, tornou possível cobrir todas as drogas e nenhuma, ou seja, agir de uma forma completamente arbitrária na matéria” (Escohotado, 1998, p. 684).⁹ Compreender o que seria a *psicodelia* a partir de uma análise filosófica, sem dúvidas requer uma abordagem multilateral da terminologia. Uma vez que o amor à sabedoria tem um caráter totalizante, os mecanismos alienadores da proibição não podem conter os avanços do espírito da época, das transgressões revolucionárias que abrem espaço à transcendência de paradigmas obsoletos, para a instauração de novos modos de ser e pensar (Passetti, 1991; Escohotado, 1998; Goffman; Joy, 2007); assim, os pensadores psicodélicos são aqueles que se voltam a compreender de forma multidimensional as *manifestações da alma*; para estes, *psicodélico* pode ser um estado de percepção ampliado, uma

⁹ “El problema teórico de fondo se convertía en un problema terminológico, que con la extraordinaria amplitud de la «dependencia» permitía abarcar todas las drogas y ninguna, esto es, obrar de un modo absolutamente arbitrario en la materia” (Escohotado, 1998, p. 684).

classe de substâncias psicoativas, um conjunto de práticas místicas e um movimento de transformação social: “todas estas abordagens, quando observadas com olhares psicodélicos, parecem conduzir ao nexos interno do eu e do mundo que experimentamos como os níveis mais profundos do nosso próprio ser” (Mckenna, 1993, p. 250).¹⁰ Timothy Leary [1920-1996], Rick Alpert [1931-2019] e Ralph Metzner [1936-2019] rememoram, para os filósofos do futuro, a experiência psicodélica como um processo de expansão da consciência, um estado mental que transcende a linguagem, espaço, tempo e identidade, uma jornada em direção de novas possibilidades, uma abertura de portas perceptuais cujas chaves podem ser tanto as práticas integrativas quanto as substâncias químicas. Nas palavras deles:

Uma experiência psicodélica é uma jornada a novos reinos da consciência. A abrangência e o conteúdo da experiência são ilimitados, mas suas características são a transcendência de conceitos verbais, das dimensões de espaço-tempo, e do ego ou identidade. Tais experiências de consciência expandida podem ocorrer de diversas formas: privação sensorial, exercícios de ioga, meditação disciplinada, êxtases religiosos ou estéticos, ou espontaneamente. Mais recentemente elas se tornaram disponíveis para qualquer um mediante a ingestão de drogas psicodélicas como LSD, psilocibina, mescalina, DMT, etc (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 4).¹¹

¹⁰ “all these approaches, when seen with psychedelic eyes, seem to lead to the internal nexus of self and world that we experience as the deepest levels of our own being” (Mckenna, 1993, p. 250).

¹¹ “A psychedelic experience is a journey to new realms of consciousness. The scope and content of the experiences limitless, but its characteristic features are the transcendence of verbal concepts, of space–time dimensions, and of the ego or identity. Such experiences of enlarged consciousness can occur in a variety of ways: sensory deprivation, yoga exercises, disciplined meditation, religious or aesthetic ecstasies, or spontaneously. Most recently they have become available to

A citação acima evidencia em que medida a experiência psicodélica pode ocorrer com ou sem a ingestão de agentes farmacológicos que despertam a mente; mais ainda, ela demonstra a multilateralidade dos processos psicodélicos. Pensar a *psicodelia* a partir de diferentes horizontes, tais como a estética, a fenomenologia, a epistemologia, a ética, a política e a metafísica, quer dizer magnificar as dimensões de significado do conceito através dos mundos da filosofia (Huxley, 1991; Mckenna, 1992; Hofmann, 2013). Desde um ângulo de visão polissêmico, em suas possíveis e variadas aplicações: “psicodélico’ como adjetivo e não como substantivo pode referir-se a estados alcançados sem a ingestão de tais químicos – por exemplo, através de técnicas de respiração, meditação, recitação, movimento repetitivo, poesia e dieta” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).¹² Dito de outra forma e para fins de elucidação, a expressão que se encontra a ser pensada nestas linhas, em sua origem, essência e finalidade pode incluir, mas não se resumir aos efeitos de determinados elementos psicoativos, uma vez que os estados conscienciais ampliados não necessariamente dependem da utilização de drogas para serem atingidos: “Obviamente, a droga não produz a experiência transcendental. Ela apenas age como uma chave química – ela abre a mente, liberta o sistema nervoso de seus padrões e estruturas ordinários” (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 4).¹³

anyone through the ingestion of psychedelic drugs such as LSD, psilocybin, mescaline, DMT, etc” (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 4).

¹² “‘psychedelic’ as an adjective rather than as a noun can refer to states achieved without the intake of such chemicals – for instance through breathing techniques, meditation, recitation, repetitive motion, poetry, and diet” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).

¹³ “Of course, the drug dose does not produce the transcendent experience. It merely acts as a chemical key – it opens the mind, frees the nervous system of its ordinary patterns and structures” (Leary; Metzner; Alpert, 1964, p. 4).

Apesar da instauração da desinformação generalizada sobre as chaves químicas, uma alienação consciencial instituída para atrofiar o desenvolvimento das ideias filosóficas, científicas, artísticas e holísticas, a *psicodelia* ou a atividade de dialogar com a alma do mundo permanece cada vez mais vitoriosa em relação à proibição (Passetti, 1991; Escohotado, 1998; Goffman; Joy, 2007). Os *libertadores mentais* também podem ser pensados, em vários períodos de tempo e circunscrições do espaço, como fios-condutores que estimulam, favorecem e possibilitam impressionantes transformações sociais: “Existem sociedades monstruosas de todas as formas e cores em todas as épocas. Creio que em breve teremos os instrumentos para desenvolver uma sociedade verdadeiramente notável e bela, uma grande obra de arte social” (Huxley apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 256).¹⁴ Uma legítima fonte de conhecimento como o experimento psicodélico todas as vezes foi superior à vituperação dentro do correio das notícias falsas; por mais que as deturpações tenham sido muitas, os aspectos criativos, terapêuticos e sagrados da *psicodelia* reexistem com outros nomes nas mais diversas sociedades há milênios (Huxley, 1991; Mckenna, 1993; Escohotado, 1998). Em presentes tempos, a expansão da consciência refloresce nos debates filosóficos, científicos, artísticos e holísticos: para que possa confrontar a massificação da inconsciência e impulsionar, como sempre fez, a evolução das criações do espírito humano.

1. Novas Aproximações entre Filosofia e Psicodelia

¹⁴ “There are monstrous societies of every shape and color in every age. I believe we shall soon have the tools for developing a truly remarkable and beautiful society, a great social work of art” (Huxley apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 256).

O conceito de *alma* aparece em todos os períodos da história do pensamento: entre os antigos com a *psique* em Platão de Atenas [428/427-348/347 a. C.] e a *anima* em Plotino do Egito [205-270]; entre os medievais com a *centelha divina* em São Boaventura [1221-1274] e a *essência de tudo* em Marsílio Ficino [1433-1499]; entre os modernos com a *fonte da beatitude* em Benedictus Spinoza [1632-1677] e a *autoconsciência* em Friedrich Hegel [1770-1831]; entre os contemporâneos com a *mente humana* em Friedrich Nietzsche [1844-1900] e a *supraconsciência* em Terence McKenna [1946-2000]. A breve cronologia dos estudos da alma justifica o interesse dos filósofos de todos os tempos pelas *manifestações conscienciais*, ou por assim dizer, pelas *experiências psicodélicas* (Huxley, 1991; Escotado, 1998; Sjöstedt-Hughes, 2015). Nessa perspectiva, “Procurar compreender a consciência psicodélica requer, em parte, compreender o que é a consciência, em si mesma e na sua relação com o mundo” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 25).¹⁵ Embora *psicodélico* seja um termo bastante recente, o debate filosófico a respeito dos fenômenos que se manifestam a partir da consciência pode ser visto como algo muito antigo. A experiência mística da antiguidade se tornou religiosa no medievo, espiritual na modernidade e psicodélica na contemporaneidade (James, 1982; Huxley, 1991; Escotado, 1998; Jünger, 2014). Aldous Huxley transparece, em sua obra *The Doors of Perception*, a importância dos processos psicodélicos para uma nova concepção da filosofia. Nas palavras do pensador, a *manifestação consciencial* induzida pelos mais diversos métodos – no caso deste pelas chaves químicas – pode levar a reflexões filosóficas de caráter estético, fenomenológico, ético e metafísico:

¹⁵ “To seek to understand psychedelic consciousness requires, in part, to understand what consciousness is, in itself and in its relation to the world” (Hauskeller, Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 25).

Em alguns casos, podem existir percepções extrassensoriais. Outras pessoas descobrem um mundo de visionária beleza. A outras ainda se revelam a glória, o significado e o valor infinito da existência nua, do evento dado e não conceitualizado. No estágio final da ausência de ego, sobrevém um ‘conhecimento misterioso’ de que o Todo está em toda parte – de que o Todo é, na verdade, cada coisa. É esse, a meu ver, o ponto mais próximo a que a mente finita pode chegar da percepção de ‘tudo quanto está acontecendo no universo’ (Huxley, 1954, p. 13-14).¹⁶

As experiências psicodélicas podem fornecer uma perspectiva única sobre o mundo, elas podem ajudar a abrir novas formas de pensamento e compreensão sobre as ideias filosóficas (Huxley, 1991; Mckenna, 1992; Hofmann, 2013). Os pensadores têm usado psicodélicos para analisar com profundidade temas como a natureza da realidade, a união mística com o divino, o poder da imaginação, a conexão entre todas as coisas, o significado da vida, o potencial de autotransformação, a relação entre o indivíduo e o universo (Horowitz; Palmer, 1999; Bisbee; Dicky; Farrell, 2018). Dessa maneira: “a filosofia pode enriquecer as suas ideias sobre a natureza humana, a verdade, a realidade, e sociedade quando permite uma aproximação com as experiências psicodélicas” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 28).¹⁷ Alguns dos principais filósofos que utilizaram tecnologias ampliadoras da

¹⁶ “In some cases, there may be extrasensory perceptions. Other persons discover a world of visionary beauty. To others again is revealed the glory, the infinite value and meaningfulness of naked existence, of the given, unconceptualized in the final stage of egolessness this is an “obscure knowledge” that All is in all – that All is actually each. This is as near, I take it, as a finite mind can ever, come to “perceiving everything that is happening in everywhere in the universe” (Huxley, 1954, p. 13-14).

¹⁷ “philosophy can enrich its ideas about human nature, truth, reality, and society when it permits the engagement with psychedelic experiences” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 25).

consciência ao longo da história e que fizeram da experiência uma fonte de inspiração para as suas reflexões incluem Heráclito de Éfeso [500-450 a. C.] em *Peri Physeōs*; Aristóteles de Estagira [384-322 a. C.] em *Perí Psychēs*; Teofrasto Paracelso [1493-1541] em *Von Natürlichen Dingen*; Giambattista della Porta [1535-1615] em *Della Magia Naturale*; Thomas de Quincey [1785-1859] em *Confessions of an English Opium-Eater*; Benjamin Paul Blood [1832-1919] em *The Anaesthetic Revelation*; Ernst Junger [1895-1998] em *Annäherungen, Drogen und Rausch*; e Alan Watts [1915-1973] em *The Joyous Cosmology*. Estes autores comprovadamente apreciaram as expressões da psicodelia para explorar questões importantes da filosofia, seja no campo da estética, da fenomenologia, da epistemologia, da ética, da política e da metafísica.

A estética filosófica poderia ser definida como a área da filosofia que estuda a natureza da beleza, o processo criativo, o poder da imaginação, os juízos de gosto, a compreensão através dos sentidos, o papel da arte nas sociedades, assim como a expressão das emoções e dos sentimentos (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). A psicodelia tem estado ligada ao horizonte estético de várias maneiras. Os inúmeros estados expansivos do espírito acessados através das chaves do êxtase podem ser vistos como uma forma de exploração criativa, uma vez que muitas vezes envolvem uma maior consciência dos estímulos sensoriais e uma mais ampla apreciação do embelezamento: “Os belos sentimentos, as ‘ondas mais altas’, pertencem, fisiologicamente falando, às drogas narcóticas: o abuso destas tem precisamente a mesma consequência que o abuso de outro ópio – o esgotamento nervoso” (Nietzsche, KSA, NF-Primavera de 1888, 15 [91], p. 461).¹⁸ Muito bem observou

¹⁸ “die schönen Gefühle, die erhabenen Wallungen“, gehören, physiologisch geredet, unter die narkotischen Mittel: ihr Mißbrauch hat ganz

Friedrich Nietzsche: as substâncias psicoativas apreciadas com sabedoria podem servir para maximizar o sentimento de amor pelo destino e a capacidade de identificar como belo o que existe de simples em todas as coisas (Breazeale, 1991; Nussbaum, 1991; Kahzaee, 2008; Traherne, 2020). De um ponto de vista filosófico e psicodélico, os processos de *manifestação da alma* podem ser pensados enquanto aliados da expressão artística, posto que de muitos modos estes envolvem visualizações imaginativas, percepções oníricas e sensações extáticas, tais como aquelas que aparecem no universo da arte visionária:

Assim, as imagens, cores, reflexos, modos de perceber e mesmo os insights que o próprio artista testemunhou em um sonho, visão, transe, revelação, estado mediúnicos ou induzido por drogas são o que ele busca reproduzir em um meio plástico, de modo a dar-lhes uma realidade mais ou menos permanente “aqui”, no mundo das nossas percepções compartilhadas e diálogos falados (Caruana, 2001, p. 11).¹⁹

Como evidencia o pensador Laurence Caruana, em *First Draft of a Manifesto of Visionary Art*, a psicodelia e as suas diferentes manifestações estabelecem uma conexão direta com o ato de criar. Uma vez que as mudanças da percepção sensível e inteligível podem influenciar o desenvolvimento de uma imaginação transcendental, as obras de arte também podem ser concebidas como resultados de um ou mais estados conscienciais extraordinários (Pinchbeck, 2003; Freitas, 2021; Romero, 2022). As relações estabelecidas entre as

dieselbe Folge, wie der Mißbrauch eines anderen Opiums, — die Nervenschwäche...” (Nietzsche, KSA, *NF*-Frühjahr 1888, 15 [91], p. 461).

¹⁹ “Hence, the images, colours, reflections, modes of perceiving and indeed the insights which the artist himself has witnessed in a dream, vision, trance, revelation, mediumistic or drug-induced state are what he seeks to reproduce in a plastic medium, so as to give it a more or less permanent reality 'here', in the world of our shared perceptions and spoken dialogues” (Caruana, 2001, p. 11).

experiências psicodélicas, as dimensões da consciência e os processos criativos também vêm a ser pensadas pelo artista visionário Alex Grey, especialmente na sua obra intitulada *The Mission of Art*. Nas palavras do pintor predito: “Os prazeres e terrores do reino visionário são muito mais do que diversões e curiosidades. Se nós acessamos os reinos transcendentais, as nossas visões e a arte proveniente delas podem se tornar importantes lembretes da nossa mais elevada natureza (Grey, 1998, p. 161).²⁰ A sacralização da criação artística, com ou sem o uso de substâncias, tem um caráter psicodélico e visionário, pois esta faz com que as realidades meta-sensíveis passem a ter uma forma sensível, ou seja, o imaterial se materializa através da ação criativa: “a experiência estética e a iluminação mística têm o poder, cada uma à sua maneira e em diferentes graus, para inibir as funções do eu e a sua atividade cerebral normal, permitindo assim que o ‘outro mundo’ se eleve à consciência” (Huxley, 1999, p. 28).²¹ Desde um ângulo de visão estético, o admirável mundo novo apresentado por Aldous Huxley (1999; 2018), para além das dimensões da distopia, também pode ser pensado como aquele que o artista acessa a partir do sonho, do êxtase e do transe, de estados mentais excepcionais, de manifestações conscienciais cujos conteúdos podem incluir a visão de forças arquetípicas, geometrias fractais, túneis tridimensionais, realidades fantásticas, arquiteturas impossíveis, universos

²⁰ “The delights and terrors of the visionary realm are more than amusements and curiosities. If we can access the transcendental realms, our visions and the art flowing from them can become important reminders of our highest nature” (Grey, 1998, p. 161).

²¹ “aesthetic experience and mystical enlightenment have the power, each in its different way and in varying degrees, to inhibit the functions of the normal self and its ordinary brain activity, thus permitting the “other world” to rise into consciousness” (Huxley, 1999, p. 28).

paralelos, dentre outros elementos, imagens que inspiram a criação da obra de arte psicodélica e visionária.

A fenomenologia pode ser compreendida como o campo da filosofia que procura analisar e descrever as manifestações conscienciais, os processos perceptuais, o significado da circunscrição do mundo e o valor da experimentação direta na construção do conhecimento (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). A experiência psicodélica sempre foi vista como uma forma de examinar os movimentos fenomenológicos da consciência. Ao reconfigurar os padrões perceptivos, os estados mentais ampliados podem proporcionar uma compreensão muito mais abrangente do horizonte existencial, das relações entre ideal e real, tempo e espaço, matéria e energia, estabilidade e mobilidade, bem como do limiar entre os estados conscientes e inconscientes: “para aquele que se aproxima do ilimitado, os limites devem ser amplamente determinados. Nem todos podem ainda construir aqui como o velho Fausto, mas, viajar pelo imensurável é gratuito para todos” (Jünger, 2014, §2, p. 12).²² Conforme evidencia a citação de Ernst Jünger, a experiência de transpor as fronteiras da mente está disponível a qualquer pessoa, desde que haja por parte de cada qual tanto a coragem quanto a prudência de se aventurar em águas profundas e céus elevados (Escohotado, 1998; Huxley, 1999; Hofmann, 2013). As tecnologias psicodélicas podem ser utilizadas para redimensionar a percepção da realidade fenomenológica, o que remete à correspondência entre o micro e o macrocosmo, ao mesmo tempo que conduz a uma análise multidimensional da *manifestação consciencial*:

²² “für den, der sich dem Grenzenlosen nähert, müssen die Grenzen weit gesteckt werden. Nicht jeder kann hier wie der alte Faust noch bauen, doch im Unvermessenen zu planen, steht jedem frei” (Jünger, 2014, §2, p. 12).

A experiência psicodélica profunda não oferece simplesmente a possibilidade de um mundo de pessoas sãs que vivem em equilíbrio com a terra e umas com as outras. Também promete alta aventura, envolvimento com algo completamente inesperado – um universo alienígena próximo, repleto de vida e beleza. Não pergunte onde; no momento presente, só podemos dizer, nem aqui e nem ali. Temos ainda de admitir a nossa ignorância sobre a natureza da mente e a precisão com que o mundo vem a ser e o que ele é (Mckenna, 1993, p. 270).²³

De acordo com a perspectiva de Terence McKenna, em *Food of the Gods*, a psicodelia pode oferecer novas possibilidades de interpretação para os fenômenos do universo interior e exterior; entretantes, a experiência psicodélica pode conduzir o ser humano em direção do mistério ontológico que para muitos ainda permanece indecifrável (Ruck, 1992; Freitas, 2021; Prospéri, 2023). Tentar analisar e descrever o que acontece nos estados psicodélicos quer dizer ampliar as dimensões da própria discussão fenomenológica, uma vez que, os princípios da fenomenologia se fundamentam nos eventos apresentados à consciência, sejam estes naturais, intencionais ou artificiais: “Não importa quão bizarros ou de outro mundo, estes sonhos, visões de drogas e cenas vertiginosas passam todos pelo canal central simples e objetivo da fenomenologia” (Lundborg, 2020,

²³ “The deep psychedelic experience does not simply hold out the possibility of a world of sane people living in balance with the earth and one another. It also promises high adventure, engagement with something completely unexpected—a nearby alien universe teeming with life and beauty. Don't ask where; at the present moment we can only say, not here and not there. We have still to admit our ignorance concerning the nature of mind and how precisely the world comes to be and what it is” (Mckenna, 1993, p. 270).

p. 83).²⁴ Assuntos como os conteúdos da experiência sensível, os elementos da dimensão inteligível, as estruturas da intencionalidade, os parâmetros da intersubjetividade, as percepções espaço-temporais, os estados expansivos do espírito, as metamorfoses da vida, os fundamentos da intuição, a atividade psicofisiológica, a organização do conhecimento, o fluxo contínuo do mundo, a reflexão sobre as leis naturais, o sentido e verdade do ser, além de serem importantes concepções que constituem o ideário fenomenológico, também podem ser pensados e desenvolvidos com mais profundidade à luz da psicodelia.

A epistemologia pode ser compreendida como o estudo do conhecimento e das suas diferentes formas de aquisição, justificação e validação. A teoria epistemológica visa compreender a natureza, a estrutura, as fontes, os limites, os critérios, a confiabilidade dos saberes e das crenças (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). Apesar do epistemicídio deliberado por milênios contra a sabedoria ancestral, todas as civilizações através da história produziram sábios e cientistas, o que significa reconhecer que todos os povos originários do mundo possuem os seus sistemas epistemológicos: “Reconhecer é re-conhecer, ‘conhecer outra vez’, voltar a descobrir como as coisas foram no princípio. No caminho de regresso experimentamos o ‘choque do (auto)reconhecimento” (Metzner, 1986, 135).²⁵ Incluir os conhecimentos desenvolvidos pelas sociedades originárias nos debates da filosofia psicodélica quer dizer fazer justiça epistemológica; mais ainda, significa levar em

²⁴ “No matter how bizarre or otherworldly, these dreams and drug visions and dizzying sights all pass through the simple, objective core channel of phenomenology” (Lundborg, 2020, p. 83).

²⁵ “To recognize is to re-cognize, to ‘know again’, to discover again that which was in the beginning. On the return path we get the ‘shock of (self-)recognition” (Metzner, 1986, p. 135).

consideração a experiência milenar que os xamãs e os pajés têm com a *psicodelia* (Kopenawa; Albert, 2015; Werá; 2021; Romero, 2022). Entrementes, as experiências psicodélicas podem possibilitar novas abordagens para investigar a relação do cérebro, da mente e da consciência com os movimentos da cognição, além de proporcionarem uma perspectiva autêntica a respeito de como o ato de conhecer se relaciona com a verdade. Nesse sentido, os processos psicodélicos podem ser reconhecidos como tecnologias de exploração dos elementos pertencentes ao conjunto da epistemologia:

É neste contexto que também quero defender a importância da neurociência e da neuro-filosofia, que desafiam os pressupostos convencionais por meio de descobertas experimentais. Estas disciplinas podem nos ajudar a decidir se a experiência psicodélica é tão epistemologicamente vaga como as alucinações que ela envolve ou se, por outro lado, abre portas de percepção e permite novos insights sobre as nossas mentes e mesmo sobre o cosmos que habitamos (Langlitz, 2016, p. 384).²⁶

Conforme sugerido pelos entusiastas da neurofilosofia, visto que os estados extraordinários de consciência podem levar a uma nova compreensão tanto da atividade cognitiva quanto das relações entre o cérebro e a mente, a experiência psicodélica pode servir como uma chave para a abertura de novos paradigmas dentro dos debates que se realizam na filosofia da ciência (Strassman, 2001; Shannon, 2003; Lilly, 2006; Seth, 2021). Estudos recentes evidenciaram que a psicoterapia assistida com substâncias psicodélicas tem

²⁶ “It is in this context that I also want to argue for the importance of neuroscience and neurophilosophy, which challenge convenient presuppositions by means of experimental findings. These disciplines can help us to decide whether the psychedelic experience is as epistemically vacuous as the hallucinations that it involves or whether, on the other hand, it opens doors of perception and enables new insights into our minds and even into the cosmos that we inhabit” (Langlitz, 2016, p. 384).

proporcionado uma grande transformação dentro da psicologia e da psiquiatria, uma mudança radical nas estruturas epistemológicas das duas ciências, um movimento de ruptura com as convenções que pode revolucionar a maneira de compreender a saúde mental e o bem-estar: “O crescimento de provas da eficácia terapêutica das substâncias psicodélicas nos obriga urgentemente a compreender os mecanismos desta modalidade de tratamento surpreendentemente nova” (Letheby, 2019, p. 11).²⁷ A questionabilidade dos tratamentos convencionais para depressão, ansiedade, toxicodependência e estresse pós-traumático, assim como o mistério que se desdobra sobre as chamadas experiências de quase-morte, leva os filósofos da neurociência em direção de inovações conceituais para uma metodologia experimental, de uma abordagem que passa a ter nos psicodélicos um importante componente (Langlitz, 2016; Tompson, 2017; Lundborg, 2020; Letheby, 2021). Compreender com base em evidências os mecanismos de atuação dos elementos psicoativos no processo de autotransformação, na otimização das funções cerebrais, no aumento das capacidades intelectuais, na modelação de substratos neurais, na ressignificação de acontecimentos traumáticos, na reprogramação mental, comportamental e emocional consiste no passo fundamental para a instauração de uma nova epistemologia: uma medida de urgência e emergência para o progresso do saber científico, uma ação indispensável à preservação da sabedoria originária, um movimento de contraposição às anomalias colonialistas, cuja responsabilidade do protagonismo também pertence aos pensadores psicodélicos.

²⁷ “Mounting evidence for the therapeutic efficacy of psychedelics behoves us urgently to understand the mechanisms of this strikingly novel treatment modality” (Letheby, 2019, p. 11).

A ética pode ser pensada como o ramo da filosofia que procura examinar os princípios de certo e errado, de bem e de mal, a relação do caráter e do comportamento humano com os valores morais, além de se ocupar com o estudo dos modos de ser e da coexistência com as diferenças (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). No que concerne ao pensamento psicodélico, a importância de considerar as implicações éticas do uso de substâncias que modelam a mente vem a ser fundamental. Os estados de percepção ampliada podem ser uma excelente ferramenta para o autoaperfeiçoamento, pois neles são abertas novas possibilidades de compreensão e relação com a existência (Huxley, 1999; Hofmann, 2013; Werá, 2021). Por essa razão se pode afirmar: “A mensagem fundamental da psicodelia é aproveitar o momento presente, respeitar a vida e a natureza, e na hora certa se preparar para a ascender ao estado transcendental que a experiência alucinógena demonstrou existir” (Lundborg, 2020, p. 88).²⁸ Salvar o direito dos povos originários à preservação dos seus conhecimentos e práticas, considerar os possíveis custos e benefícios terapêuticos dos agentes expansores da consciência, bem como assegurar que os estudos e experimentos sejam feitos com responsabilidade vem a ser um compromisso ético para os filósofos da psicodelia (Kopenawa; Albert, 2015; Hauskeller, 2022; Romero, 2022). A experiência psicodélica pode despertar o sentimento de alteridade, a disposição psicossocial de se colocar no lugar do outro, um movimento consciencial de quebrar barreiras que permite experimentar o mundo de maneiras diferentes:

²⁸ “Psychedelia’s fundamental message is to enjoy yourself in your present time, respect life and respect nature, and in time prepare yourself for ascension to the transcendental state that the hallucinogenic experience showed you exists” (Lundborg, 2020, p. 88).

Penso que podemos aprender a nos mover em direção de Deus através da sua grande variedade de criaturas e assim abandonar a concepção de que é pela anulação da criatura em vez da sua integração, que o outro pode ser compreendido. O grave perigo é que pessoas de diferentes temperamentos assumam o seu tipo particular de experiência como o único a ter significado. Acredito que podemos aprender através do outro e assim desenvolver uma maior tolerância, entendimento e amor. Certamente que a minha experiência com o *peyote* teve este efeito em relação aos indígenas. Creio, talvez erroneamente, ter aprendido em poucas horas a sentir o que eles sentem a respeito da grande tragédia que os envolveu quando os búfalos foram exterminados. Algumas pessoas fariam isso sem LSD ou *peyote*. Outras podem não o fazer mesmo com eles, mas pressinto que isso requiera mais investigação (Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 374-375).²⁹

Em concordância com a passagem supramencionada da carta de Humphry Osmond para Aldous Huxley, escrita em 10 de fevereiro de 1958, os laços de afinidade entre os indivíduos se fortalecem através da socialização do êxtase. As substâncias psicoativas têm sido usadas há séculos para fins espirituais e terapêuticos em várias culturas (Huxley, 1999; Mckenna, 1993; Kopenawa; Albert, 2015). A proibição de psicoativos que despertam a percepção integral tem como resultado não apenas uma profunda alienação, mas também a destruição do patrimônio imaterial da humanidade, uma devastação

²⁹ “I think we may learn to move towards God through the great variety of his creatures and so avoid the notion that it is by denying creature, rather than fulfilling him that the other can be reached. The grave danger is that people of differing temperament will assume that their particular type of experience is the only meaningful one. I believe that we can explore through each other and so develop greater tolerance, understanding and love. Certainly my peyote experience had this effect regarding the Indians. I believe, perhaps erroneously, that in a few hours I learnt to feel as they feel about the great tragedy which enveloped them when the buffalo were slaughtered. Some people could do this without LSD or peyote. Others might not do it even with them, but I think it requires much exploration” (Osmond apud Bisbee; Dicky; Farrell, 2018, p. 374-375).

sistemática dos conhecimentos, crenças e costumes dos povos originários (Mckenna, 1993; Escohotado, 1998; Werá, 2021; Romero, 2021). Em termos de filosofia política, a experiência psicodélica pode ser considerada como o fio condutor de um movimento com potenciais revolucionários; nessa perspectiva, a sua prática consiste em inspirar para libertar a consciência individual e coletiva dos limites estabelecidos pela máquina proibicionista: “É impressionante que essa viagem de autodescobrimento conduza cedo ou tarde à imediata crise do *eu*, fazendo com que o mesmo se expanda a regiões outrora desocupadas, e abandone outras consideradas como pátria original” (Escohotado, 1995, p. 212).³⁰ Movimentos contraculturais como o Dadaísmo, *Provos*, *Beat Generation*, *Mary Pranksters*, *New Age*, *Punk* e *Psy Trance*, que abraçaram estilos de existência fora da hegemonia e defenderam outros modelos de sociedade, que desafiaram valores e normas estabelecidas pelo sistema através da expressão criativa, também acenaram juntos para formas inéditas de pensar e experimentar a *psicodelia* (Home, 1999; Guarnaccia, 2001; Goffman; Joy, 2007). As várias vertentes do pensamento libertário, como o anarquismo, o federalismo, o mutualismo, o abolicionismo, o antiautoritarismo, o coletivismo e o underground, se inserem no debate psicodélico a partir do histórico de contestação da centralização de poderes, do enfrentamento das leis proibicionistas, da luta por justiça social, da livre decisão sobre a própria vida e da defesa do direito ao prazer (Passetti, 1991; Mckenna, 1993; Escohotado, 1998). Os efeitos dos psicodélicos sobre a saúde física, mental e societal podem ser muito transformadores, eles podem aperfeiçoar as relações interpessoais, estimular o cuidado de si e otimizar o desenvolvimento da civilização: atividades que

³⁰ “Llamativo resulta que ese viaje de autodescubrimiento lleve pronto o tarde a la crisis del *yo* inmediato, haciendo con que el *sí* mismo se amplíe a regiones antes desocupadas, y abandone otras consideradas como patria original” (Escohotado, 1995, p. 212).

possibilitam a fundamentação tanto das éticas da resistência quanto das políticas da liberdade.

A metafísica pode ser pensada como a disciplina da filosofia que estuda a natureza das coisas, uma esfera do pensamento que compreende as dimensões fundamentais do ser, do divino, da temporalidade, da espacialidade, da vontade, da causalidade, do espírito, da verdade e do conhecimento (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). A história do uso de substâncias psicoativas em alinhamento com a realização de práticas místicas para provocar o desvelamento da realidade transcendental tem um sólido percurso, um caminho com várias rotas alternativas que se desdobra através dos milênios: “Seja qual for o veículo da sua viagem, meditação, oração, ioga, trabalho de respiração, percussão xamânica ou drogas visuais, que ela possa te levar aos céus mais elevados onde você encontre face a face com a sua matriz espiritual” (Grey, 1998, p. 121).³¹ Os rituais eleusianos na antiguidade, os festivais das bruxas na idade média, as sociedades secretas na modernidade, as religiões psicodélicas na contemporaneidade, são tradições de sabedoria que acenam para o desenvolvimento histórico da utilização sacramental dos psicoativos (Paracelsus, 1570; Porta, 1667; Ruck, 1992; Wilber, 1997). A tentativa de analisar e descrever com profundidade a origem, a essência e a finalidade dos estados extáticos encontrados no ideário da religião, vem a ser uma tarefa de suprema relevância para os filósofos psicodélicos:

Nos textos dos místicos, visionários e transformacionais, o lar ou origem ou fonte a que voltamos é muitas vezes descrita

³¹ “Whatever vehicle your journey takes, be it meditation, prayer, yoga, breathwork, shamanic drumming or vision drugs, may it take you to the highest heavens where you come face to face with your spiritual source” (Grey, 1998, p. 121).

como ‘por trás’, ‘por dentro’, ‘por baixo’ ou ‘por cima’ do mundo habitual das aparências fenomenais. ‘Atrás’ sugere que o nosso lar de origem está oculto do nosso conhecimento por telas e filtros perceptuais. O ‘dentro’ aponta para a orientação externa como tendo nos conduzido ao estado de exílio. ‘Por baixo’ sugere que a fonte da nossa existência é uma espécie de solo, o fundamento do Ser, do qual os existencialistas falam. ‘Acima’ sugere que viemos ao mundo dos limites e formas desde os reinos superiores, de Deus, o Infinito, o Absoluto (Metzner, 1986, p. 133).³²

Na citação em destaque acima, Ralph Metzner, exemplifica a multidirecionalidade das reflexões meta-sensíveis. De sobremaneira, a *psicodelia* está ligada à metafísica desde a investigação teológica à análise ontológica. No aspecto teológico, a correspondência entre ciência e religião, a associação entre fé e razão, a ligação entre finitude e eternidade, a discussão do problema do mal, a pluralidade das crenças, o significado da experiência religiosa, as revelações divinas, os mistérios da criação, são conceitos metafísicos que se alinham com o debate psicodélico (James, 1982; Huxley, 1991; Ruck, 1992; Prospéri, 2023). No aspecto ontológico, a distinção entre universais e particulares, a meditação sobre contingência e necessidade, a relação entre tempo e espaço, a representação de mundos possíveis e prováveis, as conexões entre a alma e o corpo, a evolução da consciência, o sentido da existência, a natureza das coisas, são concepções metafísicas que se integram à filosofia psicodélica

³² “In the texts of the mystics, visionaries, and transformationalists, the home or origin or source we return to is often described as “behind”, “within”, “under-neath”, or “above” the usual world of phenomenal appearances. “Behind” suggests that our origin home is veiled from our knowing by perceptual screens and filters. “Within” points to the external orientation as having brought us into the state of exile. “Underneath” suggests that the source of our existence is a kind of ground, the ground of Being, of which the existentialists speak. “Above” suggests that we have come into the world of limits and forms from higher realms, from God, the Infinite, the Absolute” (Metzner, 1986, p. 133).

(Ruck, 1992; Mckenna, 1993; Huxley, 1999; Prospéri, 2023). Os estados mentais ampliados, sem sombra de dúvidas, abrem novas perspectivas de reflexão dentro do mundo das ideias contemporâneas: “um modo de ser que não poderia estar mais próximo da disposição do filósofo de questionar todos os axiomas, desvendando todos os pressupostos” (Sjöstedt-Hughes, 2015, p. 4).³³ O processo de expansão consciencial, espontâneo ou induzido pelas tecnologias psicodélicas, tanto pode possibilitar uma visão mais elevada da totalidade, quanto pode permitir uma abordagem inovadora de ideias como a transcendência, a imanência, a estrutura da realidade, o princípio da identidade, a liberdade da vontade, a diferença ontológica, a introspecção meditativa, a questão do ser, a existência da alma e a união com o divino (Ruck, 1992; Mckenna, 1992; Huxley, 1999; Prospéri, 2023). Em última análise, o vasto conjunto das práticas místicas, o amplo espectro de efeito das substâncias psicoativas, a imensa variedade dos fenômenos psíquicos que se manifestam na experimentação da psicodelia tem um caráter metafísico: aos pensadores psicodélicos cabe o trabalho de criar conceitos para desvendar as topologias do ser e expressar o sentido presente no cerne das coisas extraordinárias.

Considerações Finais: O Reflorescimento da Filosofia Psicodélica

Estamos agora em uma época de reflorescimento no campo das epistemologias da consciência e a variedade da experiência psicodélica reaparece, conforme sugerido décadas antes na correspondência de Humphry Osmond e Aldous Huxley (1999; 2018), com o propósito inabalável de ser uma

³³ “a mode of being that could not be closer to the philosopher’s remit of questioning all axioms, uncovering all assumptions” (Sjöstedt-Hughes, 2015, p. 4).

superabundante fonte de conhecimento para o desenvolvimento de novos debates nas interzonas do pensamento, como, por exemplo, a filosofia da arte, da ciência, da cultura, da hermenêutica, da linguagem, da mente, da natureza, da religião e da sociedade: “Os psicodélicos têm surpreendido muitos pesquisadores assim como despertado questões filosóficas significativas, mas que até há pouco tempo têm sido largamente ignoradas na filosofia acadêmica” (Letheby, 2021, p. 8).³⁴ Em outras palavras, os fenômenos psicodélicos estão de modo gradual a deixar de ser um tabu acadêmico e social instituído pelos aparelhos proibicionistas: para voltar a ser um dos assuntos mais discutidos entre os filósofos, cientistas, artistas e místicos de todo o mundo (Wilber, 1997; Strassman, 2001; Caruana, 2001; Carroll, 2016). O renascimento do movimento psicodélico não poderia se consolidar sem a inclusão da noção de *amor à sabedoria*, sem abertura para um diálogo essencial com as disciplinas que pertencem ao horizonte filosófico. Assim:

A marcha da medicalização clínica dos psicodélicos essenciais a este renascimento exige métodos de hermenêutica e crítica econômico-política, abordando questões éticas como patentes, apropriações e mercantilização, o poder da psiquiatria e a ética na relação médico-paciente, e a compatibilização da ciência com noções de espiritualidade. O rápido desenvolvimento da química, farmacologia, psiquiatria, e assim, da neurociência dos psicodélicos se relaciona com as filosofias da mente, da religião, e da ciência – por exemplo, através do difícil problema de identificar a ligação entre correlatos neurais e mentais. Isto, por sua vez, pode estar concatenado com a metafísica, noções expandidas do ‘self’ e a relação com a Natureza, onde os aspectos de normatividade e atitude para consigo próprio, para com os outros e o meio-ambiente reaparecem. Os próprios fenômenos mentais e corporais podem ter um significado belo e sublime, e dessa

³⁴ “Psychedelics have struck many researchers as raising significant philosophical question, yet until recently have been largely ignored in academic philosophy” (Letheby, 2021, p. 8).

forma, se adentra na estética e mais amplamente, na fenomenologia. Tal como o valor estético, o valor de verdade relativo à experiência psicodélica leva o aventureiro à epistemologia e aos fundamentos da lógica. Todas as facetas da ampla disciplina da filosofia podem, de fato, ser empregadas de forma significativa na tentativa de sondar a psicodelia (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20-21).³⁵

Não se pode deixar de considerar a crescente onda de publicações referentes à temática da *psicodelia* que se desdobrou com uma força descomunal nas áreas da antropologia, do direito, da farmacologia, da medicina, da neurociência e da psicologia através da primeira década do Século XXI (Grob; Walsh, 2005; Strassman; Wojtowicz, 2008); não obstante, também não se pode deixar de olhar para o abismo enorme que foi aberto no conteúdo das pesquisas psicodélicas sem a presença dos pareceres atinentes à filosofia, pois apenas uma parcela diminuta do que foi examinado, organizado e publicado nos dez anos em questão contava com a inserção da perspectiva dos filósofos (Shannon, 2003; Lilly,

³⁵ “The march of the clinical medicalization of psychedelics essential to this renaissance calls for methods of hermeneutics and political economic critique, addressing ethical issues such as patents, appropriations, and commodification, the power of psychiatry and ethics in the clinic-patient relationship, and the relation of science to notions of spirituality. The fast-developing chemistry, pharmacology, psychiatry, and thus neuroscience of psychedelics relates to the philosophies of mind, of religion, and of science – for instance through the hard problem of identifying the relation between neural and mental correlates. This, in turn, can relate to metaphysics, expanded notions of the ‘self’, and the relation to Nature where aspects of normativity and attitude toward self, others, and the environment reappear. The mental and bodily phenomena themselves can be of beautiful and sublime significance, and thus one enters aesthetics and, more broadly, phenomenology. As well as the aesthetic value, the truth value concerning psychedelic experience brings the explorer into epistemology and the foundations of logic. All the facets of the wide discipline of philosophy can, in fact, be employed meaningfully in the endeavour to fathom psychedelia” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20-21).

2006). Tal esquecimento, em meio ao novo florescer do pensamento psicodélico, suscita reivindicações urgentes, a serem atendidas ao longo dos próximos anos pelos diletantes da sabedoria: “Na última década, houve uma onda de interesse e investigação sobre culturas psicodélicas, e por isso nos situamos agora em meio do chamado "renascimento psicodélico", em que novos espaços se abriram à necessidade de uma análise filosófica” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20).³⁶ Reaproximar a experiência psicodélica das ideias filosóficas e vice-versa significa realizar uma transformação radical nos paradigmas a partir dos quais se interpretam os conceitos da tradição, como *alma*, *beleza*, *desprendimento*, *divindade*, *inteligibilidade*, *liberdade*, *naturalidade*, *sensibilidade*, *ser*, *serenidade*, *tempo*, *transcendentalidade*, *verdade*, *vida*, *vontade*, dentre outros (McKenna, 1993; Huxley, 1999; Proserpi, 2023). Desta feita, o atual interesse pelas *manifestações da consciência* e os seus desdobramentos mais significativos por parte de pensadores hiper-críticos como Ken Wilber, Davi Kopenawa e Patrick Lundborg; de cientistas renomados como Dennis McKenna, Anil Kumar Seth e Robin Carhart-Harris; de artistas consagrados como Alex Grey, Allyson Grey e Laurence Caruana; e de místicos experimentais como Peter Carroll, Chris Bennett e Julian Vayne tem feito com que o tema desta tessitura seja algo de indubitável pertinência no ideário contemporâneo.

Por mais fascinantes e surpreendentes que sejam as dimensões do campo de pesquisa da filosofia psicodélica, ainda existem muitas barreiras e dificuldades estruturais a serem obliteradas pelos estudiosos da psicodelia filosófica. Os principais problemas a serem solucionados pelos pensadores

³⁶ “In the past decade there has been a rush of interest and research into psychedelic cultures, and so we now find ourselves in the midst of the so called ‘psychedelic renaissance’, wherein new spaces have opened up in need of philosophic analysis” (Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, p. 20-21).

psicodélicos são: a) o estigma histórico; b) as restrições legais; c) a escassez de financiamentos; d) a complexidade das metodologias; e) a variedade das substâncias e dos seus efeitos; f) os desafios éticos; e g) a integração com os conhecimentos existentes. Durante muitas décadas as substâncias psicoativas foram associadas a movimentos contraculturais, usos sensacionalistas e percepções negativas. Tais associações estigmatizam não apenas as drogas, mas os seus usuários, o que dificulta o reconhecimento da importância do estudo, bem como a sua aceitação por parte da academia (Passetti, 1991; Escohotado, 1998; Hart, 2013; Freitas, 2021). Muitos dos componentes químicos que expandem a consciência são controlados, ou mesmo proibidos na maioria dos países, o que resulta em restrições draconianas a sua posse, uso e pesquisa científica. A falta de recursos para alavancar o desenvolvimento quantitativo e qualitativo de trabalhos sérios no panorama psicodélico vem a ser uma desastrosa consequência tanto da estigmatização social quanto da proibição sistemática (Passetti, 1991; Escohotado, 1998; Hart, 2013; Freitas, 2021). Estudar os fármacos modeladores da mente envolve um esforço metodológico significativo, pois além dos seus efeitos serem subjetivos e difíceis de quantificar, os experimentos necessitam da participação ativa de voluntários, o que pode ser difícil de controlar. Entrementes, a grande variedade dos agentes ampliadores da percepção, bem como a multiplicidade de reações individuais a sua exposição, traz consigo o desafio de estabelecer um padrão de ação que se aplique sem exceção na maior parte os contextos (Hart, 2013; Tompson, 2017; Letheby, 2021; Seth, 2021). Não obstante, o uso de psicoativos em ensaios clínicos levanta preocupações éticas quanto à segurança biopsíquico-social dos participantes, uma vez que pode haver grupos de risco referentes à experimentação farmacológica; neste caso, a fim de evitar uma experiência negativa ou a manifestação de quadros

psicóticos, uma anamnese criteriosa deve ser realizada e os protocolos da redução de danos devem ser direcionados por uma equipe qualificada (Hart, 2013; Tompson, 2017; Letheby, 2021; Seth, 2021). Por fim, a compreensão da psicodelia muitas vezes requer uma abordagem inter/multi/transdisciplinar do tema, visto que pode ser desafiadora a sua integração com os paradigmas de pesquisa tradicionais em áreas como a filosofia, a psicologia e a neurociência. Apesar dessas dificuldades, o ressurgimento do interesse acadêmico pelos psicodélicos nas últimas décadas tem fomentado a produção de inovações filosóficas, psicológicas e neurocientíficas, o que também tem atraído mais atenção e recursos financeiros destinados às pesquisas nestas áreas do conhecimento.

Com base no que está evidenciado, a *psicodelia* pode servir como uma metodologia para investigar a filosofia de várias maneiras. Por exemplo, a experiência psicodélica pode ser útil como uma fonte de interpretação de conceitos estéticos, tais como o processo criativo, a origem da beleza, a inspiração do artista, a força da imaginação e a apreciação da vida: “A estética das substâncias psicodélicas está relacionada com temas relativos ao reforço da criatividade e da imaginação, às mudanças na percepção e sensibilidade, e ao desenvolvimento da arte visionária e psicodélica” (Romero, 2022, p. 116).³⁷ Os estados psicodélicos também podem ser utilizados para iluminar as problemáticas fenomenológicas, tais como a desenvoltura da percepção, os limites da corporalidade, as expressões do pensamento, o valor da verdade e o significado da própria existência: “As experiências psicodélicas não são ‘suplementos’ à experiência cotidiana,

³⁷ “The aesthetics of psychedelics is related to topics concerning the enhancement of creativity and imagination, the changes in perception and sensitivity, and the development of visionary and psychedelic art” (Romero, 2022, p. 116).

mas representam uma intensificação daquilo que está presente ou é possível dentro da experiência de ser humano” (Halewood, 2022, p. 131).³⁸ Além disso, os efeitos dos compostos psicoativos ministrados em um contexto terapêutico podem servir para examinar assuntos epistemológicos, tais como a capacidade de obter novos conhecimentos, as relações entre a mente e o cérebro, o potencial de autotransformação e os avanços que as ciências do espírito podem obter a partir da aproximação com os psicodélicos: “ao serem expostos a uma droga psicodélica, os pacientes vêm a ganhar novos conhecimentos – sobre si próprios, sobre o mundo à sua volta, e/ou sobre o valor-significado das suas ações e prioridades” (Moen, 2022, p. 229).³⁹ Mais ainda, os processos da psicodelia podem favorecer o esclarecimento de questões éticas e políticas, tais como a injustiça social, a violência epistemológica, a apropriação cultural e o direito dos povos originários à reparação histórica dos danos provocados pela colonização, que também ocorrem “quando a apropriação médica deslegitima as práticas do conhecimento tradicional predominantemente do Sul global para as transformar em bens do mercado proprietário nas mãos de poucos no Norte global” (Hauskeller, 2022, p. 156).⁴⁰ Ainda mais, as substâncias psicodélicas podem ser utilizadas para investigar

³⁸ “psychedelic experiences are not ‘add-ons’ to everyday experience but represent an intensification of that which is present or possible within the experience of being human” (Halewood, 2022, p. 131).

³⁹ “by being exposed to a psychedelic drug, the patients come to gain new knowledge –about themselves, about the world around them, and/or about the value-significance of their actions and priorities” (Moen, 2022, p. 229).

⁴⁰ “when medical appropriation de-legitimizes traditional knowledge practices predominantly from the global South to transform them into proprietary market goods in the hands of few in the global North” (Hauskeller, 2022, p. 156).

matérias metafísicas, tais como a individuação, o princípio da realidade, a analítica existencial, o mistério ontológico, a natureza do ser humano, o êxtase místico e a imortalidade da alma, ao se tornarem “um meio de compreender como experiências extraordinárias podem proporcionar conhecimento não só das profundezas da psique humana, bem como perspectivas verdadeiras sobre as maiores realidades do nosso universo” (Buchanan, 2022, p. 53).⁴¹ Em poucas palavras: os estados ampliados de consciência, desde que sejam apreciados com a devida sabedoria – o que significa não apenas levar em conta os altos estudos da ciência moderna, mas também reconhecer a indispensabilidade da medicina tradicional na construção do conhecimento psicodélico –, podem ser uma extraordinária metodologia para examinar com profundidade os conceitos da estética visionária, da fenomenologia perceptual, da epistemologia consciencial, das éticas da resistência, das políticas da liberdade, da metafísica clássica, bem como de todas as áreas que pertencem ao vasto universo da filosofia.

Nas páginas precedentes foram apontados os principais desdobramentos do conceito de *psicodelia* em alinhamento com as ideias filosóficas. Por um lado, foi evidenciado que *psicodélico* pode ser: a) uma substância que transforma a mente; b) um conjunto de práticas da mística geral; c) uma vasta gama de fenômenos do espírito; e d) um movimento de natureza contracultural (James, 1982; Mckenna, 1993; Escotado, 1998; Huxley, 1999). Por outro lado, a estética, a fenomenologia, a epistemologia, a ética, a política e a metafísica foram analisadas e descritas a partir de uma aproximação com os estudos psicodélicos. Destarte, na

⁴¹ “a means of understanding how extraordinary experiences can provide knowledge not only of the depths of the human psyche, but also real insights into the greater realities of our universe” (Buchanan, 2022, p. 53).

sincronia das inovações do espírito crítico, por *filopsicodelia*, ou após uma dinâmica de transfiguração, por *psicodelosofia*, pode ser definido tanto o movimento de analisar os horizontes filosofáveis a partir de experiências psicodélicas quanto a atividade de descrever as experiências psicodélicas a partir de perspectivas filosofáveis (Freitas, 2021; Hauskeller; Sjöstedt-Hughes, 2022, Prospéri, 2023).⁴² Expresso como sugestão para futuras reflexões: através da apreciação de estados conscienciais extraordinários, como por exemplo a dissolução do espaço-tempo e a união mística, as questões essenciais do

⁴² *Phília* [Φιλία], *Psykhé* [Ψυχή], *Dēloun* [Δλοῦν] e *Sophía* (Σοφία) são termos polissêmicos tanto no grego antigo quanto no moderno, utilizados em inúmeros contextos filosóficos e literários. *Phília* pode sugerir: amizade, afeição, afinidade, apreço, ressonância, identificação, disposição, amor filial ou fraternal; *Psykhé* pode significar: alma, mente, espírito, consciência, personalidade, indivíduo, vida ou essência; *Dēloun* pode equivaler a: manifestar, apresentar, desvelar, visibilizar, demonstrar, transparecer ou evidenciar; *Sophía* pode denotar sabedoria, conhecimento, inteligência, discernimento, virtude, cultura, educação ou experiência e assim por diante: a depender do contexto de uso (Audi, 1999; Craig, 2005; Blackburn, 2008; Bunnin; Yu, 2009). Com fundamento nos princípios da exegese e da hermenêutica, ao levar em conta os indicativos deliberados por William James (1982), Terence Mckenna (1992), Aldous Huxley (1999), Peter Sjöstedt-Hughes (2015) e Germán Prospéri (2023), que versam acerca da necessidade de criar uma nova linguagem para descrever as possibilidades da experiência psicodélica, bem como ao considerar a multiplicidade de sentidos literários e filosóficos dos componentes etimológicos de *filopsicodelia*, por meio do termo em destaque pode-se entender: quer a *disposição de apreciar a psicodelia como campo de estudos que interessa à filosofia*, seja o *amor da alma individual pelos estados extraordinários de percepção*; por sua vez, ainda conforme sugerido por James (1982), Mckenna (1992), Huxley (1999), Sjöstedt-Hughes (2015) e Prospéri (2023), após realizada uma abordagem radical, original e criativa de *psicodelosofia*, através da expressão em ênfase pode-se compreender: tanto a *identificação com o ideal do conhecimento impulsionada pela expansão consciencial*, quanto o *desvelamento da sabedoria a partir da ressonância entre a autoconsciência e a supraconsciência*. Uma explicação pormenorizada de como acontece a transfiguração da *filopsicodelia* na *psicodelosofia* pode ser desenvolvida em uma próxima publicação do autor deste artigo.

pensamento poderiam encontrar novas respostas; em proporção inversa, as ideias filosóficas fundamentais, tais como a busca pela verdade e o sentido do ser, poderiam impulsionar uma nova interpretação dos processos de expansão consciencial (James, 1982; Mckenna, 1993; Huxley, 1999; Jünger, 2014). Desde um ângulo de visão *filopsicodélico*, tanto os conceitos filosóficos cumprem o papel de maximizar a compreensão do experimento psicodélico quanto a experimentação psicodélica cumpre o papel de magnificar o entendimento dos conceitos filosóficos. A perspectiva *psicodelosófica* tem como principais finalidades, portanto, além da sagração do reflorescimento das conexões existentes entre as *manifestações da consciência* e as dimensões da filosofia, também a criação de paradigmas inéditos e revolucionários nos domínios da epistemologia, nas áreas do conhecimento que dialogam com as tradições primordiais da sabedoria.

Referências

ABRAHAMSSON, Carl (Org.). *The Fenris Wolf*. Vol. 5. Stockholm: Trapart Books, 2020.

ARISTOTLE. *De Anima (Perí Psychés)*. Trad. Christopher Shields. Oxford: Claredon Press, 2016.

AUDI, Robert. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Shaftesbury: Cambridge University Press, 1999.

BISBEE, Cynthia Carson; BISBEE, Paul; DYCK, Erika; FARRELL, Patrick (Orgs). *Psychedelic Prophets: the Letters of Aldous Huxley and Humphry Osmond*. London: McGill-Queen's University Press, 2018.

BLACKBURN, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2008.

BLOOD, Benjamin Paul. *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy*. Waterford: Cross Reach Publications, 2020.

BREAZEALE, Daniel. *Ecce Psycho: Remarks on the Case of Nietzsche*. International Studies in Philosophy, n. 23. New York: Binghamton University, 1991.

BUCHANAN, John Hall. What is Real(ity)? In: HAUSKELLER, Christine; SJÖSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

BUNNIN, Nicholas; YU, Jyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishing, 2009.

CARROLL, Peter James. *Liber Null e Psiconauta*. Trad. Vinicius Ferreira. São Paulo: Penumbra Editora, 2016.

CARUANA, Laurence. *First Draft of a Manifesto of Visionary Art*. Paris: Recluse Pub, 2001. Disponível em: <http://visionaryrevue.com/webtext/manifesto.contents.html>

CRAIG, Edward. *The Shorter Routledge Encyclopedia of Philosophy*. New York: Routledge Press, 2005.

ESCOHOTADO, Antonio. *Aprendiendo de las Drogas: Usos y Abusos, Prejuicios y Desafíos*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1995.

ESCOHOTADO, Antonio. *Historia General de las Drogas*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.

FREEMAN, Katherine. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: a Complete Translation of Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

FREITAS, Jan Clefferson Costa de. *Transfigurações Visionárias: as Metamorfoses Estéticas em Friedrich Nietzsche e Alex Grey*. Tese de Doutorado. 439 pp. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, 2021.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. *Counterculture through the Ages: from Abraham to Acid House*. New York: Villard Books, 2007.

GREY, Alex. *The Mission of Art*. Massachusetts: Shambala Publications, 1998.

GROB, Charles; WALSH, Roger (Orgs.). *Higher Wisdom: Eminent Elders explore the Continuing Impact of Psychedelics*. New York: SUNY Press, 2005.

GROF, Stanislav. *The Cosmic Game: Explorations in the Frontiers of Human Consciousness*. SUNY Press, Albany: 1998.

GUARNACCIA, Matteo. *Provos: Amsterdam e o Nascimento da Contracultura*. Trad. Leila de Sousa Mendes. Col. Baderna. São Paulo: Conrad Editora, 2001.

HALEWOOD, Michael. Making your Soul Visible. In: HAUSKELLER, Christine; SJOSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

HART, Carl Lejuez. *High Price: a Neuroscientist's Journey of Self-Discovery that Challenges everything you know about Drugs and Society*. New York: Harper Press, 2013.

HAUSKELLER, Christine. Individualization and Alienation in Psychedelic Psychotherapy. In: HAUSKELLER, Christine; SJOSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

HAUSKELLER, Christine; SJOSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

HERACLITUS. Peri Phiseōs. In: FREEMAN, Katherine. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers: a Complete Translation of Fragments in Diels, Fragmente der Vorsokratiker*. Cambridge: Harvard University Press, 1966.

HOFMANN, Albert. Preface to Moksha. In: *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. New York: Park Street Press, 1999.

HOFMANN, Albert; GREY, Alex; RÄTSCH, Christian. *LSD and the Divine Scientist: the Final Thoughts and Reflections of Albert Hofmann*. New York: Park Street Press, 2013.

HOFMANN, Albert. Meditation and Sensory Perception: the Searching for Happiness and Meaning. In: HOFMANN, Albert.; GREY, Alex.; RÄTSCH, Christian. *LSD and the Divine Scientist: the Final Thoughts and Reflections of Albert Hofmann*. New York: Park Street Press, 2013.

HOME, Stewart. *Assalto à Cultura: Utopia, Subversão, Guerrilha na (Anti)Arte do Século XX*. Trad. Cris Siqueira. São Paulo: Conrad Editora, 1999.

HOROWITZ, Michael; PALMER, Cynthia. Introduction to Moksha. In: *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. New York: Park Street Press, 1999.

HUXLEY, Aldous. *A Filosofia Perene*. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix, 1991.

HUXLEY, Aldous. *Heaven and Hell*. New York: Harper and Brothers, 1956.

HUXLEY, Aldous. *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. Orgs. Michael Horowitz and Cynthia Palmer. For. Humphry Osmond. Pref. Albert Hofmann. Int. Sasha Shulgin. Park Street Press, New York: 1999.

HUXLEY, Aldous. *The Doors of Perception*. New York: Harper Books, 1954.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Penguin Books, 1982.

JÜNGER, Ernst. *Annäherungen, Drogen und Rausch*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2014.

KAZHAEV, Malek. The Case of Nietzsche's Madness. Long Beach. California State University. In: *Existenz*, v. 3, n. 1, 2008.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A Queda do Céu: Palavras de um Xamã Yanomami*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANGLITZ, Nicolas. There is a Place for Psychedelics in Philosophy? Fieldwork in Neuro and Perennial Philosophy. North Carolina, Duke University Press. In: *Common Knowledge Review*, v. 22, 2016.

LETHEBY, Christopher Edward Ross. *Philosophy of Psychedelics*. New York: Oxford University Press, 2021.

LETHEBY, Christopher Edward Ross. The Varieties of Psychedelic Epistemology. In: WYRD, Nikki; LUKE, David; TOLLAN, Aimée (Et al). *Psychedelicacies: more Food for Thought from Breaking Convention*. London: Strange Attractor Press, 2019.

LILLY, John Cunningham. *The Deep Self: Exploration in the Isolation Tank*. California: Gateways Books and Tapes, 2006.

LUNDBORG, Patrick. Note Towards the Definition of a Psychedelic Philosophy. In: ABRAHAMSSON, Carl (Org.). *The Fenris Wolf*. Vol. 5. Stockholm: Trapart Books, 2020.

MALLA, Kalyana. *Ananga Ranga*. Trad. Sir Richard Francis Burton. New Delhi: Delhi Open Books, 2023.

MCKENNA, Terence Jon. *The Archaic Revival: Speculation of Psychedelic Mushrooms, the Amazon, Reality, Virtual Reality, UFO's, Evolution, Shamanism: the Rebirth of the Goddess, and the End of History*. San Francisco: Harper Press, 1992.

MCKENNA, Terence Jon. *Food of the Gods: the Search for the Original Tree of Knowledge: a Radical History of Plants, Drugs, and Human Evolution*. New York: Bantam Press, 1993.

METZNER, Ralph. *Opening to Inner Light: the Transformation of Human Nature and Consciousness*. New York: Saint Martin Press, 1986.

MOEN, Ole Martin. Are Psychedelic Drugs Distorting? In: HAUSKELLER, Christine; SJOSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Nachgelassene Fragmente: 1887-1889*. In: COLLI, Giorgio; MONTINARI, Mazzino (Orgs.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Berlin: Walter de Gruyter, 1988.

NUSSBAUM, Martha. Transfigurations of Intoxication: Nietzsche, Schopenhauer, and Dionysus. Massachusetts, Boston University. In: *Arion*, v. 1, n. 2, 1991.

OROC, James. *Tryptamine Palace: 5-meo-DMT and the Sonoran Desert Toad*. New York: Park Street Press: 2009.

OSMOND, Humphry. A Review of the Clinical Effects of Psychotomimetic Agents. *Annals of the New York Academic Science*, v. 66, n° 1: 1957. Disponível em: <https://nyaspubs.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1749-6632.1957.tb40738.x>

PARACELSUS, Philippi Theophrasti von Hoheheim. *Ettliche Tractatus Des Hocherfarnen vnd berümbtesten Philippi Theophrasti Paracelsi, der waren Philosophi vnd Artzney Doctoris: I. Von Natürlichen Dingen. II. Beschreibung etlicher Kreütter. III. Von Metallen. IIII. Von Mineralen. V. Von Edlen Gesteinen*. Strasbourg: Michael Toxites vnd Christian Muller, 1570.

PASSETTI, Edson. *Das 'Fumeries' ao Narcotráfico*. São Paulo: EDUC, 1991.

PINCHBECK, Daniel. *Breaking open the Head: a Psychedelic Journey into the Heart of Contemporary Shamanism*. New York: Three Rivers Press, 2003.

PORTA, Giambattista della. *Della Magia Naturale*. Napoles: Editore Antonio Bulifon, 1667.

PROSPÉRI, Germán Osvaldo. *Metanfetafísica: Ensayo de Sobredosis Ontológica*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2023.

QUINCEY, Thomas de. *Confessions of an English Opium-Eater: and other Writings*. London: Penguin Books, 2003.

RAJPUT, Ali Mohammad. *Hassan-I-Sabbah: His Life and Thought*. London: X-Libris, 2013.

RÄTSCH, Christian. *The Encyclopedia of Psychoactive Plants: Ethnopharmacology and its Applications*. Trad. John R. Baker. Foreword by Albert Hofmann. New York: Park Street Press, 2005.

ROMERO, Osiris Sinuhé González. Decolonizing the Philosophy of Psychedelics. In: HAUSKELLER, Christine; SJOSTEDT-HUGHES, Peter (Orgs.). *Philosophy and Psychedelics: Frameworks for Exceptional Experience*. London: Bloomsbury Academic Press, 2022.

RUCK, Carl Anton Paul. Poetas, Filósofos, Sacerdotes: los Enteógenos en la Formación de la Tradición Clásica. In: WASSON, Robert Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan (Et al.). *La Búsqueda de Perséfone: los Enteógenos e los Orígenes de la Religión*. Trad. Omar Álvarez. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

SETH, Anil Kumar. *Being You: a New Science of Consciousness*. London: Faber & Faber, 2021.

SHANNON, Benny. *The Antipodes of Mind: Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. New York: Oxford University Press, 2003.

SHULGIN, Alexander. Introduction to Moksha. In: *Moksha: Aldous Huxley's Classic Writings on Psychedelics and the Visionary Experience*. New York: Park Street Press, 1999.

SHULGIN, Alexander; SHULGIN, Ann. *Pihkal: a Chemical Love History*. Berkeley: Transform Press, 1990.

SJÖSTEDT-HUGHES, Peter. *Noumenautics: Metaphysics – Metaethics – Psychedelics*. London: Psychedelic Press, 2015.

STRASSMAN, Rick. *DMT, the Spirit Molecule: a Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. New York: Park Street Press, 2001.

TOMPSON, Evan. *Waking, Dreaming, Being: Self and Consciousness in Neuroscience, Meditation, and Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2017.

TRAHERNE, Twain. *The Psychedelic Nietzsche: what is Role Psychedelically Induced Mystical Experiences in the Philosophy of Friedrich Nietzsche?*. United Kingdom: Independently Published, 2020.

WASSON, Robert Gordon; KRAMRISCH, Stella; OTT, Jonathan (Et al.). *La Búsqueda de Perséfone: los Enteógenos e los Orígenes de la Religión*. Trad. Omar Álvarez. México, Fondo de Cultura Económica: 1992.

WATTS, Alan. *The Joyous Cosmology: Adventures in the Chemistry of Consciousness*. California: New World Library, 2013.

WERÁ, Kaká. *O Poder do Sonho: um Livro sobre a Arte de Sonhar*. São Paulo: Tumiak Edições, 2021.

WILBER, Ken. *Una Breve Historia de Todas las Cosas*. Trad. David González Raga. Barcelona: Editorial Kairós, 1997.

WYRD, Nikki; LUKE, David; TOLLAN, Aimée (Et al.). *Psychedelicacies: more Food for Thought from Breaking Convention*. London: Strange Attractor Press, 2019.

WOJTOWICZ, Slawek; STRASSMAN, Rick. *Inner Paths to the Outer Space: Journey to Alien Worlds through Psychedelics and other Spiritual Technologies*. New York: Park Street Press, 2008.

(Submissão: 21/03/23. Aceite: 20/09/23)

Rousseau e a radicalidade democrática: um debate com a interpretação de Kevin Inston

Rousseau and democratic radicality: a debate with Kevin Inston's interpretation

 10.21680/1983-2109.2023v30n62ID31206

Renato Moscateli

Universidade Federal de Goiás (UFGO)
rmoscateli@hotmail.com

Resumo: A associação de Rousseau às fontes filosóficas da democracia não constitui algo livre de discussões. O próprio autor preferia a qualificação de “republicano” em vez de “democrata”, e no *Contrato Social* apontou sérias dificuldades para a existência da democracia como uma forma de governo, ainda que suas teses sobre a soberania popular reverberem princípios tipicamente ligados às constituições democráticas. Diante disso, Kevin Inston questionou que os democratas radicais contemporâneos tenham negligenciado a contribuição do filósofo genebrino, e por isto buscou mostrar o quanto ela continua sendo relevante para enfrentar os desafios políticos da atualidade. Todavia, em que medida se sustentam os esforços de Inston para compatibilizar a teoria política rousseauiana com a democracia contemporânea? Não terá o

comentador subestimado ou ignorado elementos cruciais que tornam tal convergência problemática? O objetivo deste artigo é tentar fornecer algumas respostas para tais perguntas.

Palavras-chave: Rousseau; *Contrato Social*; Democracia radical; Kevin Inston.

Abstract: Rousseau's association to the philosophical sources of democracy is not free of discussion. The author himself preferred the qualification of “republican” instead of “democrat”, and in the *Social Contract* he pointed out serious difficulties for the existence of democracy as a form of government, even though his theses on popular sovereignty reverberate principles typically linked to democratic constitutions. In view of this, Kevin Inston questioned that contemporary radical democrats have neglected the contribution of the Genevan philosopher, and for this reason he sought to show how much it remains relevant to face the political challenges of our times. However, to what extent are Inston's efforts to reconcile Rousseau's political theory with contemporary democracy sustainable? Has not the commentator underestimated or ignored crucial elements that make such convergence problematic? The purpose of this paper is to try to provide some answers to such questions.

Key words: Rousseau; *Social Contract*; Radical democracy; Kevin Inston.

Embora a associação de Rousseau às fontes filosóficas da democracia moderna possa soar como bastante trivial, não se trata, porém, de um vínculo livre de discussões. O próprio autor parecia ficar mais à vontade com a qualificação de “republicano” do que com a de “democrata”, e no *Contrato Social* apontou sérias dificuldades para a existência da democracia como uma forma de governo, ainda

que suas teses sobre a soberania popular reverberem princípios tipicamente ligados às constituições democráticas. Considerando a complexidade desse aspecto da produção intelectual de Rousseau, o pesquisador Kevin Inston, em uma obra intitulada *Rousseau and radical democracy* (2010), chamou a atenção para o fato de que os democratas radicais contemporâneos têm negligenciado a contribuição dos textos do filósofo genebrino para o pensamento democrático, e por isto buscou mostrar o quanto eles continuam sendo relevantes para enfrentar os desafios políticos da atualidade. Na visão de Inston, os escritos rousseauianos foram atentos à necessidade de reconhecer a importância das múltiplas vozes que compõem uma sociedade democrática, dando espaço à manifestação de interesses distintos e, muitas vezes, conflitantes como os constituintes da vontade geral. Assim, Inston compreendeu que, segundo Rousseau, a tarefa de fundação do corpo político jamais acaba para o povo, pois a legitimidade, a unidade e o ethos do Estado sempre permanecem em questão e requerem um engajamento cívico contínuo. É sobretudo nessa “indecidibilidade” que o comentador baseou sua concepção da radicalidade democrática do *Contrato Social*. Todavia, em que medida se sustentam os esforços de Inston para compatibilizar a teoria política rousseauiana com as teses democráticas contemporânea de autores como Ernesto Laclau e Chantal Mouffe? Não terá o comentador subestimado ou ignorado elementos cruciais que tornam tal convergência problemática, especialmente a grande ênfase dada pelo filósofo à coesão interna necessária a uma comunidade política? O objetivo deste artigo é tentar fornecer algumas respostas para essa pergunta.

I – Soberania popular, república e democracia no *Contrato Social*

Como passo inicial, é importante retomar, mesmo que sinteticamente, algumas das definições dadas por Rousseau na tipologia política contida no *Contrato Social*. No tocante à soberania, cuja origem no pacto social é explicada no primeiro livro da obra, o autor a considera como sendo constituída pela união dos indivíduos que se associam ao abandonar o estado de natureza em busca das condições necessárias à proteção de suas vidas e de seus bens, mas sem abrir mão da liberdade. Nesse ato fundacional da comunidade política surge uma república, isto é, um “corpo moral e coletivo, composto de tantos membros quanto a assembleia tem de vozes, o qual recebe, desse mesmo ato, sua unidade, seu *eu* comum, sua vida e sua vontade.” (Rousseau, 1964, p. 361)¹ Esta vontade, como Rousseau discute com mais detalhamento no segundo livro do *Contrato*, é a vontade geral dos cidadãos formadores do Estado, aquela que eles, conjuntamente, expressam em assembleia no exercício da soberania popular, manifestando na forma de leis seu entendimento sobre o bem público. Desse modo, em todo Estado legítimo, o povo reserva para si a autoridade legislativa e cada um de seus membros preserva a sua liberdade por meio dela, obedecendo como súdito às leis que contribuiu para estabelecer como cidadão. Em suma, na república perde-se a liberdade natural “que só tem por limites as forças do indivíduo”, mas ganha-se a “liberdade civil que é limitada pela vontade geral” (Rousseau, 1964, p. 361), e que por isso mesmo é um direito muito mais sólido e protegido por toda a coletividade. Ademais, os partícipes do pacto também gozam da igualdade civil que lhes dá os mesmos direitos e deveres, uma vez que quaisquer desigualdades naturais que possam existir entre eles são deixadas de lado perante as leis,

¹ As traduções das citações de Rousseau são de minha responsabilidade, assim como as de outras citações extraídas da bibliografia em língua estrangeira utilizada no artigo.

e “eles se tornam todos iguais por convenção e de direito.” (Rousseau, 1964, p. 367)

Após tratar das principais características da soberania (inalienabilidade, indivisibilidade), Rousseau dedica boa parte do terceiro livro do *Contrato* à definição da figura do governo e suas diferentes formas. Se o soberano é a instância da vontade do corpo político, cabendo-lhe legislar, o governo é a instância da força pública, cabendo-lhe aplicar as leis, e por isso ele recebe “o nome de *poder executivo*.” (Rousseau, 1964, p. 395) Esse corpo intermediário entre o soberano e os súditos é constituído pelos magistrados encarregados da gestão dos assuntos cujas regras foram previamente fixadas pela vontade geral, e sendo assim sua forma pode variar dependendo do número dos que dispõe do poder decisório dentro do governo. As três formas simples abrangem, segundo Rousseau (1964, p. 403), a democracia – na qual o soberano “deposita o governo em todo o povo ou na maior parte do povo” –, a aristocracia – na qual o soberano “encerra o governo nas mãos de um pequeno número” – e a monarquia, na qual o soberano “concentra todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder.” Todavia, para além dessas formas simples que configuram uma tipologia conceitual, o genebrino também compreende que diversas variantes mistas são possíveis na prática, em razão das particularidades e necessidades que surgem nos Estados concretos, o que ele explica no sétimo capítulo do livro 3, tal como ocorre quando um governo popular (ou seja, democrático) escolhe um chefe para melhor conduzir seu trabalho, por exemplo.

Quando se compara as implicações dessas definições do *Contrato Social* acerca da soberania/poder legislativo e do governo/poder executivo, é perceptível que a conhecida crítica de Rousseau à representação política desdobra-se diferentemente nessas duas instâncias. No caso da primeira, o

autor defende que a vontade manifesta nas leis só é realmente geral se “todos os votos forem contados”, pois “toda exclusão formal rompe a generalidade” (Rousseau, 1964, p. 369), o que teoricamente significa a necessidade da participação direta de todos os cidadãos no processo legislativo, sem o recurso a representantes que, alegadamente, seriam escolhidos para falar em seu nome. Nas palavras do filósofo:

A soberania não pode ser representada pela mesma razão por que não pode ser alienada; ela consiste essencialmente na vontade geral, e a vontade não se representa: ela é a mesma, ou ela é outra; não há meio-termo. Portanto, os deputados do povo não são, nem podem ser, seus representantes, eles são apenas seus comissários; eles não podem concluir nada definitivamente. Toda lei que o povo em pessoa não ratificou é nula; não é uma lei. (Rousseau, 1964, p. 429-430)

Na instância do governo, em contrapartida, não se coloca a mesma exigência do exercício direto do poder executivo pelo conjunto dos cidadãos. Como visto na tipologia descrita acima, é legítimo que o soberano escolha confiar esse poder decisório sobre a aplicação das leis a poucos magistrados ou mesmo a apenas um, pois essa é uma questão de uso da força pública, cujas conveniências e especificidades decorrem de como cada comunidade política se constitui no espaço e no tempo. Afinal, na concepção política expressa no *Contrato Social*, o governo é um ente subordinado à soberania do povo – munido de um poder delegado a ele para cumprir suas funções, e não criado diretamente por um pacto² –, e

² Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulos 15 a 17. Na visão de Rousseau, a criação do governo é realizada por meio de um processo peculiar. Primeiramente, o soberano deve fazer a lei que institui o poder executivo, mas a escolha de quem o ocupará não consiste em um ato legislativo, já que se refere a uma questão particular, isto é, uma função do governo. Essa dificuldade se resolve pela “conversão súbita da soberania em democracia, de sorte que, sem qualquer mudança sensível, e somente por uma nova relação de todos com todos, os cidadãos, tornados magistrados,

desde que ele se dirija sempre de acordo com a vontade geral, ou seja, o interesse comum dos cidadãos, pode assumir formas distintas e ainda assim será republicano.

Face a essa breve abordagem preliminar dos conceitos do *Contrato Social*³, vê-se que eles nos permitem conceber como republicano o corpo político resultante do pacto social, no qual o povo é o detentor da soberania. Esse poder soberano, inalienável e indivisível, é exercido mediante a expressão da vontade geral que estabelece as leis a serem seguidas por todos os membros da comunidade. Assim, ao darem leis a si mesmos, eles desfrutam da liberdade e da igualdade como cidadãos, construindo uma vida política alicerçada nessas que são as duas bases do regime democrático tal como foi compreendido seja em suas origens na Grécia antiga, seja em suas reformulações modernas pós-revoluções do século XVIII⁴.

passam dos atos gerais aos atos particulares, e da lei à execução.” (Rousseau, 1964, p. 433-434) Na sequência, esse governo democrático permanece em atividade, se essa for a forma definida em lei, ou então instala a forma distinta (aristocrática, monárquica ou mista) que o soberano definiu. Para Gabriella Silvestrini, esse processo contém um tipo de eleição no qual o povo performa, simultaneamente, atos de legitimação e escolha, e que dessa maneira “Rousseau retomou e transformou, ao mesmo tempo em que a universalizou, a noção de democracia elaborada pelos teóricos da soberania, e especialmente por Pufendorf. Ao mesmo tempo, ele a ‘disfarça’, chamando-a de ‘república’ e opondo-a ao antigo ideário da democracia do cidadão magistrado.” (Silvestrini, 2008, p. 67)

³ Dados os limites e o objetivo deste artigo, não será possível realizar aqui uma análise aprofundada da tipologia política de Rousseau. A título de sugestão, recomenda-se a leitura de alguns trabalhos que desenvolvem a discussões sobre a concepção de Estado e as diferentes formas de governo na perspectiva do *Contrato Social*, entre eles Gildin (1983), Bertram (2004), Moscateli (2010) e Ribeiro (2021).

⁴ Conforme ressalta Helena Esser dos Reis, segundo Rousseau, “[t]al condição civil e política [...] de liberdade é universal; ou seja, enquanto consequência de um pacto realizado em condições de igualdade é válido para todos os membros do corpo coletivo. O que implica entender que liberdade e igualdade se exigem mutuamente, pois, como vimos, ambas são

Certamente, essas características das teses rousseauianas podem ser lidas em um sentido fortemente democrático, na medida em que erigem o povo ao posto de autoridade máxima dentro do Estado e garantidor da sua própria autonomia, demandando de cada partícipe da associação que se envolva nos assuntos públicos e defenda o bem comum. Além disso, esse sentido democrático também se poria na república no tocante à necessidade de que o povo se mantenha vigilante em relação às pessoas que ele eleger para governá-lo, uma vez que a aplicação das leis emanadas da vontade geral compete a um poder executivo subordinado à soberania. Desse modo, o governo deve ser uma entidade formada por comissários do povo, e responsável por usar a força pública para garantir que as deliberações do soberano sejam cumpridas. Não obstante a possibilidade de compreensão desses elementos republicanos contidos no *Contrato Social* como sendo ligados ao pensamento democrático, nessa obra o próprio Rousseau preferiu usar o termo “democracia” não para se referir à forma do Estado, e sim a uma das formas simples de governo que os cidadãos podem escolher para si.

Entretanto, essa forma democrática de exercício do poder executivo não aparece no *Contrato Social* como aquela que Rousseau compreendia como a melhor a ser adotada pelos povos em geral. Em suas ponderações sobre a aplicabilidade prática das diversas formas de governo, o autor aponta que

a finalidade do sistema de leis. A igualdade transparece na república como igualdade política e civil, pois cada um é membro indivisível do corpo legislador e a dependência de cada um em relação à lei exclui a dependência pessoal de uns aos outros. As condições de igualdade em vista das quais as pessoas se engajam estabelece a igualdade entre os cidadãos, pois não há nenhum ‘associado sobre o qual não se adquire o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo’ (ROUSSEAU, 1978b, I, 6, p. 33). O princípio de reciprocidade determina que os membros do estado republicano sejam iguais entre si porque são cidadãos, não por natureza ou por qualquer direito anterior ao estado.” (Reis, 2018, p. 168-169)

cada uma pode ser mais apropriada a um dado cenário político, cujas características envolvem os fatores concretos de existência do povo em questão, com destaque para o tamanho do Estado (ou seja, a quantidade dos cidadãos), pois isso se relaciona com a força que os governantes precisam ter em suas mãos a fim de garantir o cumprimento das leis. Por esse motivo, escreve Rousseau, “[s]e nos diferentes Estados o número dos magistrados supremos deve estar em razão inversa ao dos cidadãos, segue-se que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos medianos, e o monárquico aos grandes.” (1964, p. 403-404) E quando avança para abordar mais detidamente o caso da democracia, o genebrino levanta vários argumentos para mostrar o qual difícil seria encontrar um povo que se enquadrasse nos requisitos para o bom funcionamento desse tipo de governo:

Em primeiro lugar, um Estado muito pequeno, no qual seja fácil reunir o povo e onde cada cidadão possa sem esforço conhecer todos os demais; segundo, uma grande simplicidade de costumes, que evite a acumulação de questões e as discussões espinhosas; depois, bastante igualdade de fortunas, sem o que a igualdade não poderia subsistir por muito tempo nos direitos e na autoridade; por fim, pouco ou nada de luxo – pois o luxo ou é o efeito de riquezas ou as torna desnecessárias; corrompe ao mesmo tempo o rico e o pobre, um pela posse e outro pela cobiça; entrega a pátria à frouxidão e à vaidade; subtrai do Estado todos os cidadãos para subjugar-los uns aos outros, e todos à opinião. (Rousseau, 1964, p. 405)⁵

⁵ No capítulo 6, a abordagem de Rousseau mostra que ele entende a monarquia como apropriada para os grandes Estados, que precisam de um governo mais concentrado para assegurar o cumprimento das leis. Porém, é nesse governo que há um risco maior de usurpação da soberania popular pelos reis, já que estes têm mais força para buscar impor a sua vontade particular acima das leis. Resta, então, a aristocracia como aquela forma de governo simples pela qual o autor demonstra maior preferência, como se

Se a mobilização constante dos cidadãos em geral para realizar as tarefas executivas já seria um obstáculo em si, outro problema crucial concernente à democracia estaria no perigo de que eles, ao participarem frequentemente tanto das assembleias do soberano quanto das assembleias do governo, acabassem não conseguindo fazer as distinções requeridas entre os assuntos próprios de cada uma dessas esferas, uma vez que o poder legislativo deveria deliberar tendo em mente a generalidade na elaboração das leis, ao passo que o poder executivo teria de agir tendo em vista as questões particulares na aplicação das leis, e tais particularidades não poderiam influenciar o interesse público, conforme Rousseau. Dadas essas dificuldades, o autor chega à ideia de que “[s]e houvesse um povo de deuses, ele se governaria democraticamente”, pois os seres humanos não pareciam capazes de manter um governo “tão perfeito”, o que leva à constatação de que “[t]omando o termo no rigor da acepção, jamais existiu verdadeira democracia, e não existirá jamais.” (Rousseau, 1964, p. 404)⁶

explícita no capítulo 5, por vê-la como mais viável concretamente e também como a que proporcionaria maior eficiência para a gestão pública.

⁶ Silvestrini tece algumas considerações interessantes a esse respeito, recuperando a ideia de governo misto apresentada no *Contrato Social*. Com base nela, a comentadora propõe que “poderíamos representar repúblicas reais e possíveis como dispostas em uma linha reta feita de pontos infinitos, de combinações possíveis, entre dois limites que não podem ser ultrapassados – entre um grau mínimo de democracia, além do qual a sociedade deixa de ser legítima, e um grau máximo, que é quase impossível: pois além dele a política deixa de existir. O grau mínimo coincide com a atribuição do poder ‘constituente’ à assembleia popular, que é o direito de ratificar as leis fundamentais, e o poder de criar ou estabelecer o governo. Se essas duas condições não forem cumpridas, não é um Estado legítimo. O grau máximo corresponde à democracia simples, mas esta ultrapassa os limites da política, porque se os homens pudessem governar a si mesmos, eles não seriam homens, mas deuses; nas palavras de Aristóteles, eles não precisariam viver em uma cidade.” (Silvestrini, 2008, p. 69)

Tendo passado por essas definições conceituais que configuram os princípios do direito político do *Contrato Social* e nos dão algumas balizas para compreender melhor como Rousseau refletiu sobre a democracia na obra, podemos agora avançar na análise que Inston ofereceu acerca deles.

II – A democracia radical de Laclau e Mouffe: aproximações com o pensamento de Rousseau

Em sua discussão, Inston considera as ideias de Rousseau como radicalmente democráticas em um sentido amplo, abrangendo não apenas a questão do governo, mas o Estado legítimo como um todo. Já de início, ele afirma que seu livro “estabelece uma profunda conexão entre a teoria de Rousseau, concebida no período imediatamente anterior à revolução que inaugurou a democracia moderna, e a atual teoria, bastante influente, da democracia radical e plural desenvolvida por Ernesto Laclau e Chantal Mouffe.” (Inston, 2010, p. 1) Conforme Inston sintetiza, essa concepção de democracia elaborada pelos dois autores remete à tese de Claude Lefort, para o qual, ao contrário de sociedades anteriores em que o poder estava incorporado na pessoa do príncipe como representante de Deus e garantidor soberano da justiça e da razão, após a revolução democrática esse lugar do poder perdeu sua referência a um fiador transcendental, sendo que a soberania passa a residir no povo. Entretanto, nesse novo contexto,

o povo não poderia governar a si mesmo diretamente, de modo que o lugar do poder deve sempre permanecer, pela necessidade de sua estrutura, um lugar vazio, e qualquer grupo de pessoas que o ocupe pode fazê-lo apenas temporariamente. Isto cria uma dissociação entre as agências do poder, o conhecimento e a lei, na medida em que suas fundações não são mais pré-estabelecidas por uma lógica fundamental. Consequentemente, os princípios que governam a ordem social são sujeitos a um processo infinito

de contestação e reformulação. A ausência de um princípio além-mundano de organização política dá margem à política democrática radical: ela indica a abertura da sociedade ao questionamento e à redefinição mediante diversas identidades e discursos. (Inston, 2010, p. 4)

Inston considera que Laclau e Mouffe não chegaram a fazer um exame mais amplo da conexão entre essa concepção democrática e as ideias de Rousseau, tendo, na verdade, frequentemente oposto as suas próprias teses às dele. Tal constatação poderia ser feita, por exemplo, na interpretação de Laclau segundo a qual há em Rousseau uma visão homogeneizante da soberania popular avessa à pluralidade, à crítica e à ambiguidade. Nas palavras do teórico argentino citadas por Inston,

Rousseau temia a ameaça dos interesses particulares levando à inabilidade de discernir o bem comum, e optou por 'laços de solidariedade' de uma comunidade de pequena escala, em vez das identidades parcialmente compartilhadas que os cidadãos de uma complexa ordem política pós-industrial podem construir graças à vida pública democrática. (Laclau *apud* Inston, 2010, p. 2)

E para lidar com o quadro de múltiplas identidades que também podem entrar em conflito, Laclau e Mouffe entendem que a democracia tem de abarcar o dissenso como parte de um modo agonístico de enfrentamento das diferenças, no interior do qual hegemonias transitórias podem se formar a partir de um dado cenário de relações de poder. Assim, cada ordem política que consegue prevalecer por um determinado período é resultado desse embate que jamais se encerra completamente, e cujos desdobramentos podem levar à formação de uma nova hegemonia. Neste sentido, Mouffe enfatiza a importância de repensar a relação entre os cidadãos e a comunidade política no contexto da democracia radical, e ela critica tanto a versão liberal de cidadania quanto a que

estaria contida no republicanismo cívico. Para a autora, ainda que essa versão republicana seja mais rica do que a liberal, ela traz consigo o problema da afirmação de uma concepção substantiva de bem comum a ser adotada pela comunidade, o que iria na direção contrária do pluralismo que a democracia deveria proteger (Mouffe, 1993, p. 61-62). Ademais, a autora aponta que o republicanismo confere um valor muito grande à participação política como lugar da vida digna dos indivíduos, o que, no caso de Rousseau, pode ser visto na proeminência do papel de cidadão que ele reivindica no *Contrato Social*: “Tão logo o serviço público deixa de ser a principal atividade dos cidadãos, ao qual preferem servir com sua bolsa do que com sua pessoa, já o Estado se acha à beira da ruína”, escreve o filósofo, o qual acrescenta:

Quanto mais bem constituído é o Estado, tanto mais os negócios públicos prevalecem sobre os privados no espírito dos cidadãos. Chega mesmo a haver muito menos negócios privados, porque fornecendo a soma da felicidade comum uma porção mais considerável à de cada indivíduo, resta-lhe menos a procurar em suas ocupações particulares. (Rousseau, 1964, p. 429)

No entendimento de Michael Walzer – expresso em uma obra organizada por Mouffe com textos sobre a democracia radical –, não é necessário que os cidadãos tenham tal dedicação aos assuntos públicos, nem encontrem neles a maior parte de sua felicidade, pois, como diz o autor, “[a] maioria de nós será mais feliz em outro lugar, envolvidos apenas em alguns momentos com as questões do Estado”, tendo em vista que participamos de diversas outras associações que existem dentro da sociedade civil democrática. Então, Walzer completa, não devemos ficar circunscritos a essas diversas associações com seus fins específicos, visto que também precisamos, como cidadãos, nos envolver com assuntos que competem a todos nós, mas esse tipo de

participação é “muito diferente da heroica intensidade da cidadania rousseauiana. E a sociedade civil é testada por sua capacidade de produzir cidadãos cujos interesses, ao menos às vezes, estendem-se para além deles mesmos e de seus camaradas, que cuidam da comunidade política que nutre e protege as redes de associações.” (Walzer, 1992, p. 105)

Ainda que ciente de ressalvas como as levantadas por Laclau, Mouffe e Walzer, Inston procura defender a leitura de que a filosofia de Rousseau contém princípios compatíveis com a democracia radical, pois ela abarcaria a pluralidade como parte crucial de qualquer regime legítimo, na medida em que sua noção de vontade geral “depende da diferença e do questionamento para sua formação e renovação constante.” (Inston, 2010, p. 3) Para ele, deve-se lembrar que, nesse processo, os “cidadãos têm o poder de escolher quais interesses ou discursos se tornam generalizados. A vontade geral não é imposta sobre as vontades particulares, mas tem que ser querida por elas” (Inston, 2010, p. 114), o que mostraria a importância do particular na formação do geral na visão de Rousseau, e que o primeiro não é, em si, um mal a ser suprimido em nome do segundo. Na sequência, Inston retoma a questão das associações parciais que aparece no terceiro capítulo do livro 2 do *Contrato Social*. Entre tais associações, ele inclui entidades políticas de nossa época, tais como grupos de interesse e partidos políticos. O comentador enfatiza a ideia de que, longe de condená-las, o que Rousseau faz é propor a sua multiplicação a fim de evitar que os interesses de uma se sobreponham aos das outras, garantindo assim a diversidade política. No entanto, Inston deixa de observar que a proposta da multiplicação das associações parciais não é o princípio geral definido por Rousseau nessa questão, pois tal regra é: “Importa, pois, para alcançar o verdadeiro enunciado da vontade geral, que não haja associações parciais no Estado e que cada cidadão só opine de acordo consigo mesmo.” (Rousseau, 1964, p. 372) Por outro

lado, se for impossível a aplicação dessa regra geral, a alternativa seria multiplicar tais associações, como uma espécie de paliativo. Inston minimiza esse problema para poder colocar a defesa da pluralidade política como a meta central de Rousseau. Para isso, ele remete ao caso de Genebra, com seus vários círculos dentro dos quais os cidadãos se reuniam para discutir as questões públicas, entre outros assuntos de ordem particular. Ele também cita o trecho do *Contrato Social* onde Rousseau fala das medidas tomadas por Legisladores antigos, como Sólon, Numa e Sérvio, para aumentar o número das associações parciais e impedir a desigualdade entre elas, mesmo que nem sempre tal objetivo tenha sido bem atingido⁷.

De todo modo, ainda que se possa debater o grau em que a busca da pluralidade política, via multiplicação de diferentes associações parciais, aparece na obra de Rousseau, não se trata aqui de negar que o filósofo tenha dado espaço às divergências entre os cidadãos em sua concepção republicana. Em qualquer sociedade, é natural não apenas que surjam conflitos entre as vontades particulares e a vontade geral, e até mesmo distintas interpretações sobre o que seja a vontade geral. O ponto é que, na visão de Rousseau, uma república bem-ordenada teria como referência ideal a convergência dos interesses em direção a uma vontade geral única para todo os

⁷ A título de exemplo, vale ressaltar que a remissão à Roma Antiga contém certa ambiguidade, uma vez que as associações parciais criadas por Numa e Sérvio não foram constituídas de um modo que, propriamente, evitava que elas fossem desiguais em poder. De fato, tais associações incluíam a divisão dos cidadãos em classes de acordo com a renda, garantindo assim que os votos/interesses dos mais ricos (especialmente os patrícios) tivessem um peso maior nos sufrágios dados nos comícios centuriatos, como o próprio Rousseau reconhece no livro 4 do *Contrato Social*. Isso revela o que as associações parciais dificilmente deixam de dar vazão a interesses que, sendo próprios de uma determinada parcela da sociedade, disputam a proeminência com a vontade geral.

cidadãos, e não a pluralidade de concepções de bem comum a partir dos muitos grupos entre os quais eles estariam divididos⁸, como ele explicita logo no início do quarto livro do *Contrato Social*:

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, eles têm uma única vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não há interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e exige apenas bom senso para ser percebido. (Rousseau, 1964, p. 437)⁹

O filósofo considerava que se fosse possível gerar esse grau de unidade entre os membros de uma comunidade política, a legislação necessária para geri-la seria relativamente simples, e que quando surgissem situações que demandassem alterações nas leis, tal fato seria logo percebido

⁸ A esse respeito, pode-se contrastar as ideias de Rousseau e o pensamento de Maquiavel acerca dos conflitos políticos como fator positivo para a promoção da liberdade republicana, em especial como isso foi expresso pelo florentino nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Ver, por exemplo, a análise comparativa empreendida por McKenzie (1982).

⁹ Analisando o modo como a filósofo genebrino compreendeu o trabalho realizado para a aprovação das leis, Claudio Araújo Reis afirma que “[o] processo deliberativo, segundo Rousseau, é menos uma troca pública e coletiva de razões e argumentações do que uma consulta individual à consciência. Ouvir a voz da consciência, que é um sentimento e está sempre voltada para o bem, é o ponto fundamental. Lembremos que mais de uma vez Rousseau explicita sua falta de gosto pelos debates, pelas discussões públicas. O processo pelo qual se chega à declaração da vontade geral (pelo qual tomamos uma decisão coletiva) não é essencialmente um processo de troca de razões nem, muito menos, um processo de barganha, de negociação, de acomodação de interesses (o que tende, como bem viu Rousseau, a ser agravado por uma política de facções, de partidos, que fatalmente dirigem o jogo político em direção à competição e não à cooperação).” (Reis, 2010, p. 23)

por todos, chegando-se rapidamente a soluções que dispensariam os confrontos entre opiniões contraditórias entre si. Segundo Moscateli, o quadro delineado pelo genebrino nesse trecho do *Contrato*

representa o grau máximo de unidade civil, o ponto mais alto na escala dos princípios do direito político contidos na obra do filósofo, e que os Estados concretos jamais atingiriam tal perfeição. No entanto, ainda assim essa imagem de comunhão entre os membros do pacto social é um parâmetro fundamental para se julgar a qualidade das práticas políticas de quaisquer Estados. (2015, p. 128-129)

Por outro lado, em sua interpretação do *Contrato Social*, Inston nega que isso seja, realmente, o referencial democrático da obra, mas, a despeito de não ser plenamente realizável, Rousseau diz que ele não deve ser descartado como se fosse uma simples quimera. Em suas palavras, lemos que “O que engana os discutidores é que, não vendo senão Estados mal constituídos desde a origem, chocam-se com a impossibilidade de neles manter semelhante polícia” (Rousseau, 1964, p. 437-438), a qual, para o autor, fica explicitada como algo que se precisa ter em mente quando se discute como bem ordenar um Estado republicano, dentro daquilo que constitui a própria escala do dever ser dos princípios do direito político¹⁰.

Na sequência da composição desse quadro de grande unidade política, Rousseau prossegue alertando que o fortalecimento dos interesses particulares, sobretudo quando eles se articulam na forma de associações parciais e facções, traz um perigo substancial para a preservação do Estado, pois graças a isso “o interesse comum se altera e encontra opositores, a unanimidade não reina mais nos votos, a

¹⁰ Isto para usar os termos que Rousseau emprega no quinto livro do *Emílio* ao falar de seus princípios.

vontade geral não é mais a vontade de todos, surgem contradições, debates, e a melhor opinião não é aprovada sem disputas.” (Rousseau, 1964, p. 438) É pertinente assinalar que, conforme ressalta Reis (2010, p. 21), Rousseau não estipula que todas as decisões coletivas tomadas pelo povo recebam a aprovação unânime para serem legítimas, embora ela seja bastante desejável como fator de promoção da estabilidade do corpo político¹¹. A razão disso é manifesta de forma muito clara no *Contrato*: “Quanto mais a concórdia reina nas assembleias, quer dizer, quanto mais as opiniões se aproximam da unanimidade, mais também a vontade geral é dominante. Porém, os longos debates, as dissensões e o tumulto anunciam a ascendência dos interesses particulares e o declínio do Estado.” (Rousseau, 1964, p. 439) Diante disso, é perceptível que a busca por consensos acerca do que seria o bem comum emerge com maior destaque no pensamento republicano do genebrino, em contraste com uma imagem mais negativa sobre a ocorrência de dissensões e disputas com base em compreensões divergentes sobre o que seria o melhor interesse para a sociedade¹². Caso se aceite essa constatação, torna-se difícil alinhar Rousseau diretamente às teses de Laclau e Mouffe, para os quais o confronto agonístico das

¹¹ Portanto, a regra da maioria deve ser aceita como método para decidir as votações, muito embora Rousseau também prescreva a máxima de que “quanto mais as deliberações são importantes e graves, mais a opinião que vence deve se aproximar da unanimidade” (Rousseau, 1964, p. 441).

¹² Isto não significa, é claro, que Rousseau tenha que ser tomado como um pensador totalmente avesso às discussões políticas entre os cidadãos que precisam deliberar nas assembleias soberanas. As diferentes afirmações feitas pelo autor no tocante a esse ponto deram margens a interpretações às vezes muito díspares, e cujos argumentos precisam ser cotejados com cuidado. Uma análise de algumas delas pode ser encontrada em Consani e Klein (2017).

múltiplas vozes sociais está no cerne da democracia radical, como já foi mencionado.

Sem dúvida, como Inston discute ao falar sobre como se dá a construção da vontade geral, a formação da sociedade civil torna-se necessária devido a um ambiente de conflito entre diferentes vontades particulares: “A unidade buscada pelo contrato começa a partir de uma radical desunião” (Inston, 2010, p. 25), escreve o comentador, e a ordem que resulta desse pacto deve preservar a liberdade de seus componentes. A questão complicada é o quanto desse elemento de diferença e conflito poderia permanecer politicamente ativo para que algo como uma vontade geral do povo seja viável. Inston entende que, nesse aspecto, a concepção de Rousseau é muito próxima daquela de hegemonia formulada pelos autores da democracia radical, segundo os quais a hegemonia seria um momento em que uma determinada força social particular chega ao ponto de se tornar a representação de uma totalidade, de um universal, ainda que toda força hegemônica seja apenas uma realidade contingente e precária que pretende afirmar um sentido de verdade (Costa e Coelho, 2016, p. 2). Consequentemente, “os autores concebem a realidade social como um campo discursivo”, e assim “o social consiste no jogo infinito das diferenças, ou seja, é um espaço no qual as identidades lutam agonicamente para conseguir estabelecer-se. Quando uma dessas identidades consegue fixar-se, isto é, alçar-se e representar um conjunto de outras identidades, emerge uma articulação discursiva” (Costa e Coelho, 2016, p. 2), o que, entretanto, não põe fim ao jogo das diferenças inerente à existência política, mas apenas lhe dá uma certa configuração temporária.

De acordo com Inston, isso estaria visível na figura do soberano definida por Rousseau, uma vez que

[s]em qualquer conteúdo pré-estabelecido, o soberano – o nome universal para os membros do Estado – resulta da articulação de vontades divergentes e conflitantes em uma vontade geral. Esse processo de articulação não simplesmente agrega identidades particulares e interesses, mas os generaliza sem eliminar completamente suas diferenças. (Inston, 2010, p. 128)

Ora, se atentarmos apenas para os aspectos formais e abstratos do pacto social, tais observações fazem bastante sentido, já que, em princípio, quaisquer indivíduos poderiam compor um corpo político, independentemente de existir ou não algum tipo de vínculo entre eles antes de constituírem o soberano. Por outro lado, é importante lembrar que Rousseau descreve o pacto originário do Estado como sendo um engajamento recíproco do público com os particulares¹³. Alguns comentadores questionam essa presença do público em um pacto do qual ele deveria ser o resultado, e não uma das partes contratantes¹⁴. Todavia, conforme Moscateli (2010, p. 105), pode-se ver esse problema por um ângulo distinto quando se leva em conta o que Rousseau tinha exposto no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, pois na segunda parte da obra ele inclui como parte da sua narrativa hipotética a ideia de que, antes da instituição do Estado, os seres humanos já teriam constituído coletividades pré-políticas, chamadas de nações pelo genebrino, um tipo de comunidade “unida por costumes e características, não por regulamentos e leis, mas pelo mesmo gênero de vida e de alimentação, e pela influência comum do clima.” (Rousseau, 1964, p. 169) Para o comentador, é possível, assim, levantar a hipótese interpretativa de que o público ao qual Rousseau se refere na

¹³ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 7.

¹⁴ Entre eles estão Louis Althusser (1972), Robert Derathé (1979, p. 223) e Christopher Bertram (2004, p. 77).

realização do pacto social seria virtual de um ponto de vista puramente jurídico,

mas real na medida em que se concretiza nas comunidades nacionais que servem de substrato para o corpo político, e sobre as quais o trabalho do Legislador é realizado. Rousseau mostra que os componentes da associação civil precisam ter bem mais do que uma ligação meramente jurídica para que ele se sustente. Já deve haver algum tipo de identificação entre os indivíduos, ainda que não tão forte quanto a que tem de vigorar entre os cidadãos de uma mesma pátria politicamente instituída, para que o Estado não seja uma simples ideia abstrata na mente de seus participantes. (Moscateli, 2010, p. 105-106)

O comentador ainda remete às considerações feitas por Anne M. Cohler (1970), nas quais ela afirma que Rousseau enxerga o Estado como possuindo suas bases não apenas na convenção firmada no pacto social, como também em certas características factuais existentes anteriormente à política e ao ato jurídico de associação¹⁵. Se essa hipótese estiver correta, o soberano não seria, em todos os aspectos, uma entidade desprovida de conteúdos prévios quando da fundação da comunidade política, como quer Inston, e o que ele estabelece para si, como vontade geral, acaba dando continuidade, pelo menos em certa medida, aos aspectos identitários do povo, no sentido de fortalecer a união social ao longo do tempo¹⁶.

¹⁵ Uma leitura que segue nesse mesmo sentido também foi apresentada por Canivez (2004).

¹⁶ Inston não contempla essa linha de interpretação, pois sua perspectiva é a da formação da comunidade a partir de um “vazio” anterior ao pacto social: “Nós nos integramos em uma comunidade ainda não existente, criando as condições dessa integração. A ‘comunidade’ funciona como um significante vazio, nomeando o todo que falta, cuja identidade cada cidadão contribui para produzir.” (2010, p. 136)

Ora, por mais que a construção da vontade geral não implique a destruição de diferenças que existam entre os interesses dos indivíduos – e nisso Inston está certo –, também é preciso ter em mente alguns elementos das reflexões de Rousseau que tornam isso mais complexo. De um lado, o soberano sempre tem a autoridade de revisar e modificar suas próprias leis, o que aponta para o fato de que suas deliberações jamais se fixam para sempre. Afinal, o que o povo quis em uma determinada assembleia, ele pode querer diferentemente no futuro. Aí está a indecidibilidade da vontade geral destacada por Inston, como um processo político de autodeterminação soberana que nunca está plenamente acabado. De outro lado, Rousseau dá muito valor à conservação das leis ao longo do tempo, mostrando-se avesso às mudanças e tomando a antiguidade da legislação como um bom sinal de sua qualidade, como se vê na Oitava Carta das *Cartas escritas da montanha*: “Nos Estados onde o governo e as leis já estão assentados, deve-se, o quanto se puder, evitar tocar neles, e principalmente nas pequenas repúblicas, nas quais o menor abalo desune tudo. A aversão pelas novidades é, pois, geralmente bem fundada” (Rousseau, 1964, p. 846). Portanto, o caráter contingente da vontade geral deve ser compensado por um esforço de se estabelecer boas leis que possam durar muito tempo, ganhando a sanção reiterada dos cidadãos e se tornando veneráveis aos seus olhos, e até mesmo santas, segundo um dos dogmas da profissão de fé civil apresentada no final do *Contrato Social*. A habilidade do Legislador contribui para esse quadro, ao mobilizar a crença religiosa em favor da adesão às leis fundadoras da república¹⁷. Junta-se a isso, ainda, a enorme relevância que Rousseau confere aos costumes como sendo não apenas a

¹⁷ O Legislador, figura extraordinária à qual Rousseau dedicou especialmente o capítulo 7 do livro 2 do *Contrato Social*, deve fazer com que o povo acredite que as boas leis que lhe propõe saíam da boca dos próprios deuses, de modo a garantir que elas sejam livremente aceitas.

“moral do povo”, mas também como o tipo de lei mais importante de todos, pois se grava no coração dos cidadãos e consiste na verdadeira constituição do Estado¹⁸. Tais costumes, assim como a opinião pública, informam as decisões soberanas e ajudam a dar conteúdo à vontade geral que se manifesta nos sufrágios populares. Parece haver no pensamento do filósofo, portanto, um viés muito mais voltado à conservação das leis e dos costumes que regem a vida dos povos, do que para a contingência e a disputa contínua pela formação de hegemonias entre diferentes identidades conflitantes, como propõe a democracia radical.

Nessa concepção democrática contemporânea, a diversidade de identidades e de culturas deve ser preservada dentro de cada sociedade, e Inston entende que as ideias de Rousseau são compatíveis com essa meta. O comentador recorre ao verbete da *Economia Política* com fonte para mostrar que o filósofo via a existência de muitas pequenas sociedades como parte da sociedade civil. Segundo Inston,

Rousseau enfatiza a irredutibilidade do social a um único conjunto de princípios morais ou políticos. Sociedades mais amplas compreendem um número potencialmente infinito de grupos culturalmente diversos, cujos interesses e costumes variantes não podem ser imediatamente discernidos no nível oficial do Estado. A multiplicação sem fim da diferença social significa que o particular e o geral têm de ser diferencialmente ou contextualmente definidos. A sociedade não pode mais ser percebida como um todo objetivo inteligível, mas em um estado de fluxo que recusa qualquer determinação última. (Inston, 2010, p. 118)

Essas afirmações se aplicam bem às democracias multiculturais e identitariamente complexas de nossa época. Contudo, isso não é assim tão simples no tocante a Rousseau,

¹⁸ Ver o *Contrato Social*, livro 2, capítulo 12.

sobretudo se tivermos em mente que uma pequena república com valores e costumes fortemente compartilhados entre cidadãos patriotas é o modelo norteador de suas preocupações políticas¹⁹, para os quais ele recomenda com veemência a importância de fortalecerem e preservarem seu caráter nacional específico. A “sociologia política” do autor, conforme aponta Joshua Cohen (2010, p. 22), é muito mais comunitarista do que liberal, pois implica a existência de profundos laços cívicos identitários que unem os membros de cada povo. Assim, a regra geral de que, para Rousseau, a soberania só pode ser devidamente exercida se a cidade for muito pequena²⁰ não se justifica apenas pela viabilidade das assembleias populares, mas igualmente pela necessidade de que os cidadãos se conheçam e se reconheçam mais por suas semelhanças do que por suas diferenças. Portanto, o problema de uma sociedade multifacetada e internamente dividida em muitos grupos com identidades distintas, não se resolveria, na perspectiva republicana de Rousseau, simplesmente com o impedimento de que os interesses particulares de algum grupo se imponham aos demais, como Inston aponta. A própria existência dessa variedade cultural já seria, em si mesma, uma dificuldade bastante grande para uma república de costumes simples e virtuosos, tais como aquelas que Rousseau tomou

¹⁹ Ver o Terceiro Diálogo de *Rousseau, juiz de Jean-Jacques*, em que o autor, mediante as palavras de um dos personagens, realiza uma defesa contra diversas críticas que lhe haviam sido dirigidas e explicita que “seu objetivo não podia ser o de conduzir os povos numerosos nem os grandes Estados à sua primeira simplicidade, mas somente deter, se fosse possível, o progresso daqueles cuja pequenez e situação os preservaram de uma marcha tão rápida rumo à perfeição da sociedade e rumo à deterioração da espécie. (...) trabalhou para a sua pátria e para os pequenos Estados constituídos como ela. Se sua doutrina podia ser de alguma utilidade para os outros, seria mudando os objetos de sua estima e retardando assim, talvez, sua decadência que eles aceleram por suas falsas apreciações.” (Rousseau, 1959, p. 935)

²⁰ Ver o *Contrato Social*, livro 3, capítulo 15.

como as mais próximas, historicamente, de seus princípios políticos²¹.

Esse tipo de problema foi minimizado na interpretação de Inston sobre a democracia radical em Rousseau, assim como o da complexidade da religião como suporte à ordem política, seja no tocante à religião civil²², seja no que diz respeito à atuação do Legislador. A figura do Legislador recebeu um capítulo inteiro do livro de Inston, o qual a

²¹ Vale lembrar, por exemplo, a crítica do autor à instalação de um teatro em Genebra na *Carta a d'Alembert sobre os espetáculos*, pelos efeitos corruptores que essa instituição artística poderia trazer aos costumes austeros da cidade.

²² Em sua leitura da religião civil do *Contrato Social*, Inston ressalta sobretudo o dogma negativo de proibição da intolerância como uma forma democrática de proteger a pluralidade de crenças dos cidadãos. Certamente, esse é um ponto relevante da proposta rousseauiana, no sentido de evitar que os membros de uma sociedade se entreguem a inimizades e conflitos por causa de seus credos. Porém, a religião civil vai além desse nobre objetivo, pois ela também possui um conjunto de domas positivos que o soberano estabelece como de adesão obrigatória para todos, uma vez que eles gerariam os sentimentos de sociabilidade sem os quais ninguém poderia ser bom cidadão nem súdito fiel. Tais dogmas são: a existência de uma divindade poderosa, inteligente, beneficente, providente e providente; a vida após a morte; a felicidade dos justos; o castigo dos maus; a santidade do contrato social e das leis. O desrespeito público a esses dogmas poderia resultar em graves punições, incluindo o banimento e até mesmo a pena de morte. Ora, tais propostas seriam mesmo compatíveis com o que os teóricos contemporâneos da democracia radical defendem? A própria ideia de o poder soberano de um Estado estabelecer algo relativo a dogmas religiosos parece soar completamente avesso ao que eles entendem como democrático. Inston tenta antecipar observações como essa ao dizer que “A religião civil objetiva, então, manter religião e Estado separados, evitar uma fé em particular de tentar preencher o espaço democrático do poder.” (Inston, 2010, p. 122) Ainda que esta última afirmação esteja correta no tocante às religiões existentes, a primeira é, no mínimo, controversa, já que a religião civil seria fixada pelo soberano, sendo lei para os cidadãos. Portanto, não há uma separação tão completa entre religião e Estado na república rousseauiana como Inston quer fazer parecer.

entende como uma solução empregada por Rousseau para tratar da impossibilidade de o povo, democraticamente, instituir a si mesmo em uma ação plenamente autônoma. Inston afirma que o tipo de heteronomia presente na ação do Legislador não é nocivo à concepção democrática, uma vez que ela se dá para promover a autonomia popular. Ela seria, na verdade, uma forma de representação do povo, mas uma que não contraria os objetivos do *Contrato Social*. Pois bem, essa leitura não deixa de ter alguns pontos problemáticos, como outros tópicos da interpretação de Inston. Em primeiro lugar, é estranho que ele compreenda o momento da formação da sociedade civil em Rousseau como um no qual predomina uma condição de guerra generalizada, o que remete muito mais ao quadro antecedente ao “pacto dos ricos” do *Discurso sobre a origem da desigualdade* do que ao pacto do *Contrato Social*. Vendo as coisas dessa maneira, Inston concebe o Legislador como um personagem necessário para atuar em um vácuo de relações sociais que possam servir de referência à união civil, no qual “[o] homem emerge diretamente da violência para o contrato igualitário. [...] Rousseau questiona como essa transição pode ser feita, como as massas podem formar uma vontade geral para escrever suas leis, quando tudo o que elas conhecem é a guerra.” (Inston, 2010, p. 147) Se esse fosse mesmo o caso, parece difícil que uma solução pudesse ser alcançada, mas onde está, no *Contrato Social*, a descrição dessa conjuntura belicosa prévia ao pacto social? Ainda que seja correto dizer, como Inston, que o Legislador trabalha para construir unidade e solidariedade entre os membros do corpo político, ele não aparece, propriamente, como um pacificador que precisa pôr fim à guerra para que suas leis sejam aceitas pelo povo. Não se deve esquecer que, em um dos capítulos que se sucedem diretamente ao do Legislador – o capítulo 10 do livro 2 –, Rousseau adverte que um contexto de paz é necessário para formar um povo e lhe dar boas leis, já que os governos estabelecidos durante

períodos de guerra são os mais propícios para destruir o Estado. Na verdade, diz o filósofo, “Os usurpadores suscitam ou escolhem essas épocas de perturbação para conseguir ditar, graças ao temor público, leis destrutivas que o povo jamais adotaria com sangue frio. A escolha do momento da instituição representa um dos caracteres mais seguros pelos quais se pode distinguir a obra do Legislador da de um tirano” (1964, p. 390). Contudo, Inston insiste que o recurso à origem divina das leis operado pelo Legislador é uma ficção que “oculta a identidade completa do povo, permitindo às forças antagonistas em guerra formar uma fronteira comum e entender sua autoridade como pressuposta, em vez de produzida pelo contrato.” (Inston, 2010, p. 157)

Neste sentido, o comentador escreve que esse recurso não engendra uma imposição que o povo seria incapaz de negar, já que ele é livre para aceitar ou não as leis que lhe são apresentadas. Por esse motivo, novamente se mostra o que Inston sublinha como o caráter de indeterminação definidor da democracia, pelo qual o povo

está sempre pronto para desafiar seu regime e reconfigurar a si mesmo na busca da justiça. A obra de um bom Legislador não deve, portanto, resultar em subserviência a ele e à sua legislação, mas tem de levar um povo a assumir, e agir de acordo com sua autoridade soberana, a se tornar uma sede de questionamento e transformação. (Inston, 2010, p. 158)

O sucesso desse processo seria aquela união entre vontade e entendimento que Rousseau enxerga primariamente na figura do Legislador, e que se esperaria de um povo plenamente consciente de seu papel como soberano, em algum momento de sua história política. Se essa expectativa de autorrevisão constante é coerente com a radicalidade democrática de Laclau e Mouffe, mediante a confrontação agonística que gera diferentes hegemonias políticas ao longo do tempo, resta questionar até que ponto

ela estaria no horizonte da concepção republicana de Rousseau. O próprio Inston reconhece, nesse ponto, a importância dada pelo genebrino à longevidade das leis dos grandes Legisladores como um sinal de sua sabedoria, e diz que essa durabilidade se deveria às decisões reiteradas do povo de continuar vivendo sob elas, como os hebreus guiados, por centenas de anos, pelas leis de Moisés. Todavia, sempre fica em dúvida o quanto dessa obediência seria fruto não de uma decisão autônoma do povo, mas de uma profunda reverência perante forças transcendentais que os homens não ousam desafiar. Basta recordar o dogma da sacralidade do pacto social e das leis existente na profissão de fé civil do *Contrato Social*, ou ainda o trecho da *Carta a Christophe de Beaumont*, na qual Rousseau expõe que agir sem a permissão do soberano para, por exemplo, introduzir uma nova religião no Estado, ainda que não seja “desobedecer diretamente a Deus, é desobedecer às leis, e quem desobedece às leis desobedece a Deus.” (Rousseau, 1980, p. 978)

Enfim, trata-se de relações complexas tecidas por Rousseau não apenas entre política e religião, mas entre um voluntarismo da autoridade soberana e certos componentes conservadores das tradições fundantes do corpo político, relações que não deixam de causar tensões nas estruturas de qualquer sociedade que se pretenda democrática. E por mais que Inston pretenda que o trabalho do Legislador deve ser o de preparar o povo para agir politicamente sem a sua orientação, é razoável concordar com Claudio Araújo Reis quando afirma que

por atuar sobre os costumes e a opinião, a influência do Legislador sobre o corpo social é permanente e não pontual, como poderia parecer a princípio, se levamos a sério a identificação do Legislador com um indivíduo que atua na instituição de um povo. Para além de seu papel no mito fundador, o Legislador continua permanentemente agindo sobre a vida social por meio dos costumes e da opinião. O

Legislador é, no final das contas, o iniciador de uma tradição. (Reis, 2017, p. 17)

Tal tradição se desenvolve, ao longo do tempo, “por meio de instituições como a censura e a religião civil, mas também por meio das festas ou dos ‘jogos infantis’” (Reis, 2017, p. 18)²³. A continuidade dessa função do Legislador na história da república é, inclusive, um dos elementos apontados pelo comentador para fundamentar sua interpretação dos aspectos que constituem um certo conservadorismo rousseauiano. Segundo Reis, a autoridade do Legislador, ou da tradição que ele principia para a constituição da república, é de enorme importância, pois opera, via costumes e opinião pública, de modo profundo sobre a vontade dos cidadãos, tornando possível a ligação entre a autoridade soberana e a obediência dos súditos. Assim, conclui Reis:

Manter a sociedade bem ordenada sempre implica, certamente, manter os termos do pacto (o tipo de igualdade que está inscrita na reciprocidade do laço social, tal como descrito no pacto social), mas pede, sobretudo, a permanência de um *ethos* cuja existência remete ao mito fundador de que faz parte o Legislador. Essa ordem articulada pelo grande Legislador, que reduz os riscos da mudança, organizando e dirigindo a dinâmica política, transcende o próprio pacto – podemos até arriscar a dizer que transcende, em certa medida, a própria vontade geral, na medida em que essa ordem instituída pela tradição (pelo Legislador) pode ser caracterizada como uma condição de possibilidade para que a vontade geral exiba aquela retidão que Rousseau diz caracterizá-la. (Reis, 2017, p. 20)

²³ Acerca da censura, instituição responsável pela preservação dos costumes e da opinião pública, e que Rousseau recupera e reformula a partir da Antiguidade greco-romana, ver o capítulo 7 do livro 4 do *Contrato Social*. Já no tocante às festas populares e aos jogos formativos da educação cívica, ver, respectivamente, a *Carta de d’Alembert sobre os espetáculos* e o capítulo 4 das *Considerações sobre o governo da Polônia*.

Desse modo, torna-se perceptível que Rousseau buscou construir uma teoria política voltada não apenas a definir os elementos ideais de uma república na qual a liberdade e a igualdade dos cidadãos fossem os grandes objetivos norteadores das leis, mas também se ocupou de refletir sobre as condições necessárias para dar solidez, ao longo do tempo, à união que resulta do pacto social fundante do Estado. Para isso, recorreu a todo um conjunto de instituições e práticas voltadas a garantir que os membros da comunidade política fossem continuamente lembrados dos princípios basilares de seu modo de vida cívica, sem o que sua vontade expressa no exercício da soberania deixaria de observar e conservar o bem comum.

Considerações finais

Retomando as ponderações feitas ao longo deste trabalho, parece-me bastante plausível compreender o *Contrato Social* como uma obra profundamente democrática²⁴. Todavia, qualquer interpretação nesse sentido precisa

²⁴ Ou, até mesmo, radicalmente democrática, a depender de como tal radicalidade é definida. Essa é a interpretação de Helena Esser dos Reis, para a qual o esforço de Rousseau “em *Do Contrato Social* será radical: encontrar uma forma de associação que possibilite a liberdade e a igualdade dos cidadãos. Radical porque não se trata de garantir no âmbito do estado civil o gozo de direitos naturais, mas de viabilizar uma condição social e política que assegure condições de liberdade e igualdade. É a ação política de cada cidadão que atualiza, por meio do processo legislativo, as condições da associação mantendo, ou alterando se necessário, as leis que regulam o corpo coletivo. Por meio das leis, o corpo coletivo soberano pode redistribuir propriedades, realocar vagas públicas, instituir reformas econômicas, beneficiar setores desprivilegiados da sociedade, visando manter o equilíbrio do corpo coletivo garantindo sua durabilidade. Este é o sentido de suas palavras finais no *Segundo Discurso* – uma desigualdade convencional, determinada pelas leis, só é legítima se está em proporção direta com alguma desigualdade natural que deva ser compensada no âmbito social.” (Reis, 2018, p. 173).

reconhecer as especificidades do pensamento político de um autor complexo como Rousseau, a fim de não o constranger a se encaixar nos parâmetros de uma teoria que não é exatamente a dele.

A leitura da obra de Rousseau pela chave da democracia radical de Mouffe e Laclau, empreendida por Inston, não leva suficientemente a sério a opção feita pelo filósofo genebrino de chamar de república o Estado legítimo cujos princípios estão contidos no *Contrato Social*. Isso não consiste somente em uma questão de nomenclatura, e sim em uma escolha consciente feita por Rousseau para vincular sua obra à tradição republicana, cuja história remonta à Antiguidade greco-romana em Políbio e Cícero, tendo encontrado diversos outros adeptos desde o humanismo cívico italiano até os nossos dias. Vale lembrar que, para os autores ligados a essa tradição, a liberdade e a igualdade devem existir em relação íntima com o respeito às leis de uma *politeia* ou *civitas* republicana, a qual deve conter elementos democráticos, mas não se resumir a eles, pois também abrange e mescla ordenadamente elementos de outras constituições, o que aperfeiçoa seu funcionamento e lhe confere mais estabilidade frente aos riscos da corrupção. Essa chave de leitura republicana, por várias razões, parece-me a melhor para entender as ideias políticas rousseauianas, como diversos comentadores mostraram nas últimas décadas²⁵.

²⁵ Devido aos recortes necessários a este artigo, não poderei desenvolver suficientemente aqui a concepção de constituição mista e como ela poderia ser relacionada ao pensamento de Rousseau. Uma hipótese primária seria a de que, na configuração republicana do *Contrato Social*, seria possível ver a democracia nas assembleias da soberania popular, a aristocracia na forma de governo preferida pelo autor em relação às demais, e até mesmo elementos régios na figura do Legislador e na ditadura. Para mais aprofundamento acerca do republicanismo, recomendam-se os trabalhos de Spitz (1995), Viroli (2002), Bignotto (2010) e Moscateli (2010).

Enfim, a leitura proposta por Inston levanta várias dificuldades, como visto nas páginas acima. Ainda assim, caso se queira tentar uma abordagem das teses de Rousseau via a democracia radical de Mouffe, parece-me que um caminho mais coerente não seria buscar os elementos já bem elaborados dessa concepção diretamente nos textos do filósofo genebrino, como Inston tentou fazer, e sim seguir o que a própria Mouffe indicou em *O regresso do político*. Ela retoma algumas considerações de Michael Oakeshott para ressaltar a importância das tradições de conduta como fontes da ação política, na medida em que tais tradições contêm “insinuações” ou sugestões que podem ser inspiradoras, mesmo que precisem ser levadas à sua radicalização em nossa época. Logo, diz Mouffe,

Se considerarmos a tradição democrática liberal como a principal tradição de conduta em nossas sociedades, poderemos entender a extensão da revolução democrática e o desenvolvimento das lutas pela igualdade e liberdade em todas as áreas da vida social como sendo a busca dessas “insinuações” presentes no discurso democrático liberal. (1993, p. 16)

Em relação às obras de Rousseau, portanto, seria possível recuperar as importantes “insinuações” do filósofo sobre os princípios da liberdade e da igualdade, mas de uma maneira que ultrapasse os limites do que ele mesmo compreendeu, em seu próprio tempo, quando escreveu acerca de comunidades políticas bem-ordenadas²⁶, radicalizando-as

²⁶ Por exemplo, quando se defende a extensão do direito completo de cidadania para as mulheres, algo que infelizmente Rousseau não chegou a propor nos textos em que tratou de diferenças de gênero (como o *Emílio*, entre outros), ainda que seus princípios do direito político não façam, explicitamente, tais distinções. No *Projeto de constituição para a Córsega*, obra na qual o filósofo abordou a ordem política de um Estado concreto,

para combater quaisquer exclusões e preconceitos que ainda mantenham determinadas pessoas ou grupos em situações inaceitáveis de inferioridade e de opressão. Desse modo, não seria preciso “forçar” uma leitura de Rousseau anacronicamente adaptada à realidade e aos desafios dos Estados contemporâneos, que o filósofo não conheceu, em busca de contribuições para o avanço do que desejamos para nossas democracias.

Referências

Althusser, Louis. *Politics and history*: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx. Trad. Ben Brewster. Londres: New Left, 1972.

Bertram, Christopher. *Routledge philosophy guidebook to Rousseau and The Social Contract*. Nova York: Routledge, 2004.

BIGNOTTO, Newton. *As aventuras da virtude: as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CANIVEZ, Patrice. Jean-Jacques Rousseau’s concept of people. *Philosophy and Social Criticism*, v. 30, n. 4, p. 393-412, 2004.

COHEN, Joshua. *Rousseau: a free community of equals*. Nova York: Oxford University Press, 2010.

CONSANI, Cristina Foroni; KLEIN, Joel Thiago. Democracia, deliberação e discussão na Filosofia Política de Rousseau. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 73, n. 1, p. 239-266, 2017.

Cohler, Anne M. *Rousseau and nationalism*. Nova Iorque: Basic Books, 1970.

COSTA, Everton Garcia da; COELHO, Gabriel Bandeira. Hegemonia, estratégia socialista e democracia radical. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 92, p. 1-4, 2016.

fica clara a sua concepção de que a cidadania plena seria um direito apenas para os homens.

Derathé, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. 2. ed. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.

GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract: the design of the argument*. Chicago: University of Chicago Press: 1983.

INSTON, Kevin. *Rousseau and radical democracy*. Londres; Nova York: Continuum, 2010.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MCKENZIE, Lionel A. Rousseau's debate with Machiavelli in the *Social Contract*. *Journal of the History of Ideas*, v. 43, n. 2, p. 209-228, abr.-jun. 1982.

MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu: História e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

MOSCATELI, Renato. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada. *Trans/form/ação*, Marília, v. 38, p. 121-138, 2015.

MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. Londres; Nova York: Verso, 1993.

REIS, Claudio Araújo. Vontade geral e decisão coletiva em Rousseau. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 33, n. 2, p.11-34, 2010.

REIS, Claudio Araújo. Conservadorismo rousseauiano. *Educativa*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 8-23, jan./abr. 2017.

REIS, Helena Esser dos. Rousseau, um democrata radical? *Philosophos*, Goiânia, v. 23, n. 2, p. 111-149, 2018.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho. Rousseau e a democracia. *Pensando – Revista de Filosofia*, v. 12, n. 25, p. 66-81, 2021.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1959. v. 1.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1964. v. 3.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1980. v. 4.

SILVESTRINI, Gabriella. Neither ancient nor modern: Rousseau's theory of democracy. In: PALONEN, Kari et al. (ed.). *The Ashgate*

Research Companion to the Politics of Democratization in Europe: concepts and histories. Surrey: Ashgate, 2008. p. 55-73.

SPITZ, Jean-Fabien. *La liberté politique: essai de généalogie conceptuelle.* Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

VIROLI, Maurizio. *Jean-Jacques Rousseau and the “well-ordered society”.* Trad. Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WALZER, Michael. The civil society argument. In: MOUFFE, Chantal (ed.). *Dimensions of radical democracy: pluralism, citizenship, community.* Londres: Verso, 1992.

(Submissão: 03/01/23. Aceite: 27/06/23)

