

v. 31, n. 65, mai – ago. 2024

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

65





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. 31, n. 65, mai – ago. 2024

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) (in memoriam)

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 (UFRJ)

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) (in memoriam)
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

Créditos Imagem da capa:

Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

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. 31, n. 65, 2024, Natal (RN)
EDUFRN – Editora da UFRN, 2024.
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. 31, n. 65, mai – ago. 2024

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Artigos

- 08 O corpo na era da inteligência artificial já era?
Mônica Parreiras
- 30 Teorias, Perspectivas e Práticas pedagógicas:
algumas contribuições filosóficas
Daniel Cardoso Alves
- 68 A arquitela e os dispositivos de imagem
contemporâneos
Danilo Veríssimo
- 94 Constante cosmológica e matéria escura: sobre as
hipóteses ad hoc no desenvolvimento da cosmologia
científica
*Jose Raymundo Novaes Chiappin, Jojomar Lucena
da Silva e Danilo Rodrigues*
- 126 Caminhos do método em Rancière: da crítica a
Althusser à arqueologia de Foucault
Daniela Cunha Blanco
- 165 As novas leituras da relação marx-hegel: a dialética
sistemática e as homologias entre a lógica e o capital
Diogo Mariano Carvalho de Oliveira
- 219 Guerra Justa, comércio e colonização em Francisco
de Vitória
João Emiliano Fortaleza de Aquino

255 A teoria da causalidade em O livro sobre o Puro Bem
(Liber de causis)

Meline Sousa

285 Da física prometeica aos magos modernos:
Concepções de ciência em Éric Weil e Pierre Hadot

Vinícius Carvalho da Silva e Judikael Castelo Branco

Resenhas

311 Destinos da catarse coletiva: Do Transe à Vertigem,
de Rodrigo Nunes

Caíque Coelho

Artigos

Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**O corpo na era da inteligência
artificial já era?
Reflexões acerca do estatuto do
corpo enquanto ato político**

**Is the body in the age of artificial
intelligence it's over?
Reflections on the status of the body as a
political act**



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID35133

Mônica Parreiras

(UNISINOS)

monicaparreiras@gmail.com

Resumo: A inteligência artificial (IA)¹ tem se tornado cada vez mais importante na indústria moderna, trazendo consigo benefícios e inovações capazes de transformar a maneira como o trabalho é executado. Sendo assim, este artigo tem o objetivo de elucidar alguns tipos de IA e sua aplicabilidade no cotidiano da vida moderna. Ademais, intenciona-se abordar os apelos da personalização de conteúdos que capturam e algoritmizam o indivíduo, de modo a ensejar os desafios éticos implicados em seu avanço. E, por fim, ambiciona-se tencionar a relação entre os benefícios do avanço tecnológico frente a questão concernente à autonomia e liberdade do corpo próprio na acepção merleau-pontyana, trazendo o corpo para condição de sujeito e, com isso, rompendo com a tradição cartesiana

¹ Sigla utilizada para referir-se à inteligência artificial e que será mencionada ao longo do artigo com fins de abreviação dos termos.

dualista. Tal tensionamento visa mostrar a importância de atribuir ao corpo-sujeito, a capacidade de fazer ato e, dessa forma, se constituir enquanto um corpo político, sendo a base para ações inteligentes e cautelosas até mesmo na função de operar as máquinas que sem ele sequer podem ser acionadas.

Palavras-chave: Corpo; Inteligência Artificial; Ética; Ato Político; Merleau-Ponty.

Abstract: Artificial intelligence (AI) has become increasingly important in modern industry, bringing with it benefits and innovations capable of transforming the way work is performed. Therefore, this article aims to elucidate some types of AI and their applicability in everyday modern life. Furthermore, the intention is to address the appeals of personalizing content that captures and algorithmizes the individual, in order to give rise to the ethical challenges involved in its advancement. And, finally, the aim is to understand the relationship between the benefits of technological advancement in the face of the issue concerning the autonomy and freedom of one's own body in Merleau-Ponty's sense, bringing the body to the condition of a subject and, therefore, breaking with tradition dualistic Cartesian. This tension aims to show the importance of attributing to the body-subject the ability to perform an act and, in this way, constitute itself as a political body, being the basis for intelligent and cautious actions even in the function of operating machines that without it they can't even be activated.

Keywords: Body; Artificial intelligence; Ethic; Political Act; Merleau-Ponty.

Introdução

A inteligência artificial (IA) tem se tornado uma parte cada vez mais importante da indústria moderna, trazendo consigo uma série de benefícios e inovações capazes de transformar a maneira como diversas atividades são realizadas. Entretanto, há de se ressaltar os perigos e ameaças relativos ao seu avanço desenfreado. Muitas são as dúvidas concernentes ao que essa nova geração de sistemas poderá vir a representar, bem como, da sua evolução. A presente contextualização traz algumas das muitas dúvidas e incertezas no que tange a IA e suas repercussões, tanto a nível individual, quanto na sociedade de um modo geral. São questões muito importantes apesar de o presente artigo não ter como meta assumir um posicionamento rígido de radical oposição ou de total favorecimento quanto ao uso e expansão da IA.

O objetivo principal está em abeirar o tensionamento entre o corpo aqui sob o enfoque merleau-pontyano, estruturado a partir do conceito de corpo próprio, na tentativa de comprovar a tese de que é impossível separar a IA desse corpo que conhece, para que dessa forma, possa escapar ao dualismo cartesiano que separa corpo e mente. Além disso, evidenciar o perigo dos excessos e radicalismos capazes de fazer da IA uma ferramenta tecnológica para anular o estatuto do corpo na sua condição de ato político, conforme será mais bem explicitado no quarto tópico do texto.

Assim, no decorrer do artigo, pretende-se delinear, de forma sucinta, alguns tipos de IA, sua aplicabilidade no sentido de apontar, de um lado, suas vantagens e, de outro, os riscos e perigos quando do seu uso inadequado e/ou excessivo. Feitas essas primeiras abordagens, como enfoque principal sobre o qual se assenta nossa tese, responder à questão primeira formulada a despeito do título que nos instigou a refletir sobre

a presente temática, a saber: o corpo na era da inteligência artificial já era? E, por fim, trazer à tona as reflexões pertinentes ao corpo na sua condição de corpo-sujeito sendo anulado pelo excesso e mau uso da IA impossibilitando, com isso, sua capacidade de fazer ato político, ou seja, se inserir no mundo enquanto ser autônomo e livre para assenhorar-se do seu desejo.

1. Alguns tipos de Inteligência Artificial (IA)

Embora não seja o foco do artigo, é de fundamental importância discorrer minimamente sobre o conceito de IA, além de abordar de que maneira se dá sua participação na sociedade a partir de alguns tipos de IA. Dessa forma, pode-se definir a IA como o campo emergente da Ciência da Computação destinado a criar máquinas com capacidade para executar tarefas como perceber, identificar padrões, aprender, tomar decisões e resolver problemas, mas com a participação humana.

Quanto aos tipos de IA, geralmente é feita uma divisão com base em dois princípios, isto é: capacidade e classificação técnica, gerando sete denominações. No que diz respeito à capacidade, a classificação ocorre com a seguinte nomenclatura: 1. Máquinas reativas – estas não possuem funcionalidade embasada em memória e são as mais antigas; 2. Memória limitada – na qual o aprendizado se dá por meio de dados históricos; 3. Teoria da mente – ainda em andamento; 4. Autoconsciente – sua existência está como formulação hipotética e terá como objetivo compreender e evocar emoções, necessidades e crenças, além de desejos próprios.

Levando em consideração a capacidade técnica, tem-se a denominação a seguir: 1. Inteligência artificial estreita (ANI - Narrow Artificial Intelligence) – aqui se enquadra toda a IA existente na qual apenas uma tarefa específica pode ser

realizada; 2. Inteligência geral artificial (AGI - Artificial general intelligence) – definida como a capacidade geral da IA de aprender, perceber e compreender para funcionar da mesma forma que o ser humano; 3. Superinteligência artificial (ASI - Artificial Superintelligence) – com capacidade de reproduzir uma inteligência multifacetada, com maior memória, rapidez e tomada de decisão.

Com o intuito de tornar mais clara a aplicabilidade da IA abordada no tópico seguinte, opta-se por uma definição mais geral alicerçada em suas características listadas na sequência com a referida descrição:

1.1 Aprendizado de máquina

Um dos principais ramos da inteligência artificial amplamente utilizado na indústria é o aprendizado de máquina. Por meio dele, há o desenvolvimento de algoritmos que servem para que as máquinas aprendam com dados e tenham um melhor desempenho em um menor tempo. Com isso, as máquinas podem automatizar tarefas mais complexas, detectando padrões e decidindo a partir dos dados fornecidos pelos algoritmos.

1.2 Processamento de linguagem natural

É a área da inteligência artificial que trabalha para que as máquinas entendam e processem a linguagem humana de modo eficaz. Essa tecnologia permite interpretar e responder os comandos de voz, fazer traduções de idiomas automaticamente e até gerar texto de forma autônoma.

1.3 Visão computacional

A inteligência artificial se utiliza da visão computacional para permitir que as máquinas “vejam” e interpretem imagens ou vídeos. Com os algoritmos avançados, as máquinas reconhecem objetos, pessoas e até mesmo emoções em imagens. Essa tecnologia tem ampla aplicação na indústria, incluindo a automação de processos de inspeção e controle de qualidade.

1.4 Robótica inteligente

Na robótica inteligente há a combinação da inteligência artificial com a robótica com vistas a criar máquinas autônomas que interagem e realizam tarefas sem a necessidade de intervenção humana constante. Os robôs inteligentes podem ser programados para executar várias funções, desde tarefas industriais complexas, até assistência em atividades diárias. Essa área está em constante evolução e promete um futuro com robôs cada vez mais avançados.

2. Aplicabilidade da Inteligência Artificial (IA)

Antes de adentrar na temática da aplicabilidade da IA, convém trazer à tona um dos pontos mais debatidos e preocupantes na atualidade, a saber, a questão ética que aparece refletida em interrogativas, tais como: É possível a IA ter alguma ética? Existem limites para a IA e quais são esses limites? A evolução da IA pode significar o fim da humanidade? A IA precisa de um corpo? É seguro utilizar a IA? O uso de IA em sala de aula pode limitar a capacidade criativa e cognitiva dos alunos? A IA pode causar dependência tecnológica? De que forma a IA pode contribuir para a fixação de padrões pré-estabelecidos que estão na base de problemas estruturais relacionados à raça, classe e gênero? A IA pode reforçar as

injustiças estruturais e, como consequência, as demais formas de injustiça oriundas da desigualdade social? De que maneira a IA pode impactar as relações humanas?

São questões a permanecerem sem resposta, pois o campo de aplicabilidade da IA é bastante amplo e tem se alastrado cada vez mais nos últimos anos. Os algoritmos gerados por IA são utilizados para filtrar e-mails, fazer reconhecimento de voz e imagem, detectar fraudes, dirigir carros autônomos, além de ser um importante instrumento para diagnósticos médicos, nas finanças e na pesquisa científica. Além disso, existem outras questões preocupantes e complexas a envolverem a aplicabilidade da IA, como por exemplo: a responsabilidade pelos erros, o deslocamento do trabalho do humano para a máquina, a privacidade dos dados, além de todos aqueles pontos levantados na introdução e que tangenciam a questão ética.

Entretanto, o ponto sobre o qual a aplicabilidade da IA mais nos interessa, diz respeito ao corpo, ou seja, aparece como ressonância na seguinte indagação: a IA precisa de um corpo? Essa questão divide opiniões entre os profissionais da área, mas muitos deles defendem a proposta de que é preciso colocar a IA dentro de corpos, sendo o desenvolvimento da inteligência humana o resultado da mistura entre os cérebros e os corpos.

A título de reflexão, é possível pensar em uma dessas tentativas que foi a criação do Moxie, um pequeno robô que faz uso do mesmo tipo de IA utilizado pelo ChatGPT. O objetivo dos criadores do Moxie ao oferecerem um corpo à IA, foi obterem rapidez e segurança na evolução do sistema.

O Moxie aparece descrito na edição de 11 de abril de 2023 no *The New York Times* como sendo do tamanho de uma criança, com a cabeça em forma de lágrima, mãos macias e olhos verdes. O corpo de plástico rígido contém um

processador de computador que executa o mesmo tipo de software que o ChatGPT. Seus fabricantes partem de uma start-up chamada Empowered, descrevendo o dispositivo como “o primeiro amigo robô de IA do mundo”. Ele foi criado em 2017 com vistas a ajudar crianças com o aprendizado social, emocional e cognitivo. Quando alguém fala com o Moxie, seu processador converte o som em texto, que alimenta o sistema interno de IA. Ademais, ele se expressa movendo os olhos para transmitir consolo e incentivo, além de conseguir sorrir. Tudo isso graças aos sensores que captam as pistas da linguagem corporal e, com isso, torna-se possível a imitação e o aprendizado daquele comportamento.

É por meio da pintura de Cézanne que Merleau-Ponty propõe problematizar a oposição entre percepção e pensamento, tecendo críticas à versão positivada da ciência que separa a sensação da percepção. Segundo o filósofo, faz-se necessária uma revisão do conceito de sensação, bem como, da sensação relacionada ao corpo e ao movimento. apresenta uma crítica ampla e rigorosa à compreensão positivista da percepção por meio da revisão do conceito de sensação, sua relação com o corpo e com o movimento. Sendo assim, cabe a reflexão quanto ao funcionamento do Moxie na interação com as crianças, pois se os seus sensores captam a linguagem corporal para posterior aprendizado comportamental, não estaria a criança a serviço do robô?

Merleau-Ponty em sua principal obra, *Fenomenologia da Percepção* (1945), sustenta sua teoria da percepção sob os pilares sociais, culturais, históricos e, principalmente, subjetivos incluindo as ambivalências afetivas. Dessa forma, é possível tomar a experiência afetiva enquanto uma experiência corporal integrada pelo sentir e pelo movimento. Nóbrega (2008) afirma: “Desaprendemos a conviver com a realidade corpórea, com a experiência dos sentidos, pois privilegiamos uma razão sem corpo. No entanto, a percepção,

compreendida como um acontecimento da existência, pode resgatar este saber corpóreo”.

Na Folha de São Paulo², edição on-line de 21/03/2023, há uma transcrição traduzida do The New York Times e intitulada Qual a relação entre mente e corpo? Nessa reportagem, Oliver Whang faz referência a algumas analogias para retratar a relação mente e corpo, concluindo não ser possível uma metáfora para dar conta, pois não há como falar em distinção e sim em processo. Para ele, essa questão sempre foi atormentadora para os filósofos, ganhando um terreno cada vez mais fértil e, ao mesmo tempo, proporcionalmente mais preocupante. Ele complementa que alguns pesquisadores de IA duvidam ser viável o alcance tecnológico da verdadeira inteligência ou da real compreensão do mundo sem estar em um corpo capaz de sentir, perceber e reagir ao seu entorno. Segundo eles, é um grande equívoco falar em mentes inteligentes desencarnadas de um corpo.

Entretanto, existem controvérsias entre os pesquisadores e cientistas ligados à área tecnológica. Para o roboticista Boyuan Chen, da Universidade Duke, a mente humana é inextricável das ações e reações do corpo com o meio. Um exemplo a ser citado são os bebês que aprendem a pegar objetos mesmo antes de aprenderem a falar. De acordo com Paolo Pirjanian, que foi o criador do Moxie, o tempo é auxiliar no processo de interação com os humanos e, por isso, afirma: “É quase como uma comunicação sem fio entre humanos. Você literalmente começa a sentir isso em seu corpo”³. Para Joshua Bongard, da Universidade de Vermont, “o corpo, de uma forma muito simples, é a base para uma ação

² <https://www1.folha.uol.com.br/ciencia/2023/04/a-inteligencia-pode-ser-separada-do-corpo.shtml>

³ [É possível separar a inteligência do corpo? \(fatodesconhecidos.com.br\)](https://fatodesconhecidos.com.br/)

inteligente e cautelosa. Até onde posso ver, este é o único caminho para uma IA segura”⁴.

O exemplo destacado por meio do Moxie, serve não apenas para mostrar a aplicabilidade positiva da IA, mas para reforçar o tensionamento entre a IA e o corpo. Mais precisamente, sobre a questão de se colocar a IA em um corpo, muito embora na perspectiva de um corpo físico e não na direção do corpo próprio, conforme desenvolvido no tópico seguinte. O ponto principal é a impossibilidade de emular a IA desconsiderando que o conhecimento tem como ponto de partida o corpo cognoscente.

3. Características que ainda não podem ser reproduzidas pela Inteligência Artificial (IA)

Partindo do conceito de corpo próprio como virada teórica proposta por Merleau-Ponty para romper com o dualismo cartesiano que separa corpo e alma, pretende-se abordar algumas características que ainda não puderam ser reproduzidas na IA, a saber: espontaneidade, ética, intencionalidade e identidade.

3.1 Espontaneidade

A partir da própria história o ser humano cria outras histórias, experiências e conhecimentos. Por espontaneidade, entende-se aqui, tudo que possa ser desconectado dos automatismos, ou seja, uma capacidade para responder de forma natural, voluntária e sem interferências. A junção da capacidade imaginativa com a espontaneidade proporciona criações, sendo isso ainda não possível pela IA, pois ela não é capaz de realizar ações de maneira espontânea. Os cientistas

⁴ [A inteligência pode ser separada do corpo? - Olhar Digital](#)

Miguel Aguilera e Manuel Bedia, da Universidade de Zaragoza, na Espanha, publicaram um artigo na Revista Nature com a conclusão quanto a possibilidade de se atingir uma inteligência capaz de gerar mecanismos para adaptar-se às circunstâncias. Algo similar à ação espontânea, mas considerado distante de ser um ato oriundo da vontade, uma vez que toda ação executada pela IA é projetada e programada por pessoas.

3.2 Ética

As máquinas e a IA seguem parâmetros pré-estabelecidos implicando o cumprimento de regras claras e precisas. Esta característica recai na preocupação preponderante para filosofia no que tange a ética e a moral. Entendendo a ética como o conjunto de valores na composição do modo particular de ser e estar no mundo levando em consideração as relações com os outros e com o mundo. A sua importância principal reside no fato de poder estruturar ou desestruturar a moral, tomada aqui como o conjunto de regras para assegurar uma convivência harmoniosa em sociedade.

Sendo assim, cabe destacar que as máquinas e a IA, intrinsecamente, não possuem ética. O ser humano tem ao seu dispor um conjunto de leis e regras estabelecidas pela família, a religião, a escola e o Estado para saber como deve agir e o que respeitar. Tais dispositivos são assimilados e internalizados, passando à condição de serem parte da conduta dos sujeitos para viverem em sociedade. No caso das máquinas e da IA, as regras precisam ser inculcadas. Entretanto, a ética vai muito além de um sistema regulatório, pois ter ética significa saber discernir e transitar entre o bem e o mal, o certo e o errado. Quanto às máquinas e a IA, pode-se falar em eficácia, mas elas não são boas ou ruins, e simplesmente realizam aquilo para o qual foram programadas pelos

humanos. Estes sim podem ser imbuídos da ética. Mesmo sendo possível programar ética, é necessário reatualizar de acordo com as mudanças nos parâmetros que regem a conduta do humano. Um exemplo dessa programação é o ChatGPT atualmente configurado para não difundir conteúdos sensíveis a serem acessados via deep web⁵.

3.3 Intenção

Para Merleau-Ponty a intenção opera desde o movimento anônimo de um corpo no mundo e em uma dimensão anterior ao idealismo transcendental husserliano apoiado em um funcionamento da estrutura intencional que remete os objetos à consciência reflexiva em sua relação com o mundo. Assim, na Fenomenologia da Percepção (1945), o filósofo aborda o movimento intencional a partir do conceito de corpo próprio, ou seja, a intenção está no movimento do corpo. Seu maior desafio é fugir do subjetivismo e correlacionar o sujeito que percebe e o mundo percebido enquanto produto de uma intencionalidade. Por isso ele coloca:

O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele pode próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos. (Merleau-Ponty, 2018, p. 518)

Dessa forma, em se tratando da intenção, enquanto movimento do corpo próprio e não sendo a IA possuidora de um corpo, consequentemente, não há possibilidade de

⁵ O termo traduzido como “Rede Profunda” foi cunhado em 1994 por Jill Ellsworth e representa uma camada exponente da internet portadora, na maioria das vezes, de conteúdos não recuperáveis ou indexáveis pelos mecanismos de busca como o Google e o Bing.

concebê-la como tendo intenção. Ademais, a intencionalidade pode ser pensada na relação com a ética e a moral, o que nos permitiria deduzir que se a IA não possui essas duas características abordadas anteriormente, também a ela é vedada a intenção. Caberia então ao profissional da área tecnológica a intenção permeada pela ética e a moral na programação da IA.

3.4 Identidade

Na filosofia a identidade é um conceito crucial na busca por compreender a natureza e a essência do ser. Esse conceito envolve tanto a identidade. A identidade na filosofia abrange tanto a identidade pessoal ligada à individualidade de cada um, quanto a identidade pelo viés do coletivo e do pertencimento a um grupo social, cultural ou étnico. Com isso, vale a ressalva para o fato de que a identidade pressupõe uma consciência de características psicológicas, físicas, sociais e culturais. Ademais, no que tange a identidade pessoal, sua construção está alicerçada nas relações interpessoais e sob a influência de vários fatores tais como: família, sociedade, religião, cultura, entre outros. Significa dizer com isso, que a identidade é fluida e está em constante transformação, pois encontra-se sujeita às experiências positivas ou traumáticas a envolverem sensações e sentimentos. Tomando o conceito de identidade no aspecto da coletividade, significa ter a noção de um pertencimento enraizado em valores, costumes, crenças e tradições partilhadas por um grupo. A identidade coletiva desempenha um papel de extrema importância na formação da identidade pessoal, moldando as experiências e as referências de cada indivíduo.

Dessa forma, torna-se fundamental lembrar que a IA não tem emoções de forma espontânea como amar e sofrer. Isso porque a IA não possui experiência e nem história, assim como

opinião própria, além de não ser capaz de repensar suas ações, reformular suas intenções e, com isso, ir construindo uma identidade.

4 Tensionamento entre Inteligência Artificial e Corpo Próprio (IA x CP)

Tomando as características que até então não puderam ser implantadas na IA torna-se fundamental entendê-la como uma propriedade geral de sistemas, e não como um atributo específico dos seres humanos. Outro ponto a ser destacado diz respeito a dar um corpo à IA. Mas que corpo é esse? Será que a IA precisa de um invólucro material?

Questões tão controversas e merecedoras de muito estudo e cautela. A nós interessa delinear o corpo na sua dupla acepção, ou seja, o corpo objeto e o corpo fenomenal que resultarão no corpo-sujeito. O corpo como objeto talvez seja esse pleiteado para ser o revestimento da IA. Em sua definição do corpo como objeto, Merleau-Ponty na Fenomenologia da Percepção (1945), assim o apresenta:

A definição do objeto, nós o vimos, é a de que ele existe partes extra partes e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função a variável. Se se quisesse inserir o organismo no universo dos objetos e encerrar este universo através dele, seria preciso traduzir o funcionamento do corpo na linguagem do em si e descobrir, sob o comportamento, a dependência linear entre o estímulo e o receptor, entre o receptor e o Empfinder. (Merleau-Ponty, 2018, p. 111)

A partir dessa descrição do corpo objeto, é pertinente pensarmos o corpo requerido pela IA como sendo esse corpo à similitude do corpo dado ao Moxie. Contudo, o corpo não pode ser definido apenas como esse envoltório que abriga a

inteligência ou a razão. Ter um corpo é juntar-se ao meio, misturar-se com os projetos empenhando-se na sua realização. “...O corpo é o veículo do ser no mundo...”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 122).

Os idealizadores do Moxie com suas “boas intenções”, creditaram ao corpo na evolução do robzinho em formato de lágrima, a viabilidade de evolução da IA na interação com o humano, em especial, com as crianças e, em contrapartida, as crianças teriam suas emoções autorreguladas. Mas de quem mesmo é a intenção?

A presente indagação nos faz retomar o debate sobre a intencionalidade recorrendo à filósofa britânica Elizabeth Anscombe no seu livro *Intenção* (1957). Sua tese reside no fato de que a intenção não pode ser restringida aos desejos ou estados psicológicos e sendo ela uma característica fundamental da ação, tem relação intrínseca com a responsabilidade moral. Sua formulação implica também na inviabilidade da separação entre intenção e ação. Para a filósofa, a ética deve se assentar na intenção que antecipa a ação e uma pessoa só pode ser moralmente responsável por suas ações, se houve a intenção de realizá-las. Mesmo não sendo nosso objetivo aprofundar nessas questões, pois não pertencem ao escopo desse artigo, não devemos nos furtar a pensar na valia dessa elaboração para reforçar a polêmica em torno da agência moral e da paciência moral no que tange à máquina.

Se considerarmos o Moxie como uma máquina portadora de IA, sua posição moral e seu status não podem ser limitados a uma disciplina ou método de investigação apenas. Entretanto, a nossa aposta segue com o tensionamento entre a IA e o corpo na perspectiva merleau-pontyana destituindo a IA da condição de ser autônoma no sentido de funcionar sem o corpo próprio, isto é, sem esse corpo-sujeito que podemos atribuir ao conjunto de pessoas responsáveis pela idealização

e criação tanto do corpo objeto oferecido à IA quanto pela programação mesma da IA.

Nas palavras de Merleau Ponty: “O corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o, alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema”. (2018, p. 273). Em uma analogia e considerando a IA como o coração do corpo do Moxie, ainda assim, este não é o mesmo corpo do qual nos fala Merleau-Ponty na seguinte passagem:

[...] A união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência. Foi a existência que encontramos no corpo aproximando-nos dele por uma primeira via de acesso, a da fisiologia. [...] (Merleau-Ponty, 2018, p. 131)

A concepção merleau-pontyana de corpo mostra que ser corpo não é estar atrelado ao espaço e ao mundo de modo geral, pois o corpo não está no espaço, ele é no espaço. Quando ocorre o adoecimento, frequentemente é possível ouvir relatos de um certo estranhamento em relação ao corpo. Isso acontece porque a espacialidade objetiva não é suficiente quando entra em cena uma extensão subjetiva. Extensão essa, impensável no corpo proposto para abrigar a IA.

O corpo próprio realiza movimentos constantes e incessantes de diástole (abertura) e sístole (fechamento), conforme escreve Merleau-Ponty:

Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto

abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra. [...] (Merleau-Ponty, 2018, p. 228)

Considerações finais

A problemática em torno de dar à IA um corpo está intimamente relacionada à objetificação do corpo e, mais ainda, a negação do corpo na condição de sujeito. Ao tratar da síntese do corpo próprio, Merleau-Ponty encerra esse capítulo da seguinte forma:

Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um “eu penso”: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega. (Merleau-Ponty, 2018, p. 212)

O filósofo deixa bem claro a interação entre o meio e o corpo, espécie de funcionamento em comunhão, o que nos faz questionar a possibilidade de a programação computacional chegar a esse nível. Outro ponto importante referenciado por ele, diz respeito à metafísica do corpo, a saber, ele é ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim, possuindo uma unidade distinta daquela do objeto científico, mesmo quando o tomamos com vistas a pesquisar o seu funcionamento. O corpo próprio possui intencionalidade e poder de significação. Ademais, o corpo é o condutor do ser no mundo, e por isso, retomamos que “ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e

empenhar-se continuamente neles.” (Merleau-Ponty, 2018, p. 122)

Será que ao darem corpo à IA, ela conseguirá fazer uma interação espontânea com o seu entorno e até mesmo com o seu programador? Na concepção merleau-pontyanas:

Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido. (Merleau-Ponty, 2018, p. 110)

Nessa perspectiva, cabe indagarmos se mesmo com a evolução da IA com o invólucro corporal na interação com o meio, será plausível atribuir a ela a intencionalidade, a espontaneidade, a identidade e a ética? Indo nessa direção, vale também a reflexão concernente a inexequibilidade quanto à liberdade e autonomia, requisitos imprescindíveis ao corpo-sujeito na condição de fazer ato político, uma vez que “...o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão”. (Merleau-Ponty, 2018, p. 126)

Além disso, o corpo próprio tem o papel de simbolizar a existência e isso só é possível porque ele a realiza e é sua atualidade. Ao se apropriar do espaço, dos objetos ou de qualquer instrumento para com eles entrar em comunhão, ele transforma as ideias em coisas, colocando tudo em movimento. O contrário acontece no adoecimento, pois há uma paralização no circuito que deve ser fluido e que conecta o passado, o presente vivo e a propulsão ao futuro. O doente perde a capacidade de entrar em comunicação com os outros e com o seu meio, encontrando-se preso a um ou mais sintomas corporais.

Nesse sentido, o corpo passa a ser simplesmente retiro para a vida. Poderíamos inclusive ir um pouco mais além com a inferência de que no adoecimento a vida sai de cena e se retira de fato nos escondedouros do corpo que está cindido no dualismo cartesiano que separa a substância extensa (res extensa) da substância pensante (res cogitans). A proposta de dar corpo à IA parece seguir essa vertente, isto é, a de servir de escaninho mesmo com a pretensão de aprimorar a evolução do sistema. É um corpo a serviço da IA, um corpo que não interage e vai na via contrária àquela defendida por Merleau-Ponty a partir da trajetória conceitual do corpo próprio.

Entretanto, não é preciso ser o envoltório de uma IA para estar na posição de heteronomia. Existem corpos errantes vida a fora, corpos desgarrados de sua alma, seja por estarem presos ao adoecimento como marca dessa cisão, seja pela total coibição de se conectarem ao outro e ao mundo e, com isso, desapropriados de seu corpo-sujeito e desapossados de seu desejo, ficam vagando pelo mundo. Fazer do corpo-sujeito um ato político, significa poder adentrar nesse mesmo mundo com o qual se faz comunhão e sincronia, transformando sua inserção em um ato político na medida que respeita a própria autonomia e a liberdade como características fundamentais na trilha de uma subjetividade saudável.

Referências

AGUILERA, M., Bedia, M.G. *Adaptation to criticality through organizational invariance in embodied agents*. Sci Rep 8, 7723 (2018). <https://doi.org/10.1038/s41598-018-25925-4>

ANDRADE, Eloisa Benvenutti. *Intencionalidade e estrutura: Merleau-Ponty e a relação entre sujeito e mundo vivido da experiência*. Revista Paranaense de Filosofia, v. 1, n. 2, p. 260-278, Jul/Dez, 2021. ISSN: 2763-96570

ANSCOMBE, G. E. M. (Gertrude Elizabeth Margaret) *Intenção* / G. E. M. Anscombe; tradução: Anderson Luis Nakano; revisão técnica:

Beatriz Sorrentino Marques. -- São Paulo: Associação Filosófica Scientiæ Studia, p. 172, 2023.

CAMARGO, Jeovane. *Natureza e corpo na segunda fase de Merleau-Ponty*. Princípios: Revista de Filosofia, Natal, v. 28, n. 56, mai. - ago. 2021. ISSN 1983-2109.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. *O Distante-próximo e o próximo-distante: Corpo e Percepção na Filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira, SILVA, Marcos Êrico de Araújo (organizadores). *Percepção, corpo e subjetividade*. São Paulo: LiberArs, 2013.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. *Percepção, paisagem e linguagem em Merleau-Ponty*. Trilhas Filosóficas – Revista Acadêmica de Filosofia, Caicó-RN, ano VIII, n. 1, p. 119-129, jan-jun. 2015. ISSN 1984-5561.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. *10 lições sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Vozes, 2019. (Coleção 10 lições).

CHEN, Boyuan et al. *Smile like you mean it: Driving animatronic robotic face with learned models*. In: 2021 IEEE International Conference on Robotics and Automation (ICRA). IEEE, 2021. p. 2739-2746.

CHEN, B., VONDRICK, C. & LIPSON, H. *Visual behavior modelling for robotic theory of mind*. Sci Rep 11, 424 (2021). <https://doi.org/10.1038/s41598-020-77918-x>

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Clássicos)

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. (1ª ed.) São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FARAJ Z, SELAMET M, MORALES C, TORRES P, HOSSAIN M, CHEN B, et al. *Facially expressive humanoid robotic face*. Zenodo; 2020.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Tradução de Marcos Flamínio Peres. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MELANI, Ricardo. *O corpo na filosofia*. São Paulo: Moderna, 2012.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Filô)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson*. Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017. (Filô)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018. (Tópicos)

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Tradução de Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MUNICH, Mario & OSTROWSKI, Jim & PIRJANIAN, Paolo. (2018). *Integration for Complex Consumer Robotic Systems: Case Studies and Analysis*. 10.1201/9781315221229-20.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia. *Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty*. Estudos de Psicologia, Rio Grande do Norte, 13(2), p. 141-148, 2008. Disponível em: scielo.br/j/epsic/a/4WhJkzJ77wqK6XCvHFwsqSD/?format=pdf&lang=pt

PRASSLER, Erwin & MUNICH, Mario & PIRJANIAN, Paolo & KOSUGE, Kazuhiro. (2016). *Domestic Robotics*. 1729-1758. 10.1007/978-3-319-32552-1_65.

Site inovação tecnológica. Robô evolucionário aprende a andar alterando o próprio corpo. 25/01/2011. Online. Disponível em www.inovacaotecnologica.com.br/noticias/noticia.php?artigo=robo-evolucionario-robotica-evolucionaria. Capturado em 17/01/2024.

SCARPA, Mariana Cabral Tomzhinsky. *Intencionalidade: Merleau-Ponty e Barbaras*. Rev. abordagem gestalt., Goiânia, v. 25, n. 2, p. 148-155, ago. 2019. Disponível em http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672019000200006&lng=pt&nrm=iso. acessos em 21 abr. 2024. <https://dx.doi.org/10.18065/RAG.2019v25n2.5>

(Submissão: 19/01/24 Aceite: 07/05/24)

Teorias, Perspectivas e Práticas pedagógicas: algumas contribuições filosóficas

Theories, Perspectives and Pedagogical Practices: some philosophical contributions



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID25983

Daniel Cardoso Alvez

(UEMG)

dca.uemg@gmail.com

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar a coerência entre as práticas pedagógicas, suas teorias, perspectivas e bases filosóficas, segundo o ponto de vista de estudantes de Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais, Campus universitário de Belo Horizonte (FaE/UEMG-CBH), os quais encontram-se em estágio inicial de formação. A partir da premissa de que esses estudantes, ainda que com formação acadêmica padrão, quando da sua atuação, desenvolverão perfis e práticas pedagógicas diferenciadas, a questão que permeia a pesquisa aqui apresentada é a seguinte: O que influencia essa diferença de perfis docentes em suas práticas pedagógicas? Metodologicamente, a pesquisa se caracteriza como um estudo de caso, com abordagem que combina métodos de análise quantitativa e qualitativa de conteúdo, cujos procedimentos adotados foram a revisão bibliográfica e a pesquisa de campo, esta ancorada no instrumento questionário estruturado. Como aporte teórico, serão exploradas correntes filosóficas e teorias psicológicas de forma associada às perspectivas pedagógicas de cunho fenomenológico, comportamentalista e dialógico, as quais constituem o questionário aplicado e que diz respeito à pesquisa em

si. Dentre os resultados obtidos, apesar de ter prevalecido uma suposta tendência dos sujeitos pela perspectiva dialógica, constatamos que diferentes estilos pedagógicos constroem a identidade pedagógica do docente, a qual não se restringe a um mero enquadramento generalista e exclusivo de um ou outra perspectiva pedagógica.

Palavras-chave: Bases filosóficas. Perspectiva pedagógica. Prática pedagógicas. Teorias psicológicas. Sujeitos.

Abstract: This article aims to investigate the coherence between pedagogical practices, their theories, perspectives and philosophical bases, according to the point of view of Pedagogy students from the Faculty of Education of the State University of Minas Gerais, Belo Horizonte University Campus (FaE / UEMG-CBH), which are in the initial stage of formation. Based on the premise that these students, although with a standard academic background, will develop different pedagogical profiles and practices, the question that permeates the research presented here is: What influences this difference of teacher profiles in their pedagogical practices? Methodologically, the research is characterized as a case study, with an approach that combines methods of quantitative and qualitative content analysis, whose procedures adopted were the bibliographic review and field research, is anchored in the structured questionnaire instrument. As a theoretical contribution, philosophical currents and psychological theories will be explored in a way associated to the pedagogical perspectives of a phenomenological, behavioral and dialogical character, which constitute the applied questionnaire and that concerns the research itself. Among the results obtained, although a supposed tendency of the subjects prevailed from the dialogical perspective, we verified that different pedagogical styles construct the pedagogical identity of the teacher, which is not restricted to a mere generalist framework and exclusive of one or another pedagogical perspective.

Keywords: Philosophical foundations. Pedagogical perspective. Pedagogical practice. Psychological theories. Subjects.

Introdução

De acordo com Brandão (2005, p. 26), a educação “[...] aparece sempre que surgem formas sociais de condução e controle da aventura de ensinar-e-aprender”, ou seja, a educação ocorre quando, no processo de ensino-aprendizagem, um dos sujeitos envolvidos assume o papel de mediador da socioconstrução do conhecimento, o qual, por essa acepção, resulta de um processo relacional com o outro.

Essa mediação, no entanto, se dá de forma diversificada e em espaços variados, visto que, “não há uma forma única nem um único modelo de educação; a escola não é o único lugar onde ela acontece e talvez nem seja o melhor; o ensino escolar não é a sua única prática e o professor profissional não é o seu único praticante” (BRANDÃO, 1995, p.9).

Libâneo (2010) também concebe educação numa perspectiva ampliada e corrobora com as ideias de Brandão (2005) ao esclarecer que a educação ocorre em diversos espaços. Libâneo (2010), assim, entende a “educação como fenômeno plurifacetado, ocorrendo em muitos lugares, institucionalizado ou não, sob várias modalidades” (2010, p.26). Esse autor, ao mencionar o caráter pedagógico da sociedade em que vivemos, registra que:

Ocorrem ações pedagógicas não apenas na família, na escola, mas também nos meios de comunicação, nos movimentos sociais e outros grupos humanos organizados, em instituições não-escolares. Há intervenção pedagógica na televisão, no rádio, nos jornais, nas revistas, nos quadrinhos, na produção de material informativo, tais como livros didáticos e paradidáticos, enciclopédias, guias de turismo, mapas, vídeos e, também, na criação e elaboração de jogos, brinquedos. [...] Nas empresas, há atividades de supervisão do trabalho, orientação de estagiários, formação profissional em serviço [...] (LIBÂNEO, 2010, p.27).

Para esse autor, a educação tem um cunho emancipatório e se setoriza em três modalidades: a educação formal (EF), informal (EI) e não formal (ENF). Libâneo (2010) assim descreve as três modalidades da prática educativa:

Educação formal compreenderia instâncias de formação, escolares ou não, onde há objetivos educativos explícitos e uma ação intencional institucionalizada, estruturada, sistemática.

Educação informal corresponderia a ações e influências exercidas pelo meio, pelo ambiente sociocultural, e que se desenvolve por meio das relações dos indivíduos e grupos com seu ambiente humano, social, ecológico, físico e cultural, das quais resultam conhecimentos, experiências, práticas, mas que não estão ligadas especificamente a uma instituição, nem são intencionais e organizadas.

Educação não-formal seria a realizada em instituições educativas fora dos marcos institucionais, mas com certo grau de sistematização e estruturação (LIBÂNEO, 2010, p.31).

Em perspectiva semelhante à de Libâneo (2010), Gonh (2006) entende que,

A educação não-formal designa um processo com várias dimensões tais como: a aprendizagem política dos direitos dos indivíduos enquanto cidadãos; a capacitação dos indivíduos para o trabalho, por meio da aprendizagem de habilidades e/ou desenvolvimento de potencialidades; a aprendizagem e exercício de práticas que capacitam os indivíduos a se organizarem com objetivos comunitários, voltadas para a solução de problemas coletivos cotidianos; a aprendizagem de conteúdos que possibilitem aos indivíduos fazerem uma leitura do mundo do ponto de vista de compreensão do que se passa ao seu redor; a educação desenvolvida na mídia e pela mídia, em especial a eletrônica etc (GONH, 2006, p.2).

Pelos excertos acima, percebe-se que, de fato, a educação não está restrita a uma única forma e a um único espaço, haja vista que, “há uma diversidade de práticas

educativas na sociedade que se realizam em muitos lugares e sob várias modalidades” (LIBÂNEO, 2011, p. 64),

Nesse sentido, ressalta-se que há uma ampliação no conceito de educação, bem como, uma diversificação das atividades educativas, visto que, estamos vivendo em uma sociedade pedagógica, cujas práticas pedagógicas invadem os diversos espaços sociais (LIBÂNEO, 2010).

Essa espacialização das práticas educativas pressupõe compreendermos, inicialmente, três conceitos que, embora intimamente relacionados, não significam a mesma coisa: aprendizagem, educação e capacitação.

De forma sintética, a aprendizagem “é um processo qualitativo, pelo qual a pessoa fica melhor preparada para novas aprendizagens. Não se trata, pois, de um aumento quantitativo de conhecimento, mas de uma transformação estrutural da inteligência” (BORDENAVE, 1988); já a educação ocorre quando, no processo relacional do sujeito com o meio, insere-se um outro sujeito para mediar esse processo, partilhando conceitos, ideias, saberes e valores, ou seja, há uma condução clara e definida da aprendizagem (BRANDÃO, 2005); e, por sua vez, a capacitação consiste em um tipo de educação formal voltada para a prática social do trabalho (CASTRO, 1992).

Assim, entendemos que a aprendizagem pode acontecer sem educação, mas não há educação sem aprendizagem. Portanto, não se pode pensar em capacitação sem relacioná-la à educação e à aprendizagem. Neste artigo nos centraremos em práticas pedagógicas relacionadas à educação formal, que conforme Libâneo (2010) e Gonh (2006), para Gadotti (2005) se caracteriza por sua intensionalidade clara, sistematização de conteúdos e métodos e por partir de uma relação social específica entre professor-aluno, cujo condutor desse processo é o professor, entendendo que o seu

[...] exercício não se reduz à aplicação de modelos previamente estabelecidos, mas que, ao contrário, é construído na prática dos sujeitos-professores historicamente situados. Assim, um processo formativo mobilizaria os saberes da teoria da educação necessários à compreensão da prática docente, capazes de desenvolverem as competências e habilidades para que os professores investiguem a própria atividade docente e, a partir dela, constituam os seus saberes-fazer docentes, num processo contínuo de construção de novos saberes (PIMENTA, 2005, p. 528).

A pertinência da discussão deste artigo reside, pelo exposto, no fato de que, em decorrência do contexto socioeducativo no qual estamos inseridos, frente ao aumento de organizações que desenvolvem práticas educativas, das crescentes demandas por formação e capacitação em serviço e mediante à necessidade de formar um profissional qualificado para atuar nesses diversos espaços, seria um equívoco conceber a educação de forma restrita, pelo que, limitaríamos a função educativa do professor.

A pesquisa que, aqui se apresenta, refere-se ao setor formal da educação, uma vez que, tem como sujeitos estudantes do primeiro período do curso de licenciatura em Pedagogia da Faculdade de Educação da Universidade do Estado de Minas Gerais, Campus universitário de Belo Horizonte (FaE/UEMG-CBH)¹, cujo foco de pesquisa é o processo educativo que se dá no espaço formal, possível lugar do exercício profissional desses licenciandos.

A partir da premissa de que esses estudantes, ainda que com formação acadêmica padrão, quando da sua atuação,

¹ UEMG (PDI 2015-2024) UEMG: instituição pública de ensino superior do Estado de Minas Gerais, de natureza multicampi, atualmente com sede e foro na cidade de Belo Horizonte, criada, no ano de 1989, por dispositivo de Constituição estadual, elevada à condição de autarquia de regime especial, pessoa jurídica de direito público, no ano de 1994, por força da Lei Nº 11.539, e acumula quase três décadas de existência.

desenvolverão perfis e práticas pedagógicas diferenciadas, emerge a seguinte questão de pesquisa: O que influencia essa diferença de perfis docentes em suas práticas pedagógicas?

O objetivo do estudo, dessa forma, consiste em investigar a coerência entre as práticas pedagógicas, suas teorias, perspectivas e bases filosóficas, segundo o ponto de vista de licenciandos em Pedagogia, os quais encontram-se em processo de formação inicial.

Para tanto, o artigo adota uma abordagem metodológica quali-quantitativa (FLICK, 2009) e utilizou-se dos procedimentos revisão bibliográfica, por meio de levantamentos, consultas e leituras de artigos, dissertações, teses, capítulos, livros e outras fontes que tratam da temática em estudo, que subsidiou a elaboração do instrumento adotado no segundo procedimento, a pesquisa de campo, na qual valemo-nos do questionário fechado e estruturado de nove questões, buscando-se observar e analisar à luz de Bardin (1991), do ponto de vista do conteúdo, a coerência das opções de respostas dos sujeitos concernentes às práticas pedagógicas, suas teorias, perspectivas e bases filosóficas, as quais foram abordadas no referencial teórico.

O artigo estrutura-se de cinco seções, sendo a primeira esta introdução. Na sequência, apresentamos o percurso metodológico adotado. A terceira seção diz respeito ao referencial teórico, na qual vinculamos correntes filosóficas e teorias psicológicas com três perspectivas pedagógicas, as quais são ilustradas no questionário aplicado que será analisado na quarta seção, e que diz respeito à pesquisa em si.

Concluimos com a quinta e última seção, entendendo que a educação, enquanto materialização de determinada teoria pedagógico-psicológica, inspirada por uma respectiva corrente filosófica, não pode ser compreendida de forma dissociada do arcabouço filosófico-psicológico responsável

pela prática pedagógica que conduz o sujeito a um conhecimento filosoficamente coerente, ou seja, o método de ensino pedagógico deve estar diretamente relacionado com uma visão de mundo, de homem e conhecimento, com uma Filosofia.

Percurso metodológico

Para investigarmos a coerência entre teorias, perspectivas, práticas pedagógicas e suas bases filosóficas, no contexto da educação formal, segundo o ponto de vista dos licenciandos matriculados no primeiro núcleo formativo do curso de Pedagogia da FaE/UEMG-CBH, adotamos como metodologia o “estudo de caso”, que é uma estratégia de pesquisa que possibilita ao pesquisador debruçar-se exaustivamente sobre as singularidades da totalidade investigada (GIL, 2008). Essa profundidade exaustiva do pesquisador sobre o objeto de estudo de forma a explorá-lo ampla e detalhadamente, de acordo com Gil (2008, p. 57-58), é uma “[...] tarefa praticamente impossível mediante os outros tipos de delineamentos considerados”. Para Ludke e André (1986), “o interesse (do estudo de caso) incide naquilo que ele tem de único, de particular, mesmo que posteriormente venham ficar evidentes certas semelhanças com outros casos ou situações” (LUDKE; ANDRÉ, 1986, p. 17).

O curso de licenciatura em Pedagogia da FaE/UEMG-CBH, especificamente, os núcleos formativos 1E e 1C, correspondente aos turnos noturno e vespertino, é o caso proposto neste estudo, de natureza qualiquantitativa (FLICK), cuja escolha cumpre e é coerente com esta proposta metodológica, a qual se ancora na “necessidade de um contato estreito e prolongado do pesquisador com a situação ou objeto pesquisado” (ANDRÉ, 1984, p. 53). No caso em análise, o pesquisador atende a esse requisito.

O percurso metodológico constituiu-se dos procedimentos revisão bibliográfica e pesquisa de campo, adotando-se como instrumento de pesquisa o questionário, estruturado de nove questões fechadas, cada qual com três alternativas, que foram dispostas numa ordem e redigidas de forma estratégica a traduzirem, em si, as teorias e as bases filosóficas que as diferentes práticas pedagógicas carregam.

A técnica utilizada para a sistematização e interpretação das respostas dos sujeitos, foi a “análise de conteúdo” que, segundo Bardin (1991), possibilita a apreensão da multiplicidade dos significados impressos nas respostas dos sujeitos sociais da pesquisa, preenchendo lacunas importantes para a maior compreensão da temática em estudo.

Os questionários foram aplicados entre os dias 08 e 25 de abril de 2019 com estudantes dos núcleos formativos 1E e 1C, respectivamente, durante as aulas da disciplina Estudos Filosóficos - Sociedade e Educação, que tem como ementa: o Papel e significado da Filosofia; Educação e formação do educador; A infância como objeto da pedagogia.

Para preservar a identidade dos sujeitos participantes da pesquisa, adotou-se como estratégia a não identificação, pelo que, as respostas referentes aos estudantes do núcleo formativo 1E e do núcleo formativo 1C serão identificadas, respectivamente, como E1 a E30 e C1 a C32, considerando que participaram da pesquisa 62 (sessenta e dois) estudantes, sendo 30 (trinta) do turno noturno e 32 (trinta e dois) do turno vespertino.

As implicações filosóficas nas diferentes perspectivas pedagógicas

A Pedagogia, oficialmente, constitui-se como um saber reflexivo-operativo por meio do qual a educação se realiza. Saber este, que resulta das visões de mundo, de homem e de conhecimento, as quais são materializadas no modus operandi

de se fazer educação. Nas disposições da Resolução CNE/CP Nº 1, de 15 de maio de 2006, que institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Licenciatura em Pedagogia:

§ 2º O curso de Pedagogia, por meio de estudos teórico-práticos, investigação e reflexão crítica, propiciará: I - o planejamento, execução e avaliação de atividades educativas; II - a aplicação ao campo da educação, de contribuições, entre outras, de conhecimentos como o filosófico, o histórico, o antropológico, o ambiental-ecológico, o psicológico, o lingüístico, o sociológico, o político, o econômico, o cultural (BRASIL, 2006).

Nesse sentido, a Pedagogia diz respeito ao modo de fazer educação, ou seja, ao ensino dos conhecimentos teóricos e práticos, pelo que,

Ensino é uma atividade que emerge de alguma concepção sobre como ocorre uma aprendizagem. Se aceito este ponto de vista, é provável que todo professor tenha alguma teoria de aprendizagem que pode ou não ser claramente enunciada. Parece que nossa tarefa passa a ser a de identificar meios pelos quais estudantes e professores possam ser ajudados a examinar as premissas e questões que constituem uma espécie de teoria de aprendizagem apropriada a ambientes escolares e refletir sobre elas (MILHOLLAN; FORISHA, 1972, p. 11).

Esse modo de ensinar vincula-se às concepções de mundo, de homem e de conhecimento daquele que conduz o processo educativo. Essas concepções, por sua vez, carregam dimensões filosóficas, históricas, antropológicas, ambientais, psicológicas, linguísticas, sociológicas, políticas, econômicas, culturais e tecnológicas que estão imbricadas na produção do conhecimento, sendo

[...] a docência como ação educativa e processo pedagógico metódico e intencional, construído em relações sociais, étnico-raciais e produtivas, as quais influenciam conceitos, princípios e objetivos da Pedagogia, desenvolvendo-se na articulação entre conhecimentos científicos e culturais, valores éticos e estéticos inerentes a processos de aprendizagem, de socialização e de construção

do conhecimento, no âmbito do diálogo entre diferentes visões de mundo (BRASIL, 2006).

Diante disso, a prática pedagógica decorre de suas bases filosóficas, logo, perpassa por questões fundamentais que sempre acompanharam a humanidade: Quem sou? Para onde vou? De onde vim? Eu tenho um papel a cumprir? O que é o homem? O que é mundo? O que é conhecimento? Como conhecemos?

Ao afirmarmos que ensinar é, pois, antes um exercício filosófico, entendemos que a Pedagogia tem suas raízes na filosofia e na psicologia da educação, embora a maioria das pessoas e, em especial, dos professores, não percebam que suas práticas pedagógicas expressam uma concepção filosófica, da qual deriva, inclusive, a psicológica. Dito isto, é preciso discorrer, inicialmente, sobre três correntes filosóficas que influenciaram, sobremaneira, diferentes perspectivas pedagógicas: o Racionalismo, o Empirismo e o Interacionismo.

A respeito das duas primeiras correntes, Aranha (1993) as define como tendências que, preocupadas em encontrar a maneira de alcançar um conhecimento livre do erro, influenciaram teorias filosóficas e, conseqüentemente, práticas pedagógicas. Apesar de opostas entre si, caracterizaram-se, cada qual ao seu modo, como duas vertentes voltadas para a busca do conhecimento verdadeiro, ao passo que, a terceira corrente referiu-se a uma perspectiva conciliadora das duas anteriores. Para tanto, tinham como principal preocupação a questão do método para se chegar ao conhecimento verdadeiro, a qual, posteriormente, continuará com o foco na questão do método como forma de investigar em que medida o saber científico atinge o objetivo de gerar o conhecimento verdadeiro.

O Racionalismo (do século XVI a meados do século XVIII), de acordo com Chauí (2000), não se constituiu como uma corrente de pensamento unânime, inclusive,

internamente, haja vista a coexistência de ideias divergentes entre pensadores integrantes da própria corrente, a exemplo de Blaise Pascal (1623 – 1662), que buscava conciliar razão e experiência religiosa, bem como, Baruch Spinoza (1632 – 1677) e Gotfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716), que valorizavam a metafísica, em detrimento da questão epistemológica defendida pelo precursor da corrente, René Descartes (1596 – 1650). Essa corrente defendia, então, que a solução para o problema do conhecimento se equacionaria com a busca de uma verdade originária, que não fosse duvidosa. Para tanto, centrava-se na capacidade inata da razão humana, apoiada em recursos cartesianos e dedutivos de demonstrar a racionalidade das verdades das coisas. Como descreve Descartes (1987):

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção³, e de nada incluir em meus juízos que não se apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida; dividir cada uma das dificuldades que eu examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e quantas necessárias fossem para melhor resolvê-las; conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais simples e mais fáceis de conhecer, para subir, pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos; e fazer em toda parte enumerações tão completas e revisões tão gerais, que eu tivesse a certeza de nada omitir (DESCARTES, 1987, p. 37-38).

Por outro lado, o Empirismo, também predominante no mesmo período histórico que o Racionalismo, cujos principais representantes foram os ingleses Francis Bacon (1561 – 1626), este o precursor dessa corrente, John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) e David Hume (1721-1776), segundo Chauí (2000), defendia que todo conhecimento derivava de percepções sobre o real, ou seja, o princípio de todo conhecimento era a sensação experimentada pelos sentidos humanos. Conforme Bacon (2000),

Nosso método, contudo, é tão fácil de ser apresentado quanto difícil de se aplicar. Consiste no estabelecer os graus de certeza, determinar o alcance exato dos sentidos e rejeitar, na maior parte dos casos, o labor da mente, calcado muito de perto sobre aqueles, abrindo e promovendo, assim, a nova e certa via da mente, que, de resto, provém das próprias percepções sensíveis. Foi, sem dúvida, o que também divisaram os que tanto concederam à dialética (BACON, 2000, p.27-28).

A filosofia empirista, em síntese, se caracterizou por ter desenvolvido uma filosofia da linguagem, ter focado na experiência humana como princípio do conhecimento verdadeiro, bem como, por ter se oposto ao Racionalismo ao defender a ideia do método experimental, desacreditar e criticar o conhecimento inato, propor uma filosofia cética em oposição à noção de causalidade e de identidade pessoal (CHAUÍ, 2000).

Todavia, como adverte Marcondes (2011), essa oposição entre correntes de pensamento racional ou empírico encontra-se, na atualidade, filosoficamente superada, tanto que, desde filósofos modernos como Immanuel Kant (1724 – 1804), o qual propôs um outro tipo de Racionalismo, o crítico interacionista, na perspectiva de superar as polaridades de pensamentos racionalistas e empiristas, entendendo que o conhecimento é constituído de matéria e de forma, em que, a matéria equivaleria às próprias coisas percebidas pelos sentidos; e a forma aos seres humanos, conhecedores da razão por meio das relações entre essas coisas por eles percebidas. Para Kant (1911),

É provado na parte analítica da Crítica: que o espaço e o tempo são meras formas da intuição sensível, e portanto meras condições da existência das coisas como fenômenos; que ainda nós só possuímos conceitos do entendimento, e portanto elementos para o conhecimento das coisas, na medida em que a esses conceitos possa ser dada uma intuição correspondente; e que, portanto, nós não podemos ter qualquer conhecimento de um objeto como uma coisa em si mesma, mas apenas como objeto de uma intuição sensível,

isto é, fenômeno. E de tudo isso se segue necessariamente a limitação de todo conhecimento especulativo possível da razão aos meros objetos da experiência. Ao mesmo tempo, porém – e isto não deve ser esquecido –, tem de ficar garantida a possibilidade de nós pensarmos esses mesmos objetos como coisas em si, ainda que não possamos conhecê-los. Do contrário se seguiria a proposição absurda de que a aparência existe sem algo para aparecer (Kant 4, 1911, B XXVI).

O pensamento kantiano representa uma possibilidade de superação da dicotomia latente entre os pensamentos racionalistas e empiristas que predominavam à época acerca da produção do verdadeiro conhecimento. Na contemporaneidade, filósofos como Morin (1998), defendem o princípio da instabilidade do conhecimento, admitindo que este, assim como não aceita sofismas e hipocrisias, não se ancora em tiranias. Nas palavras desse filósofo, o conhecimento é incerto, incompleto e, por isso, é sempre instável e, na sua instabilidade é que reside a complexidade, visto que,

Ora, o problema da complexidade não é o de estar completo, mas sim do incompleto do conhecimento. Num sentido, o pensamento complexo tenta ter em linha de conta aquilo de que se desembaraçam, excluindo, os tipos mutiladores de pensamento a que chamo simplificadores e, portanto, ela luta não contra o incompleto, mas sim contra a mutilação. Assim, por exemplo, se tentarmos pensar o fato de que somos seres simultaneamente físicos, biológicos, sociais, culturais, psíquicos e espirituais, é evidente que a complexidade reside no fato de se tentar conceber a articulação, a identidade e a diferença entre todos estes aspectos, enquanto o pensamento simplificador ou separa estes diferentes aspectos ou os unifica através de uma redução mutiladora. Portanto, nesse sentido, é evidente que a ambição da complexidade é relatar articulações que são destruídas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento. De fato, a aspiração à complexidade tende para o conhecimento multidimensional. Não se trata de dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas de respeitar as suas diversas dimensões; assim, como acabo de dizer, não devemos esquecer que o homem é um ser bio-sociocultural e

que os fenômenos sociais são, simultaneamente, econômicos, culturais, psicológicos, etc. Dito isto, o pensamento complexo, não deixando de aspirar à multidimensionalidade, comporta no seu cerne um princípio de incompleto e de incerteza (MORIN, 1998, p.138).

Dessas correntes de pensamento filosófico emergiram diversas teorias e/ou perspectivas pedagógicas que, didaticamente, sintetizamos nas três que, sequencialmente, apresentamos algumas de suas ideias centrais: Fenomenológica, Comportamentalista e Dialógica.

A primeira perspectiva, a Fenomenológica, tem suas bases filosóficas na corrente de pensamento racionalista representada por René Descartes (1596 – 1650) e se sustenta teoricamente nas concepções do filósofo Edmund Husserl (1859 – 1938) predominantes no início do século XX e difundidas no cenário da educação brasileira entre as décadas de 1960 e 1970.

Para Husserl (1859 – 1938), os fenômenos da consciência devem ser estudados em si mesmos, pelo que, a Fenomenologia é o estudo da consciência e dos objetos da consciência, cujo interesse não está no mundo estabelecido, mas no modo como esse mundo dado se realiza na consciência interna de cada pessoa. Para ele, a Fenomenologia é

Uma descrição da estrutura específica do fenômeno (fluxo imanente de vivências que constitui a consciência) e, como descrição de estrutura da consciência enquanto constituinte, isto é, condição a priori de possibilidades do conhecimento, o é na medida em que ela, enquanto Consciência Transcendental, constitui as significações e na medida em que conhecer é pura e simplesmente apreender (no nível empírico) ou constituir (no nível transcendental) os significados dos acontecimentos naturais e psíquicos. A fenomenologia aparece, assim, como filosofia transcendental (HUSSERL, 2000, p.6-7).

A visão de homem, nessa perspectiva, diz respeito a um ser dotado de consciência, que é a fonte da totalidade dos seus atos, a qual o torna essencialmente livre para fazer as suas

escolhas. O comportamento humano, na perspectiva fenomenológica, por ser resultado de um organismo autopropelido, ou seja, uma expressão impulsionada pelo seu mundo interno, revela-se incompreensível unicamente por meio da observação da sua manifestação, o que demanda, para a sua apreensão, um mergulhar na essência da consciência humana.

Por essa visão, no contexto da educação, o aluno é concebido como um sujeito singular como experiências únicas e intransferíveis, dificultando, assim, a mediação do conhecimento por outrem, uma vez que, o conhecimento deriva da consciência única e exclusiva desse aluno autopropelido. Essa singularidade do ser na compreensão dos processos mentais que interferem no processo de ensino-aprendizagem do sujeito com o objeto do conhecimento, é abordada no campo da Psicologia por uma corrente denominada Gestalt, de origem alemã, representada pelos psicólogos Kurt Koffka (1886-1941), Wolfgang Köhler (1887 - 1967) e Max Wertheimer (1880 - 1943), segundo os quais, procura dar visibilidade aos processos implícitos pelos quais a mente humana opera a experiência concreta (KOFFKA, 1975).

De acordo com o psicólogo e psicopedagogo Carl Rogers (1902 1987), desenvolvedor da Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), “a apreciação dos outros não serve de guia, [...] a experiência é, para mim, a suprema autoridade” (ROGERS, 1961, p. 35). Adverte-se, porém que, Rogers (1961) compreende experiência de forma oposta à corrente de pensamento empirista. Valendo-se de uma perspectiva fenomenológica, logo, com aporte filosófico racionalista, Rogers (1961) define experiência como uma vivência íntima e subjetiva do sujeito, única e intransferível, com o objeto de aprendizagem; o que ele chama de experiência, na verdade, é consciência interna da experiência. Segundo a pedagogia rogeriana, o professor não pode ser diretivo em sua

metodologia, pois ele não consegue interferir no campo cognitivo-afetivo do aluno, competindo a esse professor possibilitar, tão somente, que o aluno se autodirija no processo de aprendizagem.

Em oposição à perspectiva fenomenológica, também entre os anos de 1960 e 1970, domina a cena da educação no Brasil a perspectiva denominada Comportamentalista. Essa perspectiva, de base filosófica empirista, cujo precursor foi Francis Bacon (1561 - 1626), centrou na compreensão observável do comportamento humano de forma eminentemente prática. Os defensores dessa perspectiva, ancorados na tese empirista de que o homem não dispõe de uma capacidade inata, apesar de não negarem a existência da consciência da experiência no processo de aprendizagem, a consideravam irrelevante frente às determinações exteriores do comportamento.

A visão de homem que prevalece nessa perspectiva é completamente distinta da defendida pela perspectiva fenomenológica. Segundo os comportamentalistas, o homem é organismo passivo, conduzido por estímulos externos, cujo comportamento é previsível e controlável de acordo com os ajustes dos comandos externos.

No campo da Psicologia, a perspectiva comportamentalista se traduziu numa corrente psicológica que ficou conhecida por sua natureza prática e experimental, o Behaviorismo. De origem inglesa, tendo como um de seus precursores o psicólogo John Broadus Watson (1878 - 1958), referiu-se ao conjunto de abordagens que predominaram entre os séculos XIX e XX acerca do comportamento humano entendido como uma relação fruto do binômio estímulo-resposta.

As primeiras propostas de cunho behaviorista voltadas ao ensino datam do ano de 1950 e tiveram como principal

representante Burrhus Frederic Skinner (1904 - 1990), que abordou exaustivamente sobre o uso dos princípios comportamentais em sala de aula. Segundo Skinner (1999),

Infelizmente o mero “atentar” (como ao ler um livro ou escutar um concerto) tem dimensões que são difíceis de estudar [i.e., são comportamentos encobertos]. Mas comportamentos com efeitos comparáveis são, às vezes, acessíveis, tal como voltar os olhos em direção a uma página, inclinar uma página para que ela fique mais bem iluminada ou aumentar o volume de um fonógrafo. Além disso, sob condições experimentais, uma resposta específica pode ser reforçada pela produção ou clarificação de um estímulo que controla outro comportamento. Esse assunto tem considerável importância prática. Como, por exemplo, pode um operador de radar ou outro “vigia” manter-se alerta? A resposta é: reforçando seu comportamento de olhar (SKINNER, 1999, p. 156-157).

No que se refere à produção do conhecimento escolarizado, a perspectiva Comportamentalista parte do entendimento de que o processo educativo decorre da estimulação externa, considerando o aluno como mero receptor e o professor como transmissor de informações.

Do conjunto dos estudos do comportamento realizados por Skinner (1904 - 1990), resultaram como proposições ao ensino escolar: a produção de comportamentos esperados deve se dar com o emprego do reforço repetitivo em substituição ao controle punitivo; domínio completo centrado no conteúdo como condição para se avançar a outros conteúdos; constante processo avaliativo do aluno; e seleção dos conteúdos do simples para o complexo.

Contudo, Skinner (1904 - 1990) não entendia que ao prever e controlar os comportamentos do aluno o professor estaria cerceando a liberdade daquele, pelo contrário, considerava que “[...] quanto mais soubermos quais e como as variáveis afetam nosso comportamento, maior será nossa

'liberdade' de mudar nossos caminhos e alterar o nosso futuro” (HENKLAIN, 2013, p. 5).

A terceira perspectiva, denominada Dialógica, diferentemente das anteriores, não se opõe a elas, mas as concilia de forma crítica e reflexiva. Sustentada teoricamente nas postulações interacionistas do filósofo Immanuel Kant (1724 - 1804) de que o conhecimento supõe a elaboração racional do conteúdo experimentado, visto que, a razão enquanto capacidade humana inata e universal, apesar de não depender da experiência para existir, se torna vazia, sem o conteúdo, sem a experiência.

Assim, para Kant (1911), enxergamos o mundo pela razão da percepção das coisas, pelo que, a realidade e o conhecimento verdadeiro não estão, de forma independente e excludente, nas coisas ou em nós, são resultados do que percebemos, pelo que, realidade e conhecimento verdadeiro referem-se ao que, após o crivo da razão, são percebidos.

Essas ideias kantianas inauguram a corrente interacionista que, com o biólogo e psicólogo Jean William Fritz Piaget (1896 - 1980), emergiu uma nova visão de homem: um ser dotado, simultaneamente, de razão subjetiva e de sentidos sensoriais.

Para Piaget (1970), "O principal objetivo da educação é criar homens que sejam capazes de fazer coisas novas, não simplesmente repetir o que as outras gerações fizeram" (PIAGET, 1970, p. 53). Ele propõe uma socioconstrução do conhecimento, baseada num processo interativo entre professor, aluno e objeto, em que o aluno é um sujeito que constrói suas representações sociais a partir de um processo relacional de ação-interação com os objetos, o qual conduz o sujeito às operacionalizações cognitivas significativas para a aprendizagem.

Corroborando com o pensamento piagetiano, Lev Semyonovich Vygotsky (1896 - 1934), psicólogo socioculturalista, acrescentou à corrente interacionista as dimensões sociocultural e histórica, por entender que no processo de aprendizagem é possível apreender, por meio da cultura, os padrões coletivos das singularidades dos alunos. Nas suas palavras, “nos tornamos nós mesmos através dos outros [...] eu sou uma relação social de mim comigo mesmo” (VYGOTSKY, 1981, p. 56 - 67).

A visão de homem que predomina na perspectiva Dialógica é de um sujeito sócio-histórico-cultural e em constante processo de incompletude, ambiguidade e diversidade e não mais absoluta e polarizada como nas perspectivas Fenomenológica e Comportamentalista.

Para os dialógicos, o conhecimento está na relação sujeito-objeto-sujeito e não se restringe a um ou outro, por sua vez, o foco foi desviado da aprendizagem e do ensino para a mediação pedagógica, evidenciando a importância da intervenção ativa do professor no que concerne ao reconhecimento das potencialidades e dificuldades do aluno na interação com os conteúdos por ele mediado, bem como, para a percepção do aluno, também, como um ativo no processo educativo.

A essa perspectiva Dialógica vinculam-se tendências pedagógicas transformadoras (libertadora, libertária anarquista, histórico-crítica, entre outras nomenclaturas), as quais, notadamente a partir do século XIX, tornaram possível pensar em uma educação para além da acriticidade, da alienação, da idealização e da reprodução mecanicista.

Dentro desse quadro é que postulamos a necessidade de uma teoria histórico-social da formação do indivíduo, por considerar que tal teoria pode se construir no centro desse corpo teórico mediador. Afinal, sendo a educação um processo mediador entre a vida do indivíduo e a sociedade, (e,

portanto, a história), não nos parece possível analisar crítica e historicamente o processo pedagógico sem a mediação de uma teoria na qual a formação do indivíduo seja concebida enquanto um processo essencialmente histórico e social (SAVIANI, 2007, p. 20).

Com teóricos como Freire (1921 - 1997) e Saviani (1943), novos direcionamentos se apontam à educação: a superação de métodos de ensino para os processos de aprendizagem e a transgressão. Educadores e filósofos, como os dois supracitados, possibilitaram a aspiração por um tipo de educação transformadora, emancipadora, problematizadora, libertadora, dialógica, capaz de edificar o homem, superar a lógica capitalista de uma educação técnica e instrumental, enfim, comprometida com a ética, a dignidade humana e a justiça social, sem a qual não se pode falar em sujeito emancipado, livre, crítico, ativo e ético.

Teoria proclamada e Teoria praticada: uma investigação dos estilos de mediação pedagógica sob a ótica de licenciandos em Pedagogia

A pesquisa foi realizada entre os dias 08 e 25 de abril de 2019 e adotou como caso empírico de análise duas turmas de licenciandos em Pedagogia dos turnos noturno (núcleo formativo 1E) e vespertino (núcleo formativo 1C) da FaE/UEMG-CBH.

O fato de estarem cursando o primeiro período do curso justificou a escolha dos sujeitos, tendo em vista que, a intenção era investigar os possíveis estilos pedagógicos de sujeitos que ainda não detinham a consolidação da teoria acadêmica, ou seja, eram iniciantes nos estudos teóricos da ciência pedagógica e, em sua maioria, com rompimento recente do vínculo com a educação básica.

Esses estudantes, nos trinta minutos finais da aula da disciplina Estudos Filosóficos: Sociedade e Educação, que tem

como objetivo abordar a formação e o significado da função do educador, bem como, suas concepções de educação pedagógica voltada para a infância, foram convidados a responderem um questionário estruturado de nove questões fechadas, cujo único comando era o de colocarem-se na posição de professores para respondê-las.

Pondera-se que, o questionário referia-se a uma espécie de teste do possível estilo de mediação pedagógica dos sujeitos pesquisados, por isso, cada uma das nove questões foram compostas de três alternativas (a, b, c) estrategicamente dispostas para que traduzissem taxativamente características das perspectivas Dialógica, Comportamentalista e Fenomenológica. Também, como estratégia metodológica para a análise das respostas a partir do instrumento adotado, cada alternativa teve um peso atribuído, em que a alternativa (a) equivalia a 01 (um) ponto, a (b) equivalia a 02 (dois) pontos e a alternativa (c) equivalia a 03 (três) pontos. Ao final, com a estratégia adotada em relação ao peso e à disposição das alternativas, o sujeito que somasse menos de 10 (dez) pontos demonstraria um estilo de mediação pedagógica comportamentalista; o que computasse entre 11(onze) e 20 (vinte) pontos, apresentaria uma postura dialógica; e aquele que quantificasse mais de 20 (vinte) pontos, aproximaria de um enfoque fenomenológico.

Os resultados obtidos e que passamos a apresentar, portanto, refletem tendências objetivas por parte desses sujeitos em relação a um ou outro estilo das perspectivas pedagógicas abordadas no questionário, as quais não foram, no instrumento adotado, aprofundadas em seu caráter, asseverando que, caso fossem exploradas, os resultados obtidos poderiam ou não ser alterados.

A primeira questão tinha como objetivo evidenciar as características do planejamento das aulas pelo professor, em que as três perspectivas pedagógicas encontravam-se

sintetizadas em cada uma das alternativas apresentadas. Dessa questão, obtivemos o seguinte resultado:

Quadro 1. Planejamento de aula.

1. Quando planejo uma aula:	NF IE	NF IC
a) Insiro formas de interação como dinâmicas e jogos.	18	20
b) O conteúdo, de forma expositiva, é o que prevalece.	06	02
c) Os alunos têm a oportunidade de desenvolver seus conhecimentos de interesse por eles mesmos.	06	09

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

Percebe-se que prevalece, entre a totalidade dos sujeitos, um estilo dialógico do planejamento das aulas, visto que, 61% (sessenta e um por cento) evidenciaram a importância de outras atividades para o ensinar-aprender-assinar, não encerrando o planejamento exclusivamente no conteúdo expositivo e/ou na auto-direção pelo próprio aluno. Os demais sujeitos distribuíram-se em 13% (treze por cento) e 24% (vinte e quatro por cento), respectivamente, entre as perspectivas comportamentalista – sujeitos 2E, 12E, 20E, 21E, 26E, 27E, 12C e 31C - e fenomenológica – sujeitos 1E, 6E, 14E, 18E, 19E, 22E, 4C, 7C, 9C, 10C, 13C, 14C, 22C, 30C e 32C -, o que demonstra a coexistência de diferentes perspectivas pedagógicas, inclusive, num mesmo grupo de sujeitos investigados.

Quadro 2. Utilização do tempo em sala de aula.

2. Quanto à utilização do tempo em sala de aula:	NFI E	NFI C
a) Centra-se em mim, pois preciso transmitir o conteúdo.	00	00
b) É dos alunos dentro de pequenos grupos.	01	01
c) Divide-se entre os alunos e eu.	29	31

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

Para 98% (noventa e oito por cento) dos sujeitos, a mediação deve ser partilhada entre aluno e professor, o que configurou uma postura dialógica de perceber o aluno, também, como um sujeito do processo de ensino-aprendizagem, porém, mesmo que minimamente, 2% (dois por cento) entendem que o professor deve exercer pouca interferência no processo de ensino-aprendizagem, privilegiando a interação dos alunos entre eles mesmos, o que revelou um perfil fenomenológico - sujeitos 25E e 30C. Mais uma vez, constatou-se que a unanimidade inexistente quando se trata do fazer pedagógico, haja vista, as inúmeras possibilidades didáticas conciliáveis e a autonomia do sujeito.

Quadro 3. Processo avaliativo.

3. Quanto à verificação dos conhecimentos dos alunos:	NF IE	NF IC
a) São realizadas perguntas à	23	25

turma.		
b) É desnecessária a sondagem, uma vez que transmitirei o que eles necessitam saber.	01	01
c) É impossível a verificação, considerando que o conhecimento de cada um é processo pessoal.	06	06

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

A maioria dos sujeitos entende a importância do processo de avaliação no processo de ensino-aprendizagem, inclusive com a participação dos alunos, ou seja, 77% (setenta e sete por cento) responderam que essa avaliação deve se dar com perguntas à turma, ao passo que, apenas 19% (dezenove por cento) consideraram a avaliação como um processo impossível dado o fator da subjetividade do conhecimento adquirido pelo aluno, e 3% (três por cento) declararam que a avaliação é desnecessária, uma vez que, o professor é capaz de prever tudo o que seu aluno precisa conhecer.

Quadro 4. Forma de desenvolvimento das atividades práticas.

4. Quanto às atividades práticas:	N FIE	NF IC
a) Com base no objetivo prévio, são desenvolvidas atividades de jogos, dinâmicas e trabalho grupais.	24	30
b) Os trabalhos grupais são privilegiados.	06	02

c) Não há necessidade, pois a teoria é o que importa.	00	00
---	----	----

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

As atividades práticas devem ser, para 87% (oitenta e sete por cento) dos sujeitos, diversificadas e desenvolvidas com base em objetivos previamente definidos pelo professor, o que se aproxima de uma perspectiva dialógica. Por outro lado, 13% (treze por cento) dos sujeitos - 6E, 9E, 21E, 15E, 26E, 27E, 4C e 21C - declararam que elas devem privilegiar os trabalhos grupais, aproximando-se, assim, de uma perspectiva fenomenológica.

Quanto à quinta questão, sobre a experimentação prática do conteúdo ministrado, a maioria dos sujeitos defende a inclusão no processo de ensino-aprendizagem de atividades prático-reflexivas e, em menor proporção, os sujeitos 2E, 28E e 16C traduziram em suas respostas uma perspectiva comportamentalista, assim como os sujeitos 10E, 18E, 29E e 19C demonstraram um perfil docente fenomenológica, como apreende-se da síntese exposta no quadro 5:

Quadro 5. Forma de experimentação do conteúdo.

5. Quanto à experimentação prática do conteúdo:	NF IE	NF IC
a) O conteúdo é transmitido de forma que o aluno acumule para a aplicação posterior.	03	01
b) São incluídas atividades de experimentação em concomitância com a reflexão.	25	30
c) As experiências ocorrem individualmente.	02	01

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

Enquanto 5% (cinco por cento) e 6% (seis por cento) dos sujeitos quantificados no quadro 5, respectivamente, consideraram que a experimentação do conteúdo ministrado deve centrar-se na acumulação e na singularidade do aluno, 89% (oitenta e nove por cento) compreenderam a importância de uma experimentação do conteúdo ministrado de forma simultânea ao processo de reflexão, demonstrando, com essa opção de resposta, uma perspectiva dialógica.

Com o objetivo de apreender o olhar do professor em relação ao aluno, o que perpassa pelas formas da participação deste no processo de ensino-aprendizagem, formulamos a questão 6, cujo conjunto de respostas apresentamos no quadro abaixo:

Quadro 6. Formas de estímulo à participação do aluno.

6. Quanto ao estímulo à participação:	N	N
	FIE	FIC
a) São realizadas algumas perguntas se houver tempo.	0 0	0 1
b) Os questionamentos são imprescindíveis para a provocação reflexiva.	2 5	2 7
c) A participação depende de cada um.	0 5	0 4

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

As respostas obtidas refletiram posturas das três perspectivas pedagógicas abordadas, ou seja, 84% (oitenta e quatro por cento) dos sujeitos declararam, numa perspectiva dialógica, a imprescindibilidade dos questionamentos aos alunos como forma de provocação da participação dos mesmos nas aulas, 15% (quinze por cento) – sujeitos 2E, 5E,

17E, 18E, 26E, 10C, 17C, 18C e 21C - afirmaram, de forma fenomenológica, que essa participação depende da vontade interna do aluno, e 1% (um por cento) – sujeito 32C - não priorizou esse estímulo do aluno às aulas por considerar o fator tempo como um limitador, o que revela uma visão que desprestigia a importância do aluno no processo de ensino-aprendizagem, típica de uma perspectiva comportamentalista.

No sétimo questionamento, perguntamos aos sujeitos como deve ser iniciada a abordagem de determinado conteúdo em sala de aula pelo professor. Prevaleceu como resposta, conforme o quadro 7, a perspectiva dialógica, entretanto, as perspectivas fenomenológica e comportamentalista também estiveram presentes em algumas respostas:

Quadro 7. Abordagem inicial do conteúdo.

7. Quanto ao início da abordagem do conteúdo:	NF	NF
	IE	IC
a) São apresentados os conceitos fundamentais.	05	03
b) É realizado um diagnóstico dos conhecimentos prévios dos alunos.	22	20
c) São singulares, por isso, não é possível a realização de um diagnóstico prévio dos alunos.	03	09

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

A abordagem do conteúdo no processo de ensino-aprendizagem, para 68% (sessenta e oito por cento) dos sujeitos, deve partir de um levantamento diagnóstico da

bagagem de conhecimentos que os alunos trazem com eles; já 18% (dezoito por cento) dos respondentes – sujeitos 14E, 15E, 26E, 5C, 9C, 11C, 12C, 13C, 21C, 23C, 24C e 30C - entenderam como impossível diagnosticar conhecimentos prévios de alunos enquanto sujeitos singulares; e para 14% (quatorze por cento) dos sujeitos - 2E, 3E, 25E, 28E, 29E, 16C, 19C e 31C - o que deve prevalecer, logo de início, é a apresentação conceitual dos conteúdos. Esse conjunto de respostas ilustra, na ordem citada, posturas interacionistas, fenomenológicas e comportamentalistas.

A oitava questão dizia respeito à concepção da função do educador no processo de ensino-aprendizagem. Para a maioria dos sujeitos, essa função residia em facilitar o processo de ensino-aprendizagem, em que o professor se coloca no papel de mediador da produção do conhecimento. Contudo, como se observa nos dados constantes no quadro 8, os sujeitos 1E, 2E, 7E, 8E, 12E, 15E, 16E, 23E, 7C, 10C, 11C, 18C, 17C, 21C, 28C, 30C, 31C e 32C responderam que compete ao professor, tão somente, observar a relação entre o aluno e o objeto de conhecimento e, apenas um sujeito (20C) respondeu que cabe ao professor ensinar o conteúdo, visando mudar as concepções do aluno.

Quadro 8. Função do professor.

8. Quanto ao papel como educador:	NFIE	NFIC
a) Ensinar o conteúdo como forma de mudar as concepções dos alunos.	22	21
b) Facilitar o processo de ensino-aprendizagem, mediando a produção do	00	01

conhecimento.		
c) Observar a relação entre o sujeito e o objeto de aprendizagem.	08	10

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019.

Esses dados revelaram que, 69% (sessenta e nove por cento) dos sujeitos conceberam a função do professor numa perspectiva dialógica, porém, um número significativo, 30% (trinta por cento) desses respondentes, compartilharam de uma visão fenomenológica do papel do professor. Somente 1% (um por cento) restringiu, em sua opção de resposta, a função docente ao ensinar o conteúdo de forma unilateral.

Na última questão, procuramos apreender quais aspectos contribuem para o professor perceber a efetiva aprendizagem do aluno. Assim como nas questões anteriores, excetuando-se as questões 2 (dois) e quatro (4), as três perspectivas pedagógicas abordadas foram traduzidas nas respostas dos sujeitos, conforme se observa no quadro 9:

Quadro 9. Percepção da aprendizagem do aluno.

9. Quanto à aprendizagem dos alunos:	N FIE	N FIC
a) Aprendem melhor quando o conteúdo é apresentado excessivamente e logo de início.	01	01

b) A aprendizagem é mais efetiva quando decorre de uma investigação dos conhecimentos dos alunos para a posterior apresentação do conteúdo.	26	27
c) Os alunos são livres para construir, eles próprios, o conhecimento.	03	04

Fonte: Questionário “Teorias e Práticas pedagógicas”, 2019

Dos 62 (sessenta e dois) sujeitos que participaram da pesquisa, 86% (oitenta e seis por cento) responderam que a aprendizagem é mais efetiva quando decorre de uma investigação dos conhecimentos dos alunos para a posterior apresentação do conteúdo, 12% (doze por cento) entenderam que os alunos são livres para construir, por eles próprios, o conhecimento e, somente 2% (dois por cento) afirmaram que os alunos aprendem melhor quando o conteúdo é apresentado excessivamente e logo de início.

Desses percentuais, constata-se que, de forma expressiva, predomina uma perspectiva dialógica concernente à aprendizagem dos alunos, seguida, em menor proporção, da perspectiva fenomenológica, que predominou entre os sujeitos 11E, 28E, 30E, 10C, 18C, 30C e 32C, bem como, a perspectiva comportamentalista, que prevaleceu entre os sujeitos 29E e 31C.

Com a conclusão das análises das repostas do questionário constatou-se que, nenhum dos sujeitos somou menos de 10 (dez) pontos, ou seja, da totalidade dos sujeitos ninguém se enquadrou no perfil comportamentalista; os sujeitos 2E, 6E, 7C, 10C e 18C marcaram entre 11 (onze) e 20 (vinte) pontos, pelo que, enquadraram-se num estilo fenomenológico; e 92% (noventa e dois por cento) computaram, por suas repostas, mais de 20 (vinte) pontos,

enquadrando-se, assim, numa perspectiva pedagógica dialógica.

Contudo, pondera-se que o objetivo da pesquisa não foi o de enquadrar sujeitos por perspectivas pedagógicas, pelo contrário, entendemos que todo enquadramento é, no mínimo, um limitador de possibilidades. O intuito da pesquisa consistiu em demonstrar que diferentes práticas pedagógicas carregam em si correntes filosóficas e teorias que as sustentam, muitas vezes despercebidas, pelo que, os sujeitos pesquisados, enquanto seres inconclusos, plurais e por encontrarem-se num constante devir da construção da identidade pedagógica do docente, a qual, segundo Diniz-Pereira (2016), é altamente complexa, relacional e contrastiva, são únicos em suas identidades pedagógicas, não se restringindo, por tanto, a um ou outro enquadramento de perfil pedagógico. Prova disso é que, na análise individual das respostas de cada uma das nove questões, um mesmo sujeito, ora traduzia em suas opções de respostas uma perspectiva dialógica, ora perspectivas fenomenológica ou comportamentalista.

Com a pesquisa, reforçamos a tese kantiana de que, assim como as correntes racionalista e empirista devem ser compreendidas filosoficamente como complementares, ou seja, numa perspectiva interacionista, as consequentes perspectivas pedagógicas são conciliáveis entre si, cujo foco deve estar na compreensão das bases filosóficas das quais elas decorrem, à guisa de uma possível coerência quando da aplicabilidade das mesmas pelo sujeito-professor, o qual está para além dos enquadramentos que limitam, tanto o refletir sobre a sua prática, quanto a sua autonomia didática.

Considerações finais

O objetivo deste artigo foi a investigação da coerência entre as práticas pedagógicas, suas teorias, perspectivas e

bases filosóficas, segundo o ponto de vista de estudantes iniciantes no curso de licenciatura em Pedagogia da FaE/UEMG-CBH.

A partir dos procedimentos de pesquisa e do instrumento metodológico adotados, conseguimos, de forma meramente objetiva, traçar os perfis das perspectivas pedagógicas dos sujeitos investigados, os quais constituíram-se de 92% (noventa e dois por cento) dialógicos-interacionistas e 8% (oito por cento) de fenomenológicos-racionalistas. Apesar de o resultado geral do questionário-teste aplicado com esses sujeitos não ter revelado o perfil comportamentalista-empirista em nenhum deles, na análise individual por opção de alternativa das nove questões que compunham o citado instrumento, constatamos posturas interacionistas, fenomenológicas e comportamentalistas entre as escolhas dos sujeitos, o que permite dizer que, diferentes estilos pedagógicos constroem a identidade pedagógica do docente, a qual não se restringe a um mero enquadramento generalista naquela ou outra perspectiva pedagógica.

Ao problematizar a questão das práticas pedagógicas e a relação entre as teorias, perspectivas e bases filosóficas, este estudo evidenciou que:

A Pedagogia, enquanto um saber reflexivo-operativo do processo de ensino-aprendizagem, tem por trás de si uma Filosofia, da qual deriva uma Psicologia da educação; a compreensão da história do conhecimento revela-se diversa (correntes racionalistas, empiristas, interacionistas), controversa (corrente racionalista em oposição à corrente empirista) e integrada (corrente interacionista); a coexistência de diferentes perspectivas pedagógicas relacionadas à história do conhecimento - a fenomenológica com inspiração racionalista, a comportamentalista com base empirista e a dialógica de cunho interacionista; a escolha de uma determinada teoria não significa o seu uso efetivo, o que

recai no que se chama de teoria proclamada e teoria praticada (ARGYRIS; SCHÖN, 1974); e, por fim, a forma de conciliar aquilo que se proclama com aquilo que se pratica depende de um conhecimento teórico-prático das ações e, por sua vez, de um constante processo de autoavaliação do fazer pedagógico.

De modo geral, conforme nos ensinou Freire (1996), “a teoria sem a prática vira 'verbalismo', assim como a prática sem teoria, vira ativismo. No entanto, quando se une a prática com a teoria tem-se a práxis, a ação criadora e modificadora da realidade” (FREIRE, 1996, p.25), este artigo permitiu uma reflexão para além do mero “verbalismo” ou do mero “ativismo”, ao desvelar a indissociável relação entre práticas pedagógicas e suas bases filosóficas.

Em analogia a esse ensinamento de Freire (1996), valemo-nos da Teoria da Ação desenvolvida por Argyris e Schön (1974), segundo os quais, o sujeito opera com dois tipos de teoria – a teoria proclamada e a teoria em uso. A primeira consiste numa defesa pública de valores, crenças e ideias; e a segunda refere-se ao conjunto de valores, crenças e ideias que são internalizados ao longo da vida por suas experiências. Entretanto, quando da ação, o sujeito tende a agir segundo a sua experiência cotidiana, fruto da teoria em uso, declinando-se paulatinamente da teoria proclamada e passando a gerar respostas automáticas e condicionadas para diferentes situações, ainda que não tenha a real consciência delas.

Portanto, para além dos verbalismos, dos ativismos, das teorias proclamadas e das teorias em uso, está a compreensão das bases filosóficas que sustentam as práticas pedagógicas do sujeito-professor, a qual demanda um permanente processo de reflexão teórica, autoavaliação das práticas, bem como, um contínuo feedback.

Por fim, este artigo nos instiga a pensar na realização de uma pesquisa futura com caráter longitudinal e situado

com esses sujeitos, introduzindo, para tanto, outros instrumentos metodológicos com caráter mais aprofundado, a exemplo da entrevista, a fim de se verificar se, ao longo da consolidação da teoria acadêmica, ou seja, se a partir dos períodos letivos e/ou núcleos formativos subsequentes, essas perspectivas pedagógicas sofreram alterações, considerando o constante e inconcluso processo de socioconstrução do sujeito-professor.

Referências

ANDRÉ, Marli Elisa Dalmazo Afonso de. *Estudo de caso: seu potencial na educação*. Cadernos de Pesquisa, 1984.

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *FILOSOFANDO: introdução à Filosofia*. São Paulo: Moderna, 1993.

ARGYRIS, Chris; SCHÖN, Donald. *Theory in Practice – Increasing Professional Effectiveness*, Jossey Bass Publishers, 1974.

BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. (Coleção os Pensadores). SP: Nova Cultural, 2000.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BORDENAVE, Juan Diaz. *Estratégias de Ensino-Aprendizagem*. Petrópolis, Vozes, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. 33 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995 [2005].

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Resolução nº 1/2006 de 15 de maio de 2006. Institui Diretrizes Curriculares Nacionais para o Curso de Graduação em Pedagogia, licenciatura. Diário Oficial da União, Brasília, 16 maio 2006, Seção 1, p. 11.

CASTRO, Guillermo Williamson. *Guia para Capacitadores em apoio à organização de pequenos produtores rurais*. Recife, INCRA/PNUD, 1992.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DESCARTES, René. *Meditações*. (Os Pensadores). São Paulo: Nova cultural, 1987.

DINIZ-PEREIRA, Júlio Emílio. *Lentes teóricas para o estudo da construção da identidade docente*. Educação em Perspectiva (Online), v. 7, p. 9-34, 2016.

Disponível em:

<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/rcp01_06.pdf>.

Acesso em: 21 dez. 2013.

FLICK, Uwe. *Introdução à pesquisa Qualitativa*. Trad. Joice Elias Costa. 3.Ed. Porto Alegre: ARTMED, 2009.

FREIRE, P. *Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa*. São Paulo. Ed.Paz e Terra (coleção leitura), 1996.

GADOTTI, Moacir. *A questão da educação formal/não formal*. Sion, Suíça - Institut International dès Droits de l'Enfant, 2005.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. - 6. ed. - São Paulo: Atlas, 2008.

GOHN, Maria da Glória. *Educação não-formal na pedagogia social*. In: Congresso Internacional de Pedagogia Social, I, 2006, Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, Disponível em:

<http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000092_006000100034&lng=en&nrm=abn>. Acesso:

12 fev. 2016.

HENKLAIN, Marcelo Henrique Oliveira; CARMO, João dos Santos. *Contribuições da Análise do Comportamento para a Educação: um convite ao diálogo*. São Carlos/SP, UFSCAR, 2013.

HUSSERL, Edmund. *HUSSERL, Edmund - Vida e Obra*. Editora Nova Cultural Ltda. Os Pensadores. São Paulo, 2000.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Berlim, Georg Reimer, 1911, Vol. III (Akademie-Ausgabe).

KOFFKA, Kurt. *Princípios de psicologia da Gestalt*. São Paulo: Cultrix, 1975.

LIBÂNEO, J. C. Ainda as perguntas: o que é pedagogia, quem é o pedagogo, o que deve ser o curso de Pedagogia. In: PIMENTA, S. G. (Org.) *Pedagogia e Pedagogos: caminhos e perspectivas*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

LIBÂNEO, José Carlos. *Pedagogia e pedagogos, para que?* 12 ed. - São Paulo: Cortez, 2010.

LUDKE, Menga. André, Marli Elisa Dalmazo Afonso de. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

MARCONDES, Danilo. *Textos básicos de filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. - 7.ed. - Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

MILHOLLAN, Frank; FORISHA, Bill E. Skinner x Rogers: *Maneiras contrastantes de encarar a educação*. São Paulo, Summus Editorial, 1972.

MORIN, Edgard. *A Via para o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013 [1998].

PIMENTA, Selma Garrido. *Pesquisa-ação crítico-colaborativa: construindo seu significado a partir de experiência de formação docente*. Educação e Pesquisa, São Paulo, v. 31, n. 3, set. /dez. 2005.

ROGERS, Carl. *Tornar-se pessoa*. Lisboa, Editora Martins Fontes, 1961.

SAVIANI, Dermeval. *História das idéias pedagógicas no Brasil*. Campinas, São Paulo, Autores Associados, 2007.

SKINNER, Burrhus Frederic. (1999). *The experimental analysis of behavior*. In: SKINNER, Burrhus Frederic. *Cumulative record* (pp. 132-164). Acton, MA: Copley Publishing Group. (Trabalho original publicado em 1957).

UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MINAS GERAIS. Plano de Desenvolvimento Institucional. Disponível em:

<http://intranet.uemg.br/comunicacao/arquivos/PDI_final_site.pdf
>. Acesso em: 10 jul. 2018.

VYGOTSKY, L.S. *The genesis of higher mental functions*. In: J.V. Wertsch (Org.) *The concept of activity in Soviet Psychology*. Nova Iorque: M.E. Sharpe, 1981 [original de 1931].

(Submissão: 11/11/21. Aceite: 29/02/24)

A arquitela e os dispositivos de imagem contemporâneos

The Arche-Screen and contemporary image devices¹



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID34305

Danilo Veríssimo

(UNESP)

danilo.verissimo@gmail.com

Resumo: Discutimos a percepção desde uma perspectiva histórica, centrada na análise dos dispositivos de tela. O estudo é fundamentado na fenomenologia merleau-pontiana e, principalmente, nas contribuições de Mauro Carbone em torno do conceito de arquitela. Nosso objetivo é analisar a reorganização do sujeito da percepção na transição da cultura moderna à cultura contemporânea. Os dispositivos de tela modernos desdobravam a concepção do sujeito cognoscente como aquele que, mediante a utilização de processos racionalizantes, amplia seu acesso ao mundo, constituído como objeto de conhecimento e representação. Mostramos que, no contexto contemporâneo, as telas integram um regime de visibilidade centrado no próprio sujeito da percepção como objeto de conhecimento. Na nova configuração de poder, o sujeito da percepção é cercado por aparatos, mediados por telas,

¹ Este artigo é fruto de pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

planejados para se apropriar do seu potencial sensível. Propomos, na argumentação, a figura do observador-observado como correlativa à quase-agência dos dispositivos de tela contemporâneos.

Palavras-chave: Percepção; Fenomenologia; Tela; Imagem; Dispositivo.

Abstract: We discuss perception from a historical perspective, focusing on the analysis of screen devices. The study is based on Merleau-Pontian phenomenology and, especially, on Mauro Carbone's contributions around the concept of Archi-Screen. Our aim is to analyze the reorganization of the subject of perception in the transition from modern to contemporary culture. Modern screen devices unfolded the conception of the cognoscent subject as one who, through the use of rationalizing processes, expands their access to the world, constituted as an object of knowledge and representation. We show that, in the contemporary context, screens are part of a regime of visibility centered on the subject of perception itself as an object of knowledge. In this new configuration of power, the subject of perception is surrounded by apparatuses, mediated by screens, designed to appropriate their sensitive potential. We propose the figure of the observer-observed as a correlative to the quasi-agency of contemporary screen devices.

Keywords: Perception; Phenomenology; Screen; Image; Device.

Introdução

O presente artigo é dedicado, a partir da fenomenologia, à historicidade da percepção. Levando-se em conta o preceito fenomenológico de que a consciência corpórea é sempre consciência-de-alguma-coisa, o caráter relacional da nossa experiência comporta, intrinsecamente, uma historicidade. O sujeito, em cada época, depara-se com formas históricas específicas, incluindo meios

perceptivos e expressivos, que integram e modificam as relações com o mundo e com os outros (CARBONE, 2016). No devir histórico, não apenas nos encontramos cercados de objetos que possuem uma história como assimilamos dispositivos e aparatos, igualmente em transformação, capazes de modificar, regular, e quiçá aperfeiçoar a percepção, ou seja, objetos com os quais ou a partir dos quais vemos o mundo. Pode-se afirmar, portanto, que as formas de perceber possuem uma variação histórica, que elas mudam com o tempo, que muda a própria percepção, que não é nada fora das suas condições sociais e culturais de realização.

O mundo contemporâneo é pródigo na proliferação de dispositivos óticos e tecnológicos concernentes à organização da percepção e à produção de imagens. Destacam-se as telas e as interfaces que, nas palavras de Claude Romano (2019), marcam “[...] uma época animada por uma pulsão escópica onipresente e atingida pela cegueira, uma época em que temos olhos para não ver” (p. 7). Importantes esforços vêm sendo empreendidos nos campos científico e filosófico com o intuito de compreender as implicações sociais e políticas desse investimento do nosso tempo nas práticas perceptivas.

Nosso interesse, em meio à questão da historicidade da percepção e da presença maciça de dispositivos de imagem na vida contemporânea, recai, neste estudo, sobre as telas. Com base no caráter histórico da percepção ecrânica², quer dizer, centrada na utilização de telas, propomos o exame da reorganização do sujeito da observação na transição da

² Admite-se, no português, tanto o substantivo masculino ecran, variação da palavra francesa écran, quanto o adjetivo ecrânico, relativo ao ecran. Esta palavra, ecran, significa, em português, o quadro em que se projeta a imagem de objetos, a tela de cinema, as telas e visores em geral. No francês, a palavra guarda, além desse sentido, sua acepção antiga de invólucro destinado a proteger ou dissimular algo ou alguém, como as tendas e os véus. Na seção do presente texto destinada à discussão do conceito de arquitela, destacamos a importância desta última significação.

cultura moderna à cultura contemporânea. Mostramos que, se os dispositivos de tela modernos desdobravam a concepção do sujeito cognoscente como aquele que, mediante a utilização de processos racionalizantes, amplia seu acesso ao mundo, constituído como objeto de conhecimento, no contexto contemporâneo, as telas integram um regime de visibilidade centrado no próprio sujeito da percepção como objeto de conhecimento. A percepção é, portanto, inserida em uma nova configuração de poder, na qual o sujeito da percepção é cercado por aparatos, mediados por telas, planejados para se apropriar do seu potencial sensível. Propomos o conceito de observador-observado para expressar essa nova condição de perceptibilidade.

A argumentação, no texto, é desenvolvida em quatro momentos, nos quais se distingue o recurso às contribuições de Mauro Carbone (2011, 2016, 2018, 2019) como guia das nossas construções teóricas. O autor notabiliza-se por interrogar sistematicamente as telas desde uma perspectiva histórica calcada na fenomenologia merleau-pontiana. Para ele, é preciso pensar filosoficamente os fenômenos culturais mais pujantes da atualidade, e, nesse sentido, cumpre reconhecer as telas como estruturas que condicionam nossa relação com o mundo hoje. Na primeira seção do texto, buscamos, justamente, fundamentar, a partir do conceito de dispositivo, a importância da preocupação com as telas na discussão crítica da contemporaneidade. Aprofundamos, além disso, a partir da referência de Carbone à obra de Walter Benjamin, o exame do desejo como elemento estruturante da percepção. Em um segundo momento, baseando-nos na proposta de Carbone de se pensar um dispositivo ecrânico fundamental, uma arquitela, e que concerne às condições essenciais da manifestação sensível, recorreremos a aproximações com a filosofia de Merleau-Ponty, especialmente em função da participação do corpo no princípio ecrânico, mais do que isso, no princípio de visibilidade encarnado nas telas. Intentamos mostrar, nessa parte do texto, que o princípio ecrânico está integrado à

própria estrutura da percepção. A partir disso, discutimos dispositivos modernos de percepção, vinculados à constituição do sujeito cognoscente moderno, para então, incluindo aportes devidos a Jonathan Crary (2012), situar uma reconfiguração do sujeito da observação que serve de limiar aos dispositivos de visibilidade contemporâneos. É então que, em meio às teorias mobilizadas por nós, propomos a figura do observador-observado como correlativa ao que Carbone qualifica como quase-agência dos dispositivos de tela

Dispositivo de percepção

Uma aproximação aos dispositivos técnicos de percepção contemporâneos, principalmente às telas, reclama considerações sobre a própria ideia de dispositivo, que não é utilizada gratuitamente. A partir daí, poderemos avançar em uma análise sobre a organização da percepção. Um dispositivo, lembra Carbone (2016), não se resume a um aparato técnico. Longe disso, entende o autor, que nos remete à celebre descrição apresentada por Foucault (1995) acerca do dispositivo, significando-o como uma rede de elementos. Vale recorrer à íntegra da definição:

Através deste termo [dispositivo] tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Uma gama de fenômenos diversos, que engloba ainda comportamentos, imagens, desejos, pode, portanto, ser agrupada em torno de um dispositivo.

Carbone (2016) alude, também, à retomada da questão do dispositivo por parte de Deleuze, especialmente pelas ressonâncias que proporciona no que concerne à percepção. Os dispositivos são definidos por Deleuze (2016) como “máquinas para fazer ver e para fazer falar” (p. 360). A visibilidade, afirma o filósofo, não remonta à luz que faz ver objetos preexistentes, mas à formação de “figuras variáveis inseparáveis deste ou daquele dispositivo” (DELEUZE, 2016, p. 360). Cada dispositivo consiste, portanto, num regime de luminosidade capaz de distribuir “o visível e o invisível” (DELEUZE, 2016, p. 360). Objetos, na medida em que dependem de dispositivos, nascem e desaparecem em função deles. Deleuze afirma, ainda, que há uma historicidade dos dispositivos, que é aquela não apenas dos regimes de luz, mas também dos regimes de enunciação. Estão presentes, na formulação deleuziana, tanto a imbricação entre percepção e linguagem quanto a concepção de que a referência a algo depende de padrões que a tornam possível, na percepção ou na linguagem, na ação prática ou discursiva.

Além de Foucault e Deleuze, Carbone (2016) mobiliza Walter Benjamin (2012), que, em A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica, sustenta a historicidade da percepção. A historicidade dos dispositivos regula com a historicidade dos meios cuja elaboração eles tornam possível. Benjamin trata com acuidade dos meios de percepção, que se vinculam à forma de organização da percepção. O autor, em seu memorável artigo, escreve:

No decorrer de longos períodos históricos, modifica-se não só o modo de existência das coletividades humanas, mas também a sua forma de percepção. O modo como se organiza a percepção humana, o meio pelo qual ela se realiza, não depende só da sua natureza, mas também da história (BENJAMIN, 2012, p. 15-16, grifo nosso).

É possível, diz Benjamin, estudar a organização da percepção a partir das manifestações artísticas de uma época, de uma cultura. Pode-se, igualmente, compreender, a partir das mudanças da percepção, as “convulsões sociais” que abalaram uma certa sociedade. Esse tipo de interpretação é favorecido “quando somos contemporâneos de mudanças nos meios de percepção”, afirma ele (BENJAMIN, 2012, p. 16), em referência ao que encontrava na Europa da primeira metade do século XX. O argumento do autor é bem conhecido: as mudanças que diagnosticou envolveriam o declínio da aura do percebido mediante sua imagem, sobretudo por meio da sua cópia e da sua reprodução industrial. Seria preciso compreender as causas sociais da perda da aura das coisas percebidas.

Carbone (2016) chama a atenção para um terceiro elemento que, na análise de Benjamin, vem juntar-se à historicidade da percepção e dos seus meios: a historicidade do desejo. Depois de definir a aura como “uma aparição única de algo distante, por mais próximo que esteja”, Benjamin (2012, p. 16) tece a seguinte observação:

“Aproximar” as coisas, espacial e humanamente, é um desejo tão intenso das massas contemporâneas quanto sua tendência a superar o caráter único das coisas, graças à reprodução. A cada dia torna-se mais irrecusável a necessidade de chegar o mais perto possível do objeto por meio de sua imagem, ou melhor ainda, por meio de sua cópia ou reprodução (p. 16).

O desejo desmesurado das massas a que se reporta Benjamin parece envolver, segundo a nossa posição, uma crescente dificuldade face a um eixo estrutural da realidade: a transcendência das coisas. Nada com que nos deparamos no mundo pode ser inteiramente apropriado, ou assimilado, pela percepção, pelo conhecimento, ou por qualquer outra forma intencional. As coisas não se expõem completamente para nós,

entes situados. Há sempre mais para ver, para conhecer, para imaginar. As coisas permanecem distintas do sujeito da ação intencional, convidando-o, eis o ponto, a ver mais, a perseverar no processo sensível. Esta armação desejante, estrutura fundamental da percepção, embora não possa ser extinta, e talvez por isso mesmo, é passível de sofrer inúmeras transformações em decorrência dos arranjos concretos da percepção e dos seus meios. Nas reflexões de Benjamin são problematizados meios que incitam a querer ver, a querer ver mais, e constantemente, e tudo. O contexto específico de suas análises é o do impacto das mudanças nas condições de produção capitalista sobre a cultura, especialmente nas artes e no âmbito do espetáculo e do entretenimento público. Já está presente uma dinâmica, que queremos compreender melhor, na qual oscilam os polos de agência e de passividade da percepção. O espectador vê e quer ver incitado por meios que, justamente, operam junto às suas capacidades perceptivas e desejantes.

A reunião de uma filosofia dos dispositivos com a preocupação em torno da historicidade da percepção, tanto quanto com o desejo de ver, sustenta a pergunta de Carbone (2016) a respeito do dispositivo ótico que serve de referência para a nossa época. Esta questão, afirma o autor em outro trabalho (CARBONE, 2011), aproxima-nos da tarefa de elaborar um pensamento à altura da era atual, sintonizado com os fenômenos culturais mais pujantes hoje, o que abarca nossas novas relações com a imagem. De acordo com Carbone (2016), a tela (écran), a partir da emergência do cinema, tornou-se nosso dispositivo ótico de referência.

A arquitela

Para Carbone (2016, 2018, 2019³), as telas inauguradas com o cinema possuem especificidades que as configuram como dispositivos óticos distintos de outros dispositivos visuais. Mas, antes de abordar as variações que as compõem, o autor delimita um campo bem mais abrangente que abriga as mais diversas superfícies delimitadas como espaço de celebração das imagens. O autor propõe que essas superfícies sejam reunidas a partir do conceito de arquitetura [archi-écran]. A arquitetura é definida como “o conjunto de condições de possibilidade de mostrar” (CARBONE, 2019, p. 105), aberto pelo próprio corpo humano interposto entre uma fonte luminosa e um muro, no qual se produzem imagens. Remontam à arquitetura, além do corpo humano, o próprio muro em que as imagens se formam – nos primórdios, as paredes rupestres; e também as tendas, os espelhos, os véus, as cortinas, bem como o modelo da janela, de Leon Battista Alberti (1404-1472), arquiteto e teórico renascentista, e que embasava a pintura em perspectiva; e, mais adiante, as telas pré-cinematográficas e, depois, as cinematográficas, até as telas de televisores, dos computadores e dos smartphones. O que se denomina arquitetura, explica Carbone, não deve ser entendido como algo estabelecido prévia e independentemente das suas manifestações variáveis. É nestas variações que ela, a arquitetura, se constitui, sem deixar, contudo, de excedê-las, de modo a não poder ser reduzida a nenhuma delas. Pode-se dizer, com base nas contribuições de Carbone, que, a título de fundamento visual originário, a arquitetura funciona como um dispositivo maior que se revela estável o suficiente para orientar as mutações e derivações históricas no

³ Mauro Carbone publicou em 2019, pela Editora da Universidade de Caxias do Sul, o livro *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*. Trata-se da reunião de quatro textos publicados em outros livros seus, em língua francesa. O capítulo quatro, intitulado *Delimitar para exceder*, compõe, originalmente, o livro *Philosophie-écrans* (CARBONE, 2016), referência principal em nosso presente trabalho. Quando citarmos diretamente trechos deste capítulo, utilizaremos a versão em português.

seu interior que dão origem a manifestações variáveis com força, elas mesmas, de dispositivo. Vale atentar para a palavra grega *arkhè*, que significa princípio, não no sentido daquilo que se mostra a princípio, ou seja, desde o início, mas, sim, como um motivo que se forma e que se transforma continuamente por meio das suas variações históricas.

A arquitela, enquanto princípio fundamental, baseia-se não apenas na função positiva de mostrar, mas, igualmente, na função negativa de dissimular. A arquitela consiste, pois, em um princípio geral de mostraçã, de visibilidade, posto instituir tanto a possibilidade de tornar visível quanto a de tornar invisível (CARBONE, 2018). Carbone (2016, 2019) retoma a clássica alegoria da caverna, de Platão (1993)⁴, com o intuito de evidenciar essas duas possibilidades essenciais da arquitela. Os sujeitos algemados na caverna pelas pernas e pescoços são incapazes de olhar na direção da abertura dessa gruta. O que lhes serve de iluminação é uma fogueira que queima ao longe, no sentido da abertura da caverna. Entre a fogueira e os prisioneiros – e a isso não se dá, normalmente, muita atenção nos comentários à alegoria –, há um caminho, paralelo em relação ao fundo da caverna, e delimitado por um muro. Ao longo desse muro, homens transportam estatuetas de humanos e animais. Alguns desses homens falam enquanto trabalham, outros seguem calados. No fundo, na parede oposta da caverna, são, então, projetadas pelo fogo as sombras daquelas estatuetas, dado que os homens que as transportam permanecem ocultos pelo muro. Na parede, aparecem também as sombras dos próprios prisioneiros. Além das imagens das sombras, as conversas dos transportadores ecoam na parede do fundo, dando a ilusão de serem as vozes das próprias imagens. A análise de Carbone, que começa assinalando o papel não apenas reprodutivo, mas também produtivo desse aparato posto em prática na caverna e que gera ilusões,

⁴ Ver Livro VII, 514a e sequência.

baseia-se em observações etimológicas que situam o sentido original da palavra francesa écran, desde o século XIII, na designação daquilo que auxilia na defesa, que protege, abriga e dissimula. O muro que oculta os transportadores, na alegoria, é o objeto de tela a carregar este sentido original. Sua função seletiva é central; o muro define o que será projetado na parede oposta e, portanto, serve de anteparo a tudo que deve ser encoberto aos olhos dos prisioneiros. Embora a superfície de projeção das sombras, a parede oposta, seja mais facilmente reconhecida como tela, é forçoso reconhecer que o cenário da caverna, com valor de aparato visual, articula o espaço que esconde e o espaço que mostra. A exibição das sombras é possível mediante a combinação das duas telas, uma negativa, por ocultar aquilo que não deve ser mostrado, e outra como tela positiva, a mostrar as sombras.

A arquiteta, argumenta Carbone (2016, 2019), faz parte da própria dobra que constitui a visão. Ela se constitui na relação mútua do que a psicologia da Gestalt, e, depois, a partir dessa corrente científica, Merleau-Ponty, chamaram de figura e fundo. Na sua articulação tem-se uma estrutura fundamental da percepção, que engrena a figura visível e o fundo, o nível, o invisível, reclamando, igualmente, a posição do vidente. A dinâmica do visível e do invisível instaura-se mediante a situação daquela ou daquele que percebe. Na visão, o fundo, ou o horizonte, conforme o entendimento fenomenológico, apresenta o excesso constitutivo de toda percepção. Há sempre mais para ver, de modo que a percepção é impregnada, já o indicamos, de desejo. Da paciência, da calma e da perseverança em continuar vendo para melhor compreender, da resignação e do apaziguamento diante da impossibilidade de tudo ver, até a vontade desmesurada de ver tudo, de conhecer tudo, a ambição de transparência total, tem-se diversas figuras da percepção e, igualmente, da arquiteta. Esta última atualiza a mesma armação de toda percepção, dado que o espaço é sobredeterminado por ela. Carbone (2019) escreve: “[...] uma arquiteta apresenta mais do

que ela própria, ela apresenta se excedendo” (p. 109). A arquitela, como princípio de percepção, “solicita de diferentes maneiras o nosso desejo”, atesta, ainda, Carbone (2019, p. 109). A arquitela agencia a abertura própria do mundo percebido, em que as coisas nos reenviam “para além de suas manifestações determinadas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 447), configurando a promessa de que poderemos ver sempre mais coisas, ou novas facetas das coisas.

Pode-se dizer, pois, que a arquitela ressalta, além de rearranjar, aspectos centrais da estrutura da percepção. Para Carbone (2016, 2019), que identifica na arquitela o próprio princípio da percepção, esta última, portanto, não seria possível sem a função da arquitela. E é o corpo, como já indicado, que, de maneira originária, realiza, ou põe em marcha, o princípio da tela. A nossa experiência ocorre a partir de um caráter arqui-ecrânico na medida em que o corpo é “[...] vivido como um espaço (inter)posto no sensível do qual participa, permitindo interceptar o próprio sensível e assim conhecer esse e seu excedente”, afirma Carbone (2019, p. 112). Dalmasso (2018), ao desdobrar essas indicações de Carbone junto à filosofia de Merleau-Ponty, fala da função de mediação do corpo com apoio na flexão do conceito de médium, palavra que, vinda do latim, significa meio e é a base para a palavra mídia, que, como se sabe, é muito usada atualmente em referência aos diferentes meios de comunicação. As passagens da obra de Merleau-Ponty indicadas pela autora ligam o corpo, como médium, ao espetáculo da percepção. Não saberíamos apreender a unidade de um objeto “sem a mediação da experiência corporal”, escreve Merleau-Ponty (1999, p. 273). Sem esta mediação, sem o conhecimento agenciado pelo próprio corpo, não saberíamos, de pronto, que os vários perfis de um objeto são perfis de uma mesma coisa. Pouco antes daquela afirmação, Merleau-Ponty diz que o corpo próprio mantém vivo o “espetáculo visível” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 273). Em outro momento da Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty considera que as relações entre as coisas e

entre os aspectos das coisas são “mediadas por nosso corpo” (p. 429), de modo que o mundo “é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor em uma espécie de diálogo” (p. 429). Nesses trechos, o corpo é o médium de um espetáculo que não se desenrola nele, como em uma tela de cinema, mas diante dele, embora sempre de passagem por ele, mediado pelas suas possibilidades. O espetáculo é antes, portanto, o resultado de um diálogo expressivo entre o corpo e o mundo. “O corpo é nosso meio [moyen] geral de ter um mundo”, escreve Merleau-Ponty (1999, p. 203). Isso porque, como explica o filósofo em seus cursos sobre O mundo sensível e o mundo da expressão, o caráter de médium do corpo funda-se em “uma medida comum” (Merleau-Ponty, 2011, p. 91) entre o corpo e as coisas. O corpo é “ao mesmo tempo coisa e apreendido interiormente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 91). A indivisão do corpo, a consciência corpórea dessa unidade, que consiste, ao mesmo tempo, em um projeto unitário de ação no mundo, faz par com a presença real, concreta, do corpo no mundo, com o seu pertencimento ao visível. A experiência do corpo, ambígua, como não cansava de caracterizá-la Merleau-Ponty, baseia-se na reversibilidade do sensível, na conjunção, como no caso da visão, da vidência do corpo e da sua visibilidade. O corpo vê na medida em que intercepta a luz e se mostra a outros videntes (CARBONE, 2018). A mundanidade passa por ele, unindo-se à sua potência de ação, e fazendo-se percepção de um mundo do qual participar. Carbone (2016, 2019) lembra uma passagem de O visível e o invisível na qual Merleau-Ponty (2003) declara: “[...] não há visão sem anteparo [écran]” (p. 145). O segredo da sensibilidade não é do tipo que se desvenda quando se retira o anteparo que o oculta. O anteparo, a tela, é, nesse caso, a sustentação da experiência e a única forma de acesso à sua verdade. As ideias sensíveis “não seriam por nós mais conhecidas se não possuíssemos um corpo e sensibilidade, mas então é que seriam inacessíveis”, acrescenta Merleau-Ponty (2003, p. 145).

Atualizações da arquitetura

Se compreendida como princípio de percepção, é forçoso constatar que a arquitetura atualiza-se de modo descontínuo, a partir de conjunturas históricas específicas, que incluem aparatos, finalidades e implicações variáveis. Carbone (2016) assinala o papel da janela albertiana, dispositivo associado à perspectiva renascentista, como imagem do pensamento moderno. Crary (2012), por sua vez, destaca a câmara escura como dispositivo de percepção central da modernidade. Elas parecem se sobrepor na constituição do sujeito cognoscente moderno. Ambos concordam em situar no século XIX as principais transformações que começaram a reconfigurar a posição do sujeito da observação e daquilo que é visto, constituindo os dispositivos de visibilidade contemporâneos.

Com a janela albertiana se faz referência ao modo como Leon Alberti definia a tela, ou o quadro do pintor: como uma janela pela qual o olhar transpassa o espaço (PANOFSKY, 1975; CARBONE, 2016). Albrecht Dürer (1471-1528), depois de Alberti, reproduziu cenas em que o artista poderia pintar em perspectiva utilizando uma espécie de janela, repleta de divisórias quadriculares, interposta entre ele e o objeto retratado. O instrumento foi denominado janela de Dürer. Quais os desdobramentos da assunção da janela como maneira de ver o mundo, pergunta Carbone (2016)? Constata-se, primeiramente, a divisão do espaço em duas partes, uma situada em face da outra, e às quais se atribuem caracteres opostos, desde que haja abertura ou transparência daquilo que as separa, a janela. Essas partes alinham-se ao papel do vidente e ao do ser visto, de modo que a visão é caracterizada pela separação do espectador e do espetáculo. Circunscreve-se, a partir disso, um aqui e um lá, e, mais profundamente, um domínio privado e um domínio público. O vidente ocupa a posição daquele que vê sem ser visto, por encontrar-se na sombra, enquanto aquilo que é visto encontra-se exposto sob a

luz. O vidente, o espectador, que se encontra apartado do espetáculo, é imbuído da capacidade de representar o mundo e até de sustentar o valor de verdade desta representação. Tem-se, aí, um processo de subjetivação, a produção de um sujeito. A invenção da janela, como dispositivo ótico de referência, coincide, portanto, com a criação dos territórios do mundo e do eu, imagem de pensamento dominante na modernidade, forjada entre os séculos XV e XVIII, e que possui em Descartes uma figura nuclear.

A perspectiva, enquanto prática artística racionalizadora, fazia parte de um processo mais abrangente de racionalização, em curso na aurora da modernidade, e profundamente vinculado à percepção visual e às suas ligações com o conhecimento e a espacialidade. Em especial, é a desconfiança radical em relação à experiência sensível ingênua que já se fazia sentir na instituição da perspectiva. Ao mesmo tempo em que o sujeito do olhar em perspectiva é alçado a sujeito da razão, fica evidenciada, na própria necessidade do dispositivo racionalizante, que o olhar é obra de um sujeito que extrapola suas capacidades objetivantes. É por isso que Panofsky (1975) caracteriza a perspectiva, “por sua própria natureza”, como uma “arma [Waffe] de dois gumes” (p. 160). Se ela estabelece uma distância entre o espectador e as coisas, estas permanecem chegando ao olho humano. As regras geométricas da perspectiva mantêm-se dependentes do sujeito, das “[...] condições psicofísicas da impressão visual” e das modalidades da sua eficácia, “ligadas à determinação arbitrária de um ‘ponto de visão’ subjetivo” (PANOFSKY, 1975, p. 160).

O modelo da câmara escura, analisado por Cray (2012), insere-se nessa mesma dinâmica de organização do conhecimento entre o sujeito observador e o mundo. É milenar o entendimento empírico de que a passagem da luz, por um pequeno orifício, para um recipiente fechado e escuro faz surgir uma imagem invertida na parede oposta à da entrada da

luminosidade. Mas, a partir do final do século XVI, o estudo dos princípios estruturais e óticos da câmara escura passou a compor o panorama da racionalização da experiência. Pode-se dizer que a ênfase do dispositivo moderno da câmara escura recai na explicação da visão humana. Mas esse entendimento da percepção por meio da câmara escura, ainda mais se comparado às técnicas da perspectiva, “define a posição de um observador interiorizado em relação a um mundo exterior” (CRARY, 2012, p. 40). O seu “efeito-sujeito” (CRARY, 2012, p. 40) reside na determinação de um observador isolado, ensimesmado, privatizado, “confinado em um espaço quase doméstico, apartado de um mundo exterior público” (CRARY, 2012, p. 45). Ao mesmo tempo, o aparato representa o processo de visão de modo dissociado do observador que o maneja. O observador-experimentador figura quase como uma “testemunha descorporificada” (CRARY, 2012, p. 47) do processo de visão, ideal da investigação científica da percepção.

O observador-observado

As transformações nas condições da observação no século XIX envolvem, conjuntamente, aspectos epistemológicos e científicos, e questões referentes à cultura das imagens. Crary (2012) tematiza essas mudanças sob a ideia de uma “reorganização do observador” (p. 116) em meio a relações de conhecimento e de poder. Dá-se, nesse momento, a racionalização do domínio interior, que, na filosofia moderna, se apresentava separado do mundo. A subjetividade é, então, apropriada pela psicofisiologia do século XIX. A percepção visual, juntamente dos outros sentidos, passa a ser objeto de um inventário exaustivo pautado em estudos quantitativos acerca do tempo de resposta sensível, de limiares de estimulação, de sensibilidade e de fadiga, bem como em questões referentes à atenção. As pesquisas de Ernest Weber e de Gustav Fechner são ilustrativas a este respeito; elas se

pautaram pela tentativa de estabelecer uma relação funcional, expressa matematicamente, entre estímulos e sensações. Destacou-se, igualmente, nesse período, o estudo experimental da pós-imagem, baseado no reconhecimento de que a percepção, do ponto de vista fisiológico, não é instantânea, de que haveria uma duração na percepção. As técnicas e aparelhos óticos utilizados para o estudo da pós-imagem tornaram-se, inclusive, a base para o surgimento de aparatos de produção de imagens voltados ao entretenimento popular, como o taumatópio e o caleidoscópio. Crary refere-se a eles como brinquedos filosóficos. Conforme observa o autor, a verdade empírica de noções como a de persistência da visão para explicar o movimento ilusório ou, vale acrescentar, a da hipótese de correspondência pontual e constante entre estímulo e percepção elementar, importam menos que as condições que permitiram que funcionassem como explicação. Para reportar-se à conjuntura social e política da Europa do século XIX, Crary menciona a ideia foucaultiana de transição ao biopoder, à biopolítica, à administração da vida segundo o modelo disciplinar. Nesse contexto, o conhecimento seria “[...] a base para formar um indivíduo adequado às exigências produtivas da modernidade econômica e às tecnologias emergentes de controle e sujeição” (CRARY, 2012, p. 82-84). Os conhecimentos sobre a percepção poderiam ser utilizados nos processos de adaptação do sujeito a tarefas produtivas e a ações econômicas. O isomorfismo entre a forma de um novo público consumir “imagens de uma ‘realidade’ ilusória” (CRARY, 2012, p. 112) e os aparatos “utilizados para acumular conhecimento sobre o observador” (CRARY, 2012, p. 112) ilustra a integração entre as ciências da percepção e a modernidade capitalista. Revela, além disso, o sujeito tanto como um corpo individual que é espectador, quanto como um objeto de pesquisa empírica e de observação, e, assim, ligado a elementos de produção mecanizada.

A partir dessa rede de aspectos científicos e econômicos, sugerimos a adoção da figura do observador-

observado⁵, conceito capaz de refletir o novo estado do sujeito da percepção. Antes de ser um espectador a solta no mundo social, o sujeito é observado; é sujeito de experimentos científicos e de processos de racionalização. Nessa medida, a ideia de espectador já pressupõe a disciplina do ver. Com base nisso, constata-se que o espectador existe em meio a aparatos regulados para extrair algo da sua visão. O observador é, portanto, um alvo, primeiro da ciência e da tecnociência, e, depois, de aparatos imbuídos de uma quase-agência. Se o sujeito visa coisas o tempo todo, ele passa a fazê-lo em meio a condições previamente reguladas, que se constituem como uma forma de visão centrada nele próprio, o sujeito.

A lógica do observador-observado estrutura as condições de observação a partir do século XIX. Ela faz-se evidente nos dispositivos científicos voltados ao estudo da percepção. Estes, por sua vez, embasam o surgimento de aparatos que passam a configurar a cultura das imagens desse período em diante. Ao nos voltarmos especificamente às questões que envolvem a cultura das imagens, podemos indagar este “regime de visibilidade” (Carbone, 2018, p. 26) desde uma perspectiva estética, na qual é realçada, justamente, a questão da quase-agência dos dispositivos de tela contemporâneos.

O dispositivo de tela que o cinema comporta destaca-se como via de acesso a alguns dos problemas fundamentais que cercam as condições de observação contemporâneas. Para abordá-lo, vale invocar uma vez mais o texto de Walter Benjamin (2012): A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. O trabalho, considerado um dos mais importantes do século XX na tematização da influência

⁵ Cumpre sinalizar que Pierre Bourdieu (2000) também cunhou a expressão “observador observado”. Em sua obra, trata-se, contudo, de uma referência ao fato dele analisar, ou observar, a condição de observador imparcial do etnólogo. Nosso uso da expressão é diferente e foi pensado independentemente do trabalho de Bourdieu.

das novas mídias na arte, encontra no cinema um ponto de viragem na argumentação, dadas as particularidades das imagens cinematográficas e da sua percepção. No núcleo da discussão de Benjamin sobre o cinema, encontra-se a sua exploração capitalista. “Nessas circunstâncias”, comenta o autor, “a indústria cinematográfica tem todo interesse em atrair a atenção das massas por meio de performances fantasiosas e especulações duvidosas” (BENJAMIN, 2012, p. 26, grifo do autor). O desempenho do ator, diferentemente do que se passa no teatro, é apresentado ao público por meio de uma maquinaria, que inclui as câmeras de filmagem e o aparato de exibição do filme nos cinemas. Sua atuação é toda entrecortada, feita de sequências isoladas reunidas no processo de montagem, que integra o dispositivo cinematográfico. A aparição do artista será depois transportada até o público, que constitui o mercado consumidor e é influenciado pela indústria do cinema. O artista, que já não é visto em carne e osso, é objeto de uma construção da personalidade, para o que concorre sua aparição em cartazes e revistas responsáveis pela propaganda (SCHÖTTKER, 2012). Estrelas da indústria cinematográfica passaram, com isso, a serem capazes de levar grandes audiências aos cinemas. Era o início do que se convencionou chamar de economia da atenção e que se baseia em estratégias para a captura da atenção em larga escala (CITTON, 2014; WU, 2017).

Convém assinalar que a atenção, nesse contexto, já integra uma nova “forma de recepção” (BENJAMIN, 2012, p. 34). Conforme a análise de Benjamin, trata-se, no cinema, de uma captação do olhar, ou da atenção, que promove uma imersão dispersa na obra artística em função dos seus “efeitos de choque” (BENJAMIN, 2012, p. 34). Ao contrário da tela utilizada em uma pintura, que convida o observador à contemplação e ao recolhimento, a tela de projeção do filme apresenta, muitas vezes, rápidas alterações de imagens, com mudanças sucessivas de locais e cenários, que chegam ao

espectador na forma de choques continuados. Tudo isso configura, segundo Benjamin, um elemento de distração, modalidade moderna de comportamento social, oposto ao comportamento antissocial do recolhimento, marca de uma “época de decadência burguesa”, nas palavras do autor (BENJAMIN, 2012, p. 31). A sua conclusão acerca da imbricação entre atenção e distração por meio dos efeitos de choque circunscreve um panorama de risco existencial. Benjamin (2012), em nota de rodapé, afirma:

O cinema é a forma de arte que corresponde aos grandes perigos existenciais com que se defrontam os homens contemporâneos. A necessidade de se submeter a efeitos de choque é uma adaptação dos indivíduos aos perigos crescentes. O filme corresponde a mudanças profundas no aparato receptivo, como as mudanças vivenciadas no plano privado por todo pedestre no meio do tráfego de uma grande cidade ou, na dimensão histórica, por todos os cidadãos contemporâneos (p. 41).

Destaca-se, portanto, como elemento central do dispositivo de tela cinematográfico, consoante à análise benjaminiana, um complexo atencional mediado por interesses comerciais capaz de conformar um novo modo de olhar, ou de recepção. Este é fundado no impacto das imagens, que, ao mesmo tempo em que exercem fascínio, que dominam o olhar, levam a uma atitude distraída.

Nesse ponto, cumpre retornar à questão da reabilitação do sensível estabelecida pela fenomenologia, na medida em que nos ajuda a pensar a quase-agência dos dispositivos de imagem. Já tratamos do assunto, dessa reabilitação do sensível, quando falávamos, ainda há pouco, da natureza ecrânica do corpo, do corpo como anteparo dos elementos sensíveis do mundo. Está em questão, agora, o modo como as coisas nos interrogam. As estratégias de

sedução, de fascínio e de perturbação presentes no cinema indicam o seu caráter imersivo, o que vale também para as novas mídias. O espectador sente-se cativado pela tela, ou pelas imagens, o que configura uma espécie de convite para que ele viva nelas. Pode-se considerar, inclusive, toda melhora técnica na história do cinema como uma tentativa de alimentar esse processo de sedução (CARBONE, 2016).

Não é apenas o objeto estético, aqui já bastante permeado pela técnica, que age sobre o sujeito da percepção. Merleau-Ponty e, antes dele, Husserl definiram essa reabilitação ontológica do sensível na medida em que estabeleceram a reciprocidade envolvida na percepção. Esta, como ação no mundo, como atividade sensório-motora, desenrola-se em sintonia com a solicitação das coisas, com a sua profundidade, com a existência de sempre mais para ver, para ouvir. As coisas reclamam mais ação, ou exigem paciência, ou nos provocam incessantemente. Há um desejo inerente à percepção e que é animado pelas coisas, que podem também nos impedir de ver, gerar repulsa e medo. Fica, enfim, estabelecida a agência do mundo, das coisas. Elas, assim como nós, são visíveis e videntes, fundadas na reversibilidade do sensível. A visibilidade, nesses termos, e como sugeria Merleau-Ponty, é deslocada da oposição tradicional entre a atividade do vidente e a passividade do visto. Tem-se, pois, um estado de reciprocidade entre o vidente e o visível, sendo impossível apontar quem vê e quem é olhado (CARBONE, 2011, 2018).

Em *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty (2013) afirma que o corpo não é uma “porção do espaço” (p. 18), mas um “corpo operante e atual” (p. 18), e inerente ao campo perceptivo, visível, portanto. No livro, essa estrutura estabelece um “sistema de trocas” (p. 21) com o mundo, designado em *O visível e o invisível* (MERLEAU-PONTY, 2003), como entrelaço, ou quiasma. Por isso, o corpo não é objetivo, mas expressivo (ESCOUBAS, 1992). Nada impede que esse

sistema de trocas ocorra entre o corpo e as coisas, e não apenas em regime de intercorporeidade, ou seja, de relação com o outro. É o que se passa na pintura, como mostra o filósofo. O logos redescoberto por Merleau-Ponty (2002), o logos do mundo sensível, permite-lhe afirmar a possibilidade de uma intencionalidade inversa na relação do pintor com as coisas. O artista é olhado por elas; as coisas se insinuam ao pintor. A obra de arte é produzida nesse entrelaço e se torna, ela mesma, um objeto que nos olha, um objeto para ver com (MERLEAU-PONTY, 2013; GARELLI, 1992).

Mas o que dizer de artefatos que, aproveitando-se dessa graça da sensibilidade, nos veem com o logos da tradição? Não é isso que se apresenta em uma peça artística já muito imbuída dos artificios da captação da atenção, uma peça marcada pelo intuito de tornar útil um saber objetivo sobre o corpo do outro? E o que pensar, principalmente, sobre aparelhos construídos sob a égide de uma razão manipuladora, de uma cibernética? Carbone (2018), para se referir às condições de percepção no mundo contemporâneo, fala em regime de visibilidade. O termo regime, lembra ele, possui uma conotação política e etimologicamente faz referência à ação de dirigir.

Falar de ‘regimes de visibilidade’ significa, pois, falar de poderes impessoais de dirigir ou de desviar a luz e, portanto, os olhares, de mostrar e de dissimular, de repartir a superfície e a profundidade, de atribuir centralidade e marginalidade, de afirmar as afinidades e as diferenças (CARBONE, 2018, p. 24-25).

Trata-se, pois, de pensar a respeito dos poderes de pré-mediação e de controle da visão, o que exige que a eficácia desse controle seja examinada, bem como o surgimento de resistências, de ações de contra-poder. De qualquer modo, é

pertinente pensar nessa instalação de uma sensibilidade racionalizada em meio aos poderes da sensibilidade originária, reversível. As vicissitudes históricas das telas, especialmente as mais modernas, ligam-se a esse processo, cujo efeito-sujeito recai na figura do observador-observado.

Considerações finais

Imbuídos do propósito de discutir a percepção desde uma perspectiva histórica, ou, mais precisamente, que ressaltasse, em meio a uma filosofia da percepção, a sua historicidade, e interessados em compreender a presença de dispositivos de imagem nos mais diversos domínios da vida social contemporânea, centramo-nos, ao longo do nosso texto, na análise dos dispositivos ecrânicos. Nosso objetivo foi analisar a reconfiguração do sujeito da observação na passagem da cultura moderna à cultura contemporânea. Mediante o exame da crítica filosófica e histórica, constata-se a passagem do sujeito cognoscente moderno, posicionado em face ao mundo dado ao conhecimento e à representação, bem como dos dispositivos que, ao mesmo tempo, encarnam e instituem essa relação, à configuração de um sujeito concebido como objeto de processos científicos e técnicos destinados a conhecerem e a servirem-se das suas capacidades sensíveis. A partir de então, o mundo que tem diante de si é, para o sujeito da percepção, um mundo repleto de aparatos preparados para a interação sensível em condições mais ou menos racionalizadas e utilitaristas. Entendemos que as telas são parte importante desse novo regime de visibilidade, e é nesse contexto que propusemos o conceito de observador-observado.

Escolhemos destacar, como guia do estudo, o conceito de arquitela, proposto por Mauro Carbone. Na condição de princípio de percepção, a arquitela encontra-se envolvida na interceptação do sensível, que se dá, então, a conhecer. O corpo, como vimos, possui um caráter originário em se

tratando de fundamento ecrânico. As coisas se mostram na medida da expressividade da interação do corpo com o mundo. A arquitela diz respeito, igualmente, à relação, também fundamental, entre o visível e o invisível. Tanto o que se mostra a partir do princípio ecrânico, quanto o anteparo que o sustenta, implicam uma dinâmica entre exposição e dissimulação. Nada que se mostra é exposto inteiramente, nem os objetos que vemos, nem as imagens que são exibidas, com seus processos de produção. O próprio anteparo oculta-se por trás das imagens, além de encobrir o que está atrás dele mesmo.

Entrelaçado ao princípio de arquitela encontra-se o princípio da reversibilidade. O vidente é igualmente visto. Não fosse assim, não poderia ver. Ele é visto porque se encontra situado no mundo e, nessa medida, vê. O que chamamos, a partir de Merleau-Ponty, de intencionalidade inversa refere-se, justamente, a essa reciprocidade entre ver e ser visto, fator constitutivo da percepção, da visibilidade, e bastante ressaltado pela fenomenologia. A experiência de um mundo sensível abarca a interação contínua e recíproca entre o observador e aquilo que é visto. As dimensões de atividade e de passividade da percepção são, outrossim, instáveis, moventes, sendo melhor caracterizadas pela ideia de uma relação de expressividade entre quem vê e quem ou o que é visto.

A arquitela, enquanto princípio de percepção, revela-se, contudo, nas condições concretas que assume mediante os processos históricos e sociais que investem a experiência sensível em todos seus níveis. Abordamos, no texto, o caráter histórico da percepção ecrânica no âmbito da reorganização da perceptibilidade na cultura contemporânea. Em termos dos aparatos de imagem com os quais convivemos, não fomos, no decorrer da análise, além dos princípios que surgiram com o cinema. Os dispositivos mais recentes, fundados na cibernética, representam desafios que merecem grande atenção. É preciso especificar seus regimes próprios de

visibilidade e os impactos que possuem na subjetividade, especialmente nas condições do corpo na experiência sensível.

Referências

BENJAMIN, Walter A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica. In: Capistrano, Tadeu (Org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica, imagem, percepção*. Trads. Marijane Lisboa; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, pp. 11-42.

BOURDIEU, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris: Vrin, 2011.

CARBONE, Mauro. *Philosophie-écrans: du cinéma à la révolution numérique*. Paris: Vrin, 2016.

CARBONE, Mauro. Des pouvoirs de l'archi-écran et de l'idéologie de la « transparence 2.0 ». In: CARBONE, Mauro; DALMASSO, Anna Caterina; BODINI, Jacopo (Orgs.). *Des pouvoirs des écrans*. Sesto San Giovanni: Éditions Mimesis, 2018, pp. 17-34.

CARBONE, Mauro. *Ver segundo o quadro, ver segundo as telas*. Caxias do Sul: Educs, 2019.

CITTON, Yves (Org.). *L'économie de l'attention*. Paris: La Découverte, 2014.

CRARY, Jonathan. *Técnicas do observador: visão e modernidade no século XIX*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2012.

DALMASSO, Anna Caterina Dalmasso. *Le corps, c'est l'écran: la philosophie du visuel de Merleau-Ponty*. Sesto San Giovanni: Éditions Mimesis, 2018.

DELEUZE, Gilles. O que é um dispositivo? In: DELEUZE, Gilles. *Dois regimes de loucos: textos e entrevistas* (1975-1995). Trad. Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2016, pp. 359-369.

ESCOUBAS, Eliane. La question de l'œuvre d'art : Merleau-Ponty et Heidegger. In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (Orgs.). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 123-138.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GARELLI, Jacques. Voir ceci et voir selon. In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (Orgs.). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 79-99.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression: cours au Collège de France, notes, 1953*. Genève: Metispresses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves; Maria Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

PANOFSKI, Erwin. *La perspective comme forme symbolique*. Trad. Guy Ballangé. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

PLATÃO. *A república*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

ROMANO, Claude. *Les repères éblouissants: renouveler la phénoménologie*. Paris: PUF, 2019.

SCHÖTTKER, Detlev. Comentários sobre Benjamin e "A obra de arte". In: In Capistrano, Tadeu (Org.). *Benjamin e a obra de arte: técnica*,

imagem, percepção. Trads. Marijane Lisboa; Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, pp. 43-172.

WU, Tim. *The attention merchants: the epic scramble to get inside our heads*. New York: Vintage Books, 2017.

(Submissão: 25/10/23. Aceite: 08/04/24)

Constante cosmológica e matéria escura: sobre as hipóteses ad hoc no desenvolvimento da cosmologia científica

Cosmological constant and dark matter: on the ad hoc hypotheses in the development of scientific cosmology



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID31036

Jose Raymundo Novaes Chiappin

(FFLCH - USP)

e-mail: chiappin@usp.br

Jojomar Lucena da Silva

(FFLCH - USP)

Danilo Rodrigues

(FFLCH-USP)

danilo.rodrigues@usp.br

Resumo: O presente ensaio tem por objetivo mostrar o papel desempenhado pelas hipóteses ad hoc em dois importantes episódios da cosmologia científica: a adoção da constante cosmológica por Einstein e a descoberta da matéria escura por Zwicky. Há importantes semelhanças entre ambos, uma vez que foram hipóteses adotadas com base em possíveis interações cosmológicas gravitacionais. Comumente encontramos juízos distintos em relação aos dois casos, apenas por um ter sido lembrado como um “sucesso preditivo” e o outro como um “fracasso” de

Einstein. Procuramos mostrar ao longo do texto como, não apenas essa avaliação não é justa, como também que a adoção de hipóteses ad hoc é um recurso largamente utilizado na ciência e necessário ao seu desenvolvimento. Até mesmo nos principais referenciais em filosofia da ciência, como Lakatos, Kuhn, Popper e Laudan, encontramos avaliações sobre a utilização destas hipóteses muito mais positivas do que popularmente se dissemina, classificando-as como “estratagemas convencionalistas” utilizadas apenas para mascarar dificuldades teóricas e conceituais. Todos estes referenciais citados se mostram unânimes sobre a importância das hipóteses ad hoc para o progresso da ciência, apesar de suas divergências sobre concepções de ciência e de progresso.

Palavra chave: cosmologia, Einstein, matéria escura, Zwicky

Abstract: This essay aims to show the role played by ad hoc hypotheses in two important episodes of scientific cosmology: the adoption of the cosmological constant by Einstein and the discovery of dark matter by Zwicky. There are important similarities between both, since hypotheses were adopted based on possible gravitational cosmological interactions. We commonly find different judgments regarding the two cases, simply because one was remembered as a “predictive success” and the other as a “failure” of Einstein. We seek to show throughout the text how, not only is this assessment not fair, but also that the adoption of ad hoc hypotheses is a resource widely used in science and necessary for its development. Even in the main references in philosophy of science, such as Lakatos, Kuhn, Popper and Laudan, we find evaluations of the use of these hypotheses that are much more positive than is popularly disseminated, classifying them as “conventionalist stratagems”. All these references cited are unanimous about the importance of ad hoc hypotheses for the progress of science, despite their divergences regarding conceptions of science and progress.

Keywords: cosmology, Einstein, dark matter, Zwicky

O lugar das hipóteses AD HOC no desenvolvimento da ciência

A filosofia da ciência, enquanto objeto de investigação acadêmica, evoluiu enormemente ao longo do último século e, de forma ainda mais intensa, ao que nos parece, durante os últimos sessenta anos. Podemos citar os positivistas, em especial aqueles membros do chamado “Círculo de Viena”, ou até mesmo Karl Popper (que chegou a participar de alguns encontros do grupo antes de se afastar da corrente positivista), como dentro de um período em que a filosofia da ciência se voltava para a lógica por trás da pesquisa científica. A ênfase estava na busca por uma demarcação, pelo entendimento acerca do papel da indução e uso de teorias de probabilidades, em que predominava um forte viés normativo, ou seja, a busca por normas que estabeleceriam, de forma tão clara quanto possível, o que seria ciência “de verdade”.

A partir dos anos 60, toda uma geração de pesquisadores, influentes até hoje, realizou um importante trabalho de, no mínimo, amenizar essa busca normativa porque, aparentemente, ao olhar para o passado da ciência, ao longo da evolução das tecnologias que mediarão a relação do homem com a natureza, muito daquilo que foi considerado científico em certos períodos não foi em outros. Consequentemente, as formas de demarcação entre o que seja ou não ciência elaboradas no início do século passado, simplesmente não resistem ao exame da história: imaginemos chegar à conclusão de que a teoria da relatividade de Einstein ou a descoberta da gravitação universal de Newton não possam ser chamados de científico por não passarem no critério de demarcação de Popper ou de Carnap? Parte deste movimento envolve a contribuição de Thomas Kuhn (que também foi um historiador da ciência), Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Larry Laudan e outros. Podemos dizer que a filosofia da ciência praticada por eles se constitui em um esforço de

olhar para o passado e, somente a partir daí, propor olhares mais sofisticados para formas de descrever a atividade científica. Trata-se, portanto, de uma filosofia da ciência muito mais descritiva. Kuhn faz um relato deste movimento, de olhar para a história, em seu contexto original, que veio à tona após a publicação de seu clássico “A estrutura das revoluções científicas”, em 1962.

Em primeiro lugar, os supostamente sólidos fatos da observação acabaram mostrando-se fluídos. Os resultados alcançados por pessoas diferentes, aparentemente observando os mesmos fenômenos, diferiam uns dos outros, embora nunca diferissem muito. E essa diferença – apesar de contidas no mesmo âmbito aproximado eram, com frequência, suficientes para afetar pontos cruciais de interpretação. Além disso, os chamados fatos demonstraram jamais ser meros fatos, independentes das crenças e teorias existentes. Produzi-los exigia uma aparelhagem, ela própria, dependente da teoria que os experimentos iriam, supostamente, testar. (KUHN, 2006, p. 136)

Nessa dicotomia existente entre o caráter normativo e descritivo da filosofia, destacamos o lugar ocupado pelas chamadas “hipóteses ad hoc”. Há na literatura de divulgação científica e nos materiais de ensino de ciências em geral, uma reconstrução um tanto pejorativa deste tipo de hipótese, especialmente na forma como são geralmente inseridas ao longo do trabalho dos “grandes gênios” da ciência. Um exemplo de tal reconstrução na literatura de divulgação científica será mostrado na próxima seção.

Uma das formulações mais famosas narra a construção dos epiciclos, deferentes e equantes por Ptolomeu para explicar as posições observadas dos planetas na esfera celeste como recursos teóricos inventados por ele com o intuito de “salvar as aparências”, no sentido de preservar a concepção geocêntrica de mundo ao eliminar uma contradição entre teoria e observação.

O objetivo do presente ensaio é desmistificar e, em alguma medida, problematizar o significado pejorativo usualmente associado às hipóteses ad hoc. Elas não diminuem o valor heurístico ou o modelo preditivo de uma teoria, podendo, inclusive, aumentá-los, se empregadas de forma adequada. Um exemplo de tal adequação foi a hipótese da matéria escura nas periferias de galáxias, como ilustraremos ao longo deste ensaio.

Uma hipótese é chamada ad hoc quando é elaborada com a finalidade de adequar a teoria a uma aparente contradição com fatos empíricos bem estabelecidos. Há uma sutil variedade de definições diferentes para o termo que serão apresentadas ao longo deste texto. Acreditamos, todavia, que não se afastam muito do sentido que adotaremos.

Nas páginas a seguir pretendemos organizar nosso argumento e expor a questão na seguinte sequência:

1. Considerações sobre as hipóteses ad hoc na filosofia da ciência;
2. A adhocidade da constante cosmológica;
3. A adhocidade da hipótese da matéria escura;
4. Entre anomalias e crises;
5. Considerações finais.

Considerações sobre as hipóteses ad hoc na filosofia da ciência.

Hipóteses elaboradas apenas para dar conta de certas anomalias empíricas não estão fortemente vinculadas a uma crença de que sejam verdadeiras; estão muito mais associadas a “estratagemas”, “improvisos” por parte do cientista que as elaborou, geralmente sem grandes convicções das razões para fazê-lo. Um conto bastante famoso, escrito pelo célebre astrônomo e divulgador de ciência, Carl Sagan, resume de

forma bastante apropriada, o caráter usualmente atribuído às hipóteses ad hoc:

“– Um dragão que cospe fogo pelas ventas vive na minha garagem.

Suponhamos que eu lhe faça seriamente essa afirmação. Com certeza você iria querer verificá-la, ver por si mesmo. São inumeráveis as histórias de dragões no decorrer dos séculos, mas não há evidências reais. Que oportunidade!

– Mostre-me — você diz.

Eu o levo até a minha garagem. Você olha para dentro e vê uma escada de mão, latas de tinta vazias, um velho triciclo, mas nada de dragão.

– Onde está o dragão? — você pergunta

– Oh, está ali — respondo, acenando vagamente.

– Esqueci de lhe dizer que é um dragão invisível.

Você propõe espalhar farinha no chão da garagem para tornar visíveis as pegadas do dragão

– Boa ideia — digo eu –, mas esse dragão flutua no ar.

Então, você quer usar um sensor infravermelho para detectar o fogo invisível.

– Boa ideia, mas o fogo invisível é também desprovido de calor.

Você quer borrifar o dragão com tinta para torná-lo visível.

– Boa ideia, só que é um dragão incorpóreo e a tinta não vai aderir.” (SAGAN; 1996; p. 163)

Neste conto, o autor narra uma caricaturada situação onde um dos interlocutores utiliza, repetidas vezes, a invocação de hipóteses ad hoc, no sentido de preservar sua tosca tese, de que exista um dragão em sua garagem, buscando diferentes maneiras de se livrar do modus tollens. Observemos a conclusão por meio de suas próprias palavras:

Eu me oponho a todo teste físico que você propõe com uma explicação especial de por que não vai funcionar. Qual a diferença entre um dragão invisível, incorpóreo, flutuante, que cospe fogo atérmico, e um dragão inexistente? Se não há como refutar a minha afirmação, se nenhum experimento concebível vale contra ela, o que significa dizer que o meu dragão existe? A sua incapacidade de invalidar a minha hipótese não é absolutamente a mesma coisa que provar a veracidade dela. Alegações que não podem ser testadas, afirmações imunes a refutações não possuem caráter verídico, seja qual for o valor que possam ter por nos inspirar ou estimular nosso sentimento de admiração. O que eu estou pedindo a você é tão somente que, em face da ausência de evidências, acredite na minha palavra. (SAGAN; 1996; p.164)

Não negamos que hipóteses elaboradas unicamente para solucionar certas anomalias podem ser concebidas como artifícios de imunização de teorias contra o que, por vezes, é um claro e evidente falseamento, como ocorre na ilustração acima. Todavia, e esse é o ponto mais importante que queremos salientar neste ensaio, grande parte dos desenvolvimentos científicos passam pela adoção de hipóteses ad hoc, que podem ou não ser objeto de investigações independentes posteriores. Se considerarmos até mesmo a concepção Popperiana de falseamento, bastante acusada de simplista por seus contemporâneos, não há um tratamento tão simplista e duro para a prática da adoção de hipóteses de trabalho elaboradas para solucionar problemas pontuais entre teoria e observação, apesar de ter chamado a atenção para um risco de se “fazer ciência” da forma caricaturizada pelo conto de Sagan.

As hipóteses ad hoc – isto é, as hipóteses auxiliares que não são testáveis em determinado momento – podem salvar quase todas as teorias de uma refutação específica. Mas isso não significa que podemos sustentar uma hipótese ad hoc pelo tempo que quisermos. Ela pode tornar-se testável, e um teste negativo pode nos forçar a abandoná-la, ou a introduzir uma

nova hipótese secundária, e assim sucessivamente, ad infinitum. Na verdade, isso é algo que quase sempre evitamos (digo “quase” porque as regras metodológicas não são inflexíveis) (POPPER; 2010; p. 128)

Textos como o de Sagan associam, em geral, as hipóteses ad hoc a formas de “salvar as teorias” do falseamento. De forma bastante simplista, passam a sensação de que são hipóteses que mais atrapalham do que ajudam ao desenvolvimento científico. Negamos veementemente tal ponto de vista e observamos que, também os principais referenciais em filosofia da ciência percebem aspectos positivos da adoção de tais hipóteses, importantes para o desenvolvimento da ciência em suas diversas áreas.

Além de admitir a flexibilidade das regras metodológicas, Popper reforça que hipóteses ad hoc, com o desenvolvimento da ciência, podem tornar-se testáveis e, de forma complementar ao exemplo da citação acima em que testes posteriores falseiam tais hipóteses, não deixa também de considerar que existam casos em que tais testes a confirmem! Ainda que, segundo Popper, toda confirmação empírica de qualquer teoria científica seja, necessariamente, um édito temporário: “temos uma advertência para que não se profiram éditos severos demais contra as hipóteses ad hoc, afinal, elas podem tornar-se testáveis” (POPPER, 2010, p.128).

Em Popper, portanto, temos a afirmação de que tais hipóteses podem, no futuro, passar no teste das verificações independentes e, portanto, fazer parte do corpo da ciência, seja lá em qual de suas áreas. A concepção de Larry Laudan é ainda mais radical em suas conclusões: mesmo que não se observem tais verificações independentes, por que excluir hipóteses que tenham resolvido anomalias e problemas pontuais? Seria objetivo da ciência prover algo mais do que isso?

Se uma teoria T2 resolveu mais problemas empíricos que sua predecessora – mesmo que tenha sido só um a mais- T2 é claramente preferível a T1 e, *ceteris paribus*, representa um progresso cognitivo em relação a T1. Podemos, porém, ir além e afirmar que o recurso a estratégias ad hoc, como definidos nas linhas anteriores, é perfeitamente coerente com o objetivo geral de aumentar a capacidade de resolver problemas. As modificações ad hoc, por sua própria definição, são empiricamente progressivas (LAUDAN, 2011, p. 163)

A avaliação que faz Imre Lakatos se mostra um pouco mais severa no que diz respeito a esse artifício

Por outro lado, de acordo com esses padrões sofisticados, a teoria de Galileu, segundo a qual os movimento naturais dos objetos terrestres era circular, não introduziu melhorias, pois não proibia nada que não tivesse sido proibido pelas teorias relevantes que ele pretendia aprimorar (ou seja, pela física aristotélica e pela cinemática celeste copernicana). Essa teoria era, portanto, *ad hoc* e, portanto - do ponto de vista heurístico - sem valor (LAKATOS, 1976, p. 52)

O que Lakatos chama, nesta citação, de teoria ad hoc engloba teorias que não possuem excesso de conteúdo empírico se comparadas às predecessoras que pretende substituir. A ausência desse conteúdo empírico adicional esvazia seu poder heurístico. Para especificar melhor o que o termo representa para Lakatos devemos ter em mente que o autor trabalha com três modalidades distintas do que sejam tais hipóteses.

Eu faço distinção entre três tipos de hipóteses auxiliares ad hoc: aquelas que não apresentam excesso de conteúdo empírico sobre suas antecessoras (ad hoc1), aquelas que possuem tal excesso de conteúdo, mas que não é corroborado, nem mesmo parcialmente (ad hoc2) e, finalmente, aquelas que não são ad hoc em nenhum desses dois sentidos, mas que não formam parte integral da

heurística positivo (ad hoc3). (LAKATOS, 1976, p. 52- nota de rodapé)

Aquilo que Popper e Laudan discutem se aproxima mais do que Lakatos chama de ad hoc2 e, sobre a questão do aproveitamento ou não deste recurso heurístico (adoção delas por parte do cientista), sua normativa é muito similar à de ambos, isto é, tendo em vista a possibilidade de desenvolvimentos futuros do programa de pesquisa que corroborarem afirmações que foram, num primeiro momento, feitas apenas para resolver anomalias pontuais.

Por outro lado, isso não significa que a descoberta de uma inconsistência - ou de uma anomalia - deva interromper imediatamente o desenvolvimento de um programa: pode ser racional colocar a inconsistência em alguma quarentena temporária, ad hoc, e continuar com a heurística positiva do programa. Isso foi feito até mesmo na matemática, como mostram os exemplos do cálculo infinitesimal inicial e da teoria dos conjuntos ingênua. (LAKATOS, 1976, p. 176- nota de rodapé)

Lakatos não critica seu uso, mas relata que os sinais de degenerescência de um programa envolvem a adoção, cada vez maior, de hipóteses ad hoc para preservar o núcleo de um programa, sem que tal adoção gere incrementos em seu conteúdo empírico.

A adhocidade da constante cosmológica

A história recente da cosmologia apresenta um episódio bastante famoso acerca da suposta adoção de uma hipótese ad hoc que gostaríamos de apresentar para ilustrar o ponto principal deste ensaio. No ano de 1917, Albert Einstein, que havia introduzido sua Teoria Geral da Relatividade dois anos antes, apresenta um artigo em que faz considerações de

natureza cosmológica tomando por base sua recente teoria. Em suas linhas finais ele apresenta seu modelo de universo: finito, fechado sobre si mesmo e, o ponto que envolve o tema do presente ensaio, estático. O universo “de Einstein” é, portanto, parado! Mas o que manteria as estrelas em equilíbrio se a bem conhecida interação gravitacional é uma força de atração?

Um universo finito em que atua apenas uma força atrativa entre as estrelas fatalmente colapsaria sobre um único ponto em algum instante de tempo. Ciente desta dificuldade, Einstein teria inserido em suas equações uma espécie de “anti-gravidade”, uma até então desconhecida interação repulsiva entre a matéria que, mesmo que se comporte de maneira distinta, em larga escala contrabalancearia a força gravitacional. Esse seria o clássico exemplo em que o cientista insere uma hipótese adicional em sua teoria apenas com o intuito de “satisfazer” sua opinião/impressão prévia, neste caso, de como deve se comportar o universo como um todo. Nas primeiras páginas do texto, Einstein procura mostrar que a mecânica clássica de Newton apresenta dificuldades em descrever o potencial gravitacional do universo sem entrar em contradição com a mecânica estatística de Boltzmann.

É bem sabido que não basta associar a equação diferencial de Poisson¹ à equação do movimento do ponto material para se obter um substituto completo para a teoria

¹ Optamos por deixar em notas de rodapé as considerações matemáticas mais aprofundadas que possam, de alguma maneira, trazer mais respostas aos leitores interessados nos pormenores: a equação (1) é a famosa equação de Poisson, que relaciona a distribuição do potencial gravitacional (ϕ), gerado por uma massa (de densidade ρ), ao longo do espaço. Ela é introduzida por Einstein em seu artigo sem maiores justificativas por já ser, em 1919, amplamente conhecida pelos físicos. Sua demonstração é obtida na mecânica Newtoniana e pode ser encontrada em (THORNTON; MARION, 1988, p.210).

de ação a distância de Newton: é ainda necessário fazer intervir a condição de o potencial tender para um valor limite fixo no infinito espacial... Mal se entrevê maneira de resolver tais dificuldades sobre as bases da teoria de Newton. Poderá então perguntar-se se não haverá maneira de as remover modificando a teoria de Newton Vamos começar por indicar para isso um caminho que, não pretendendo ser um verdadeiro método, servirá, no entanto, de introdução ao que se vai seguir. (EINSTEIN, 1917, p. 225)

$$\Delta \varphi = 4 \pi K \rho$$

(equação 1, EINSTEIN, 1917, p. 225)

São muitos os caminhos que podem levar um cientista, como Einstein, a elaborar uma hipótese ad hoc: uma coerência interna de sua teoria, a necessidade de ajustá-la a dados empíricos, sua coerência com estruturas conceituais mais amplas e uma série de outros possíveis motivos. Na sequência de seu texto, o autor nos traz um relato bastante interessante que evidencia suas razões: remover as dificuldades matemáticas da teoria newtoniana em descrever o universo como um todo

Nos parágrafos seguintes vou levar o leitor pelo caminho um tanto indireto e tortuoso que eu próprio percorri, pois só assim poderei esperar interesse da sua parte para o resultado final. Trouxe-me esse caminho à opinião de que as equações de campo que até agora tenho proposto para a gravitação carecem ainda de uma pequena modificação, destinada a remover, na base da teoria da relatividade geral, as dificuldades de princípio que, no parágrafo anterior, apontamos para a teoria de Newton. (EINSTEIN, 1917, p. 225)

Dando prosseguimento em seu artigo, Einstein argumenta que, para que a descrição do potencial

gravitacional em um ponto infinito fosse compatível com a distribuição de Boltzmann, considerando cada estrela como uma molécula desse “gás”, ele precisou inserir um segundo termo no potencial gravitacional. Esse termo adicional produz uma ação de repulsão, atuando como sua “anti-gravidade”, permitindo a manutenção do equilíbrio em seu universo estático (conferir RYDEN, 2016; CARROL, 1996). Trabalhos posteriores mostraram matematicamente a instabilidade de seu modelo de universo, o que, num primeiro momento, nos parece ter sido desconhecido e ignorado por Einstein (SOARES, 2012). A equação de Poisson assume, após sua modificação, a forma abaixo: (EINSTEIN, 1917, p.228)

$$\Delta \varphi - \lambda \varphi = 4 \pi K \rho$$

(equação 2, EINSTEIN, 1917, p.228)

A modificação, no texto de Einstein, da equação (1) para a equação (2) ocorre, segundo o autor, para explicar o comportamento do potencial gravitacional gerado pela distribuição de matéria astronômica². Deixaremos para que ele mesmo exponha as vantagens de sua nova formulação da equação de Poisson:

² O lado esquerdo da equação representa o potencial, que está associado a uma força gravitacional (utilizando uma linguagem Newtoniana). Einstein percebe que sua concepção de universo estático não se compatibiliza com apenas um termo do lado esquerdo da equação. A inserção do segundo termo visa, segundo citação apresentada, permitir uma força resultante nula, mantendo a matéria do universo em equilíbrio. As muitas releituras de seu artigo, feitas pelos físicos (RYDEN, 2016; CARROL, 1996), interpreta o segundo termo como uma tentativa de inserir uma “força de repulsão gravitacional”.

Esta concepção tem, pelo menos, a vantagem de ser logicamente irrepreensível, e de ser aquela que melhor se cinge ao ponto de vista da teoria da relatividade geral; se ela é ou não compatível com os conhecimentos astronômicos atuais é questão que não discutiremos aqui. É certo que, para conseguir que esta concepção ficasse livre de contradições, tivemos de proceder a uma nova modificação ampliativa das equações de campo da gravitação. Deve, porém, acentuar-se que, mesmo que não se introduza o termo adicional nas equações de campo, se chega ainda à conclusão de um espaço com curvatura positiva: aquele termo apenas nos é necessário para tornar possível uma distribuição quase estática da matéria, tal como deve corresponder ao fato de serem pequenas as velocidades das estrelas. (EINSTEIN, 1917, p. 4)

Com os desenvolvimentos posteriores da cosmologia: contribuições de Friedman, Lemaitre, Hubble, e tantos outros, foi se estabelecendo na nascente comunidade de cosmólogos profissionais a crença de que, em um instante no passado, toda a matéria do universo encontrava-se confinada em uma região menor que uma cabeça de alfinete e, por razões ainda não plenamente conhecidas até hoje, passou por uma violenta explosão, evento conhecido como o Big-Bang. Se o universo se expande ainda atualmente, como acreditam os astrônomos, por conta de uma explosão inicial, a constante cosmológica perde sua razão de existir por dois motivos: (i) não existe equilíbrio com a gravidade, afinal o universo não se encontra em equilíbrio e, (ii) a explosão inicial deu o “impulso” (em uma linguagem excessivamente clássica) necessário para a velocidade de recessão das galáxias, o que esvazia a necessidade da presença de uma força repulsiva atuando ao longo do tempo.

Existe um relato muito difundido entre livros didáticos de astronomia e de divulgação científica sobre esse assunto: Einstein teria, supostamente, se arrependido de ter incluído essa hipótese ad hoc em seu artigo de 1917 e teria admitido ser essa atitude o “maior erro de sua vida”. Apenas a título de

ilustração deste relato, apresentamos um trecho de um famoso livro didático de Astronomia, bastante utilizado nos principais cursos de graduação e pós-graduação no Brasil e nas principais universidades do mundo, que, ao que nos parece, propaga essa história que carece de veracidade.

Isso permitiu que Einstein alcançasse seu objetivo de equilibrar seu universo estático e fechado, contra um colapso gravitacional. Mais tarde, após a descoberta da expansão do universo, Einstein expressou seu arrependimento por incluir o termo Λ em suas equações de campo e foi citado como se referindo a ele como “o maior erro da minha vida. (CARROL e OSTLIE, 1996)

Essa “historinha” apresenta uma série de problemas. Os trabalhos de outros eminentes astrônomos fazem correções nos resultados de Einstein, o mais célebre deles talvez seja a sequencia de publicações de Alexander Friedman, que envia um emissário chamado Krutkov pessoalmente para se encontrar com Einstein. O objetivo do encontro foi convencer o fundador da teoria da relatividade de que suas equações apresentam um erro fundamental e que, de acordo com a própria teoria da relatividade, não deveríamos descartar as soluções matemáticas que descrevem um universo em expansão e, até mesmo, em contração (KRAUGH, 1996, p. 26).

O curioso é que Friedman não faz nenhuma objeção à presença da constante cosmológica, inclusive a insere em seus artigos. O mesmo ocorre com os artigos de Georges Lemaître (BAGDONAS et al, 2018). Uma hipótese ad hoc não é, necessariamente, a inserção aleatória de um termo adicional em equações matemáticas, fruto de uma atitude arbitrária e irracional. Além disso, há trabalhos sérios em história da ciência que já questionaram esse famoso relato de “admissão de culpa” por parte de Einstein, que supostamente teria sido

dita a George Gamow em uma visita ao observatório de Monte Wilson, apesar de tal narrativa continuar se perpetuando³.

Em sua autobiografia, Gamow (1904-1968) afirmou que durante seus encontros com Einstein, nos EUA, enquanto ambos trabalhavam com pesquisas militares durante a Segunda Guerra Mundial, o alemão teria dito que a constante cosmológica teria sido “o maior erro de sua carreira”. Porém, Gamow pode ter sido enfático demais na escolha das palavras. Não há documentação comprovando que Einstein realmente se arrependeu do uso desta constante, que continuou sendo empregada tanto por ele e por outros cosmólogos durante muito tempo (BAGDONAS et al, 2018, p. 6).

Esse tipo de anedota, bastante presente nos livros didáticos e desmentido por trabalhos em história da ciência, também contribui para dar um caráter negativo e injusto para a recorrente prática de inserção de hipóteses ad hoc. Assim como a hipótese introduzida por Einstein, um episódio também relacionado à cosmologia é outro exemplo da ocorrência de explicações ad hoc na ciência. Trata-se das primeiras investigações sobre a matéria escura no universo, tema da seção a seguir.

A adhocidade da hipótese da matéria escura

A virada do século XIX para o século XX foi particularmente revolucionária para a astronomia observacional, com advento dos grandes telescópios, o que

³ Enquanto escrevemos esse ensaio, um dos autores assistiu um seminário de cosmologia, em que a mencionada “frase dita por Einstein” foi relatada, acompanhada de risos da plateia, sem que se levantasse a menor suspeita sobre a veracidade do episódio.

permitiu um estudo mais sistemático sobre a natureza e a cinemática da Via-Láctea, bem como desvendar o mistério em volta das nebulosas, revelando a existência de grandes aglomerados estelares à distâncias imensamente maiores do que as dimensões da nossa galáxia. Desde pelo menos Vestu Slipher, em 1919, passando pelo famoso artigo de Hubble e Humason de 1931, foram publicados importantes trabalhos relacionando as velocidades de afastamento das nebulosas, obtido por medidas de efeito Doppler, e as distâncias destes aglomerados, obtidas através da observação de estrelas variáveis cefeidas. Em 1933 Fritz Zwicky publica um trabalho com ambas as determinações para uma amostragem de nove galáxias, com destaque para o aglomerado Coma. A massa total do aglomerado, obtida por meio de sua luminosidade resultante se revelou muito menor do que seu valor calculado por meio da distribuição de velocidades medidas por efeito Doppler, ocasionando uma das primeiras especulações sobre a existência de matéria escura no universo.

Para obter, conforme observado, um efeito Doppler de tamanho médio de 1000 km/s ou mais, a densidade média no sistema Coma teria que ser pelo menos 400 vezes maior do que o valor obtido com base em observações de matéria luminosa [...]. Se isso fosse verificado, levaria ao resultado surpreendente de que a matéria escura existe em densidade muito maior do que a matéria luminosa. (ZWICKY, 1933, p.12 tradução livre-original em nota de rodapé)

A depender do critério de adhocidade adotado, a hipótese de Zwicky também foi feita especificamente tendo em vista a solução de um problema: uma incompatibilidade entre a massa luminosa e a massa gravitacional de Coma. É certo que o termo “matéria escura” não vem sendo empregado, desde então, para representar exatamente as mesmas grandezas, ele foi sendo melhor assimilado por outros pesquisadores, demarcado e aumentando a precisão de seu significado. Uma

reconstrução dos primeiros usos desse termo pode ser consultada em (RODRIGUES; ARBOLEDA, 2021), de onde extraímos uma breve ilustração das modificações pelas quais o termo foi passando em trabalhos posteriores.

Entretanto, essa matéria escura que ele se referia era qualquer matéria não luminosa, e inclusive considerou possíveis efeitos de absorção devido a essa, e uma possível origem como estrelas de baixo brilho; enquanto atualmente os esforços referentes a matéria escura estão concentrados numa matéria que não é feita da matéria usual que conhecemos, a matéria escura que tratamos aqui não pode absorver ou emitir luz, simplesmente não interage com as ondas eletromagnéticas, ela é invisível. No sentido usado por Zwicky, de uma matéria usual que não podemos ver, o termo já era usado muito antes. O que Zwicky trouxe de novo foi mostrar uma grande discrepância entre a massa dinâmica e a luminosa de um aglomerado, e essa discrepância tem relação com o que hoje entendemos por matéria escura (RODRIGUES, ARBOLEDA, 2021, p. 14).

A hipótese da matéria escura, que evidentemente não pode ser reduzida a um episódio ou evento isolado, mas que remete aos trabalhos de Zwicky e Oort, se deu para resolver um problema bem concreto: compreender a causa das distribuições de velocidades estelares nas galáxias e, portanto, foi ad hoc. Na ausência de causas conhecidas, a distribuição destas velocidades deveria seguir o padrão “kepleriano”, fornecido pela aplicação da terceira lei de Kepler. À medida em que cada estrela se afasta mais do núcleo galáctico, sua velocidade deveria ser reduzida, de acordo com o padrão fornecido pela mecânica clássica (de onde extraímos as leis de Kepler).

O breve desenvolvimento matemático que iremos apresentar tem por intuito justificar, de forma mais pormenorizada, o comportamento esperado para a distribuição de velocidades em galáxias, chamado de

“Kepleriano”, que envolveria uma redução de velocidades para estrelas mais distantes do centro gravitacional da distribuição de matéria, o que não correspondeu aos valores medidos, abrindo caminho para explicações ad hoc dos resultados encontrados.

A mecânica newtoniana lançou luzes sobre uma série de problemas, até então, superficialmente conhecidos e ainda não completamente explicados. Dentre seus inumeráveis feitos podemos incluir a famosa demonstração da terceira lei de Kepler, válida enquanto descrição do movimento de diferentes planetas ao redor de uma estrela, mas também enquanto descrição de diferentes estrelas ao redor do centro galáctico, ou até mesmo enquanto descrição dos movimentos de diferentes satélites ao redor de um mesmo planeta, um domínio de validade além daquele imaginado por Kepler ao enunciar suas leis dos movimentos planetários. A chamada lei harmônica pode ser obtida se igualarmos a força gravitacional entre uma estrela individual e a massa resultante da galáxia, aproximada por uma massa pontual localizada no centro da distribuição de matéria. Faremos a aproximação para movimentos circulares.

$$\frac{GMm}{R^2} = \frac{mv^2}{R}$$

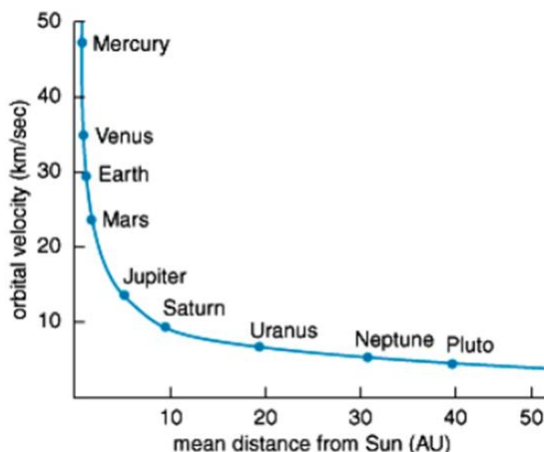
$$\frac{GM}{R} = v^2$$

$$v = \sqrt{GM/R} \quad (\text{equação 3})$$

Observamos, pela equação 3 que, em uma distribuição de estrelas em revolução ao redor do centro galáctico, suas

velocidades deveriam diminuir na proporção inversa à raiz quadrada de suas distâncias até o centro de massa. A título de ilustração do comportamento esperado, inserimos abaixo, como comparação, a distribuição de velocidades dos planetas ao redor do nosso Sol.

Figura



1: planetas do Sistema Solar como exemplo de distribuição kepleriana de velocidades (obtida de Maria de Fátima Oliveira Saraiva (<http://astro.if.ufgrs.br/galax/index.htm>))

A equação 3 justifica o comportamento gráfico obtido na figura 1, uma vez que as velocidades de revolução dos planetas ao redor do Sol é, no modelo Kepleriano, proporcional à raiz quadrada da distância entre ambos. A mesma curva da figura 1 descreveria a distribuição de velocidades de estrelas ao redor dos núcleos de cada galáxia, o que não foi observado empiricamente! Essa incompatibilidade está na origem da hipótese sobre a existência de matéria escura no universo.

Entre anomalias e crise

Descrevendo o cenário em uma linguagem Kuhniana, a inclusão de hipóteses ad hoc é sinal de fé, por parte da comunidade científica, na capacidade e no potencial do paradigma em resolver quebra-cabeças. Zwicky não questiona a validade da gravitação de Newton diante da enorme diferença entre as velocidades observadas e as previstas teoricamente, da mesma forma que Einstein acreditava na estabilidade do universo ao postular a existência de sua constante cosmológica. A instabilidade do universo proposto por Einstein foi demonstrada por trabalhos matemáticos posteriores (SOARES, 2012/), o que, por si só, lança dúvidas seríssimas sobre a constante cosmológica, ao menos na forma como foi concebida inicialmente.

Todavia, a mesma foi mantida em diversos trabalhos em cosmologia nos anos imediatamente seguintes à publicação do artigo de Einstein, sendo, portanto, um elemento importante na caracterização da nascente cosmologia científica. Esse exemplo ilustra uma importante característica da atividade científica: a adoção de hipóteses, mesmo que posteriormente se revelam equivocadas, pode contribuir para a resolução de problemas, para a construção de conceitos mais robustos e, de forma mais geral, para o desenvolvimento científico⁴.

⁴ Muitas hipóteses foram importantes para o progresso da ciência, mesmo que se revelem ontologicamente incorretas à luz de uma análise contemporânea: podemos citar a hipótese dos 4 elementos de Empédocles, ou os epiciclos de Ptolomeu. Acreditamos que seja consenso que tais hipóteses contribuíssem para uma melhor compreensão da natureza e que, negar tal contribuição seja uma atitude, no mínimo, anacrônica.

Medidas observacionais das velocidades de rotação estelares ao longo de galáxias mostram que há “algo estranho” com seus valores. A figura 2 ilustra bem a distinção entre o comportamento esperado e o observado, que se mostra mais acentuada na medida em que analisamos as estrelas na periferia do disco galáctico. Diferentemente da previsão kepleriana, as velocidades observadas não diminuem consideravelmente quando observamos as estrelas mais distantes do centro.

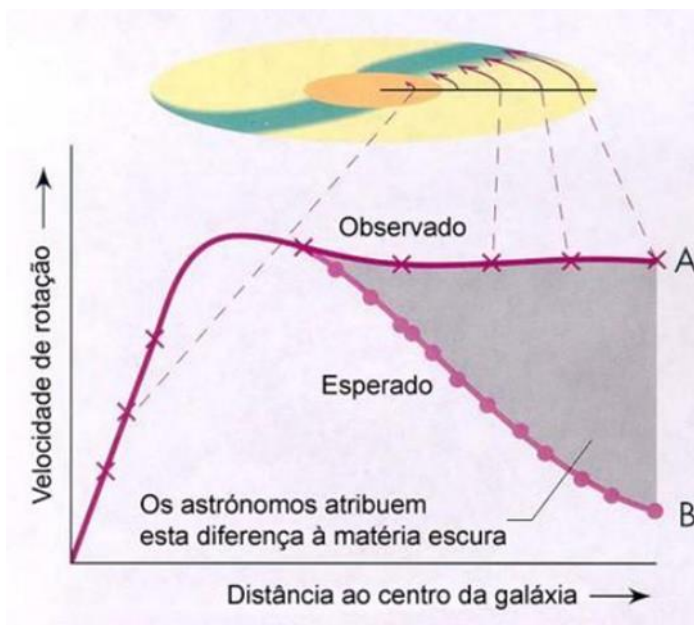


Figura 2: esquema da distinção entre velocidades esperadas e velocidades medidas para estrelas nas periferias das galáxias, obtida de Maria de Fátima Oliveira Saraiva (<http://astro.if.ufgrs.br/galax/index.htm>)

Diante de tal anomalia empírica, poderíamos considerar três cenários possíveis:

i) Há algo errado com os dados observacionais das velocidades orbitais, o que levaria à tentativa de

refinamento das medidas ou revisão das próprias técnicas empregadas para tal medição.

ii) Há algo de errado com a teoria, o que levaria à suspeita acerca dos instrumentos teóricos utilizados, a saber, a gravitação newtoniana, que ainda é uma imensa fonte de modelos teóricos se utilizada num domínio adequado, mesmo com o advento da mecânica quântica e da teoria da relatividade de Einstein.

iii) Existem fatores desconhecidos que levam a um aparente conflito entre teoria e dados observados. Essa foi a conclusão deste episódio, uma vez que a presença de matéria escura nas bordas das galáxias se revelou como causa das anomalias gravitacionais. Da mesma forma que o planeta Netuno foi descoberto após a verificação de anomalias gravitacionais na órbita de Urano, a suspeita de interações gravitacionais ainda desconhecidas na periferia das galáxias poderia explicar as causas que geram os regimes de velocidades observados.

A opção (iii) leva, muitas vezes, à adoção de hipóteses ad hoc, elaboradas com o intuito específico de eliminar as contradições observadas entre teoria e observação. Observamos com bastante abundância de episódios históricos (GUEDES; KOEHLER, 2015) a multiplicação de tais hipóteses, especialmente durante o período da prática de resolução de quebra-cabeças, característico da chamada “ciência normal” de Kuhn, ou do desenvolvimento da heurística positiva de Lakatos, alterando a extensão do chamado “cinturão de proteção”, protegendo o núcleo do ataque de tais anomalias.

Independentemente da linguagem teórica expressa, a elaboração de hipóteses para resolver anomalias é uma forte expressão de credibilidade no paradigma, ou no programa de pesquisa. Alguns elementos contribuem para explicar as distribuições de velocidades ao longo da direção radial em

muitas galáxias: além da interação gravitacional com outras galáxias, da contribuição de gases atômicos, existe a contribuição da, hoje conhecida, presença de matéria escura na periferia galáctica. Sua influência gravitacional contribui ativamente para aumentar as velocidades de estrelas contidas nas regiões exteriores do halo. No artigo de Oort (OORT, 1940) é possível perceber a suspeita do autor de que devam haver contribuições distintas, além da massa luminosa, para explicar as curvas de rotação observadas nas galáxias

Uma característica notável é o caráter não gaussiano pronunciado da distribuição das velocidades Z , o que sugere que estamos olhando para uma mistura de tipos muito diferentes de estrelas, ou de estrelas e material interestelar. Embora as distribuições de velocidade particulares encontradas dependam consideravelmente das suposições relativas à distribuição de massa, vimos que o caráter não gaussiano permanece, mesmo que se suponha que a distribuição de massa seja a mesma que a distribuição de luz. (OORT, 1940, p.12)

Uma vez que não se observa uma distribuição gaussiana de velocidades, um amontoado de matéria não luminosa (halo escuro) deve contribuir para explicar as distribuições empíricas de velocidades. Na figura 3, podemos comparar as velocidades keplerianas com os valores observados, com as possíveis contribuições adicionais. Além de um halo de matéria escura, que envolve a galáxia, também existem efeitos devidos à presença de gás atômico distribuído ao longo da galáxia.

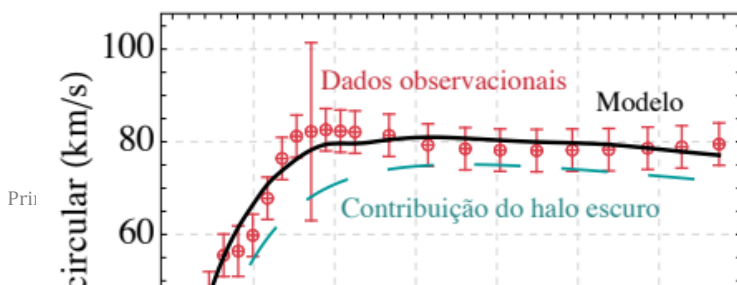


Figura 3: as diferentes contribuições para as velocidades estelares: a linha amarela tracejada descreve o comportamento esperado para uma distribuição kepleriana. Tal queda, na análise dos dados observacionais, simplesmente não ocorre, motivando a articulação da hipótese acerca da existência de matéria escura no universo. Interferências nos dados observacionais também são causadas por gases atômicos (que podem ser ignoradas em uma discussão introdutória por serem efeitos de menor impacto na distribuição observada de velocidades). Figura obtida de (RODRIGUES; ARBOLEDA, 2021).

Muitos autores já alertaram sobre a ingenuidade positivista da verificabilidade enquanto simples comparação entre teorias e dados empíricos. A esse respeito, podemos citar Kuhn, Lakatos, Popper e Duhem (CHIAPPIN; LEISTER, 2015), bem como para uma avaliação igualmente superficial sobre o critério de falseabilidade direta. Tal modalidade de falsificacionismo foi, de forma injusta, atribuída a Popper. Essa injustiça é denunciada por Lakatos, que faz uma distinção muito didática entre o falseacionismo ingênuo e o falseacionismo verdadeiramente Popperiano, chamado por ele de sofisticado.

Para o falseacionista ingênuo uma teoria é falseada por um enunciado “observacional” que conflita com ela (ou que ele decida interpretar como conflitando com ela). Para o sofisticado uma teoria T só será falseada se outra teoria T’ tiver sido proposta com as seguintes características: (1) T’ tem um excesso de conteúdo empírico em relação a T; isto é, prediz fatos novos, a saber, fatos improváveis à luz de T, ou mesmo proibidos por ela; (2) T’ explica o êxito anterior de T, isto é, todo o conteúdo não-refutado de T está incluído no conteúdo de T’; e (3) parte do conteúdo excessivo de T’ é corroborado (LAKATOS, 1979, página 142).

A necessidade da existência de hipóteses refutadoras é condição para a mudança científica, sem a qual a presença de anomalias não é suficiente para levar os cientistas a abandonar uma teoria aceita. Em maior ou menor medida encontramos a defesa dessa tese nos textos de Popper, Kuhn e Lakatos. No artigo dos professores Chiappin e Ana Carolina Leister (CHIAPPIN; LEISTER, 2015, p11) são apresentadas citações nas obras dos três autores a esse respeito, além da importante observação de que tal crença é mais antiga e encontra-se presente nos textos de Pierre Duhem.

Ainda que esses autores, Lakatos ou Popper e Kuhn, tenham percebido, por meio, como eles alegam, da história do desenvolvimento científico, que o processo de escolha de teorias pelos cientistas e comunidade é muito mais complexo do que a análise puramente lógica, pois deve envolver uma dimensão metodológica, regras extralógicas, portanto, mais ajustada para descrever o comportamento dos cientistas, revelados pela história, no processo da escolha da teoria científica, a tese defendida neste artigo é de que esse mesmo entendimento – e com os mesmos argumentos – de uma metodologia mais complexa do processo de escolha de teorias já tinha sido observado por Duhem e, também, sob a argumentação de que a história da ciência aponta para uma escolha racional de teorias pressupondo teorias rivais e a natureza (CHIAPPIN; LEISTER, 2015, p11)

Se podemos afirmar, portanto, que simples anomalias não possuem “força metodológica” para levar a uma refutação (pelo menos isoladamente), torna-se possível situar a invocação de hipóteses ad hoc dentro do contexto do desenvolvimento de teorias como “instâncias de corroboração”, enquanto parte do esforço do cientista para preservar o núcleo de seu programa de pesquisa. A adoção de hipóteses dessa natureza é um procedimento que atua no cinturão de proteção, moldando-o, ajustando-o diante do ataque causado por aparentes anomalias que surgem.

A heurística negativa especifica o “núcleo” do programa que é “irrefutável” por decisão metodológica dos seus protagonistas; a heurística positiva consiste num conjunto parcialmente articulado de sugestões ou palpites sobre como mudar e desenvolver as “variantes refutáveis” do programa de pesquisa, e sobre como modificar e sofisticar o cinto de proteção “refutável” (LAKATOS, 1979, p.165)

Em outras palavras, elaborar hipóteses desta natureza, que não acrescentem conteúdo empírico, formuladas diante de um evidente problema, não solucionado pelo paradigma até então, é parte da atividade ordinária da ciência normal. A fé no paradigma leva à elaboração de hipóteses com a única finalidade de explicar uma anomalia pontual. Muitas das críticas a Kuhn reiteram a sua dificuldade em estabelecer o quanto a ciência normal é “disposta” a aceitar um número crescente de anomalias sem perder a esperança de ver uma solução satisfatória formulada pelos adeptos do paradigma.

A descoberta começa quando se toma consciência de uma anomalia, isto é, quando se reconhece que a natureza violou, de algum modo, as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal. Prossegue com uma exploração mais ou menos ampla da área onde ocorreu a anomalia. E termina apenas quando a teoria do paradigma for ajustada

para que o que é anômalo passe a ser esperado. A assimilação de um novo tipo de fato requer mais do que um ajustamento aditivo da teoria e até esse ajustamento se concretizar – até o cientista ter aprendido a ver a natureza de modo diferente – o novo fato não é de modo algum um fato científico. (KUHN, 1975, p.78)

A epistemologia de Kuhn é uma interessante forma de descrever as explicações dadas por Oort e Zwicky: a fé no paradigma os leva a especular sobre causas ocultas e agentes adicionais que passaram despercebidos na análise do problema (curvas de rotação galácticas) ao invés de discutir a validade das leis de Kepler ou da lei do inverso do quadrado da distância, por exemplo.

Considerações finais

Algumas discussões são bastante recorrentes e se mostram presentes nas tentativas de olhar para a história da ciência à luz das mais conhecidas e consagradas concepções epistemológicas. O status “aberto” de tais discussões deve ser um estímulo a mais estudos de casos e discussões posteriores. Um interessante exemplo é o conflito entre o caráter normativo e o caráter descritivo das diferentes formas de olhar para o passado da ciência, citado no início deste artigo. Uma concepção normativa apresenta a pretensão de estabelecer normas e critérios de demarcação entre o que é ou não uma história do desenvolvimento verdadeiramente científico, ou racional. Por outro lado, um olhar descritivo busca desenvolver metodologias científicas e, até mesmo, uma concepção de racionalidade científica que seja capaz de contemplar a verdadeira história da ciência que, para não cairmos em uma circularidade hermenêutica, deve ser conhecida de antemão, seja por motivos psicológicos, razões sociológicas ou simples consenso entre cientistas. Evidentemente a citada circularidade não será completamente

resolvida com as tentativas de conciliar aspectos normativos e descritivos do desenvolvimento científico. Autores como Kuhn, Lakatos e Laudan se debruçaram sobre essa questão e suas críticas alimentaram um riquíssimo debate ao longo dos últimos 50 anos.

Embora sua terminologia seja diferente, seu aparato analítico está tão próximo ao meu quanto necessário: núcleo estrutural, trabalho no cinturão protetor e fase degenerativa são paralelos bem próximos a meus paradigmas, ciência normal e crise. No entanto, significativamente, Lakatos não vê como funcionam essas noções compartilhadas, nem mesmo quando as aplica ao que é, para mim, um caso ideal. Permitam-me ilustrar uma das coisas que ele poderia ter visto e dito. Minha versão, como a dele, ou como qualquer outro trecho de narrativa histórica, será uma reconstrução racional. Mas não pedirei a meus leitores que utilizem “toneladas de sal”, nem acrescentarei notas de rodapé assinalando que o que está em meu texto é falso (KUHN, 2006, p.187).

Colocada a questão principal deste ensaio nesse contexto, devemos ter um duplo olhar: para os episódios históricos à luz das principais descrições do progresso da ciência e, ao mesmo tempo, para as descrições do progresso da ciência à luz dos episódios históricos. A utilização de hipóteses ad hoc, por parte de Einstein e Zwicky foram estratégias inseridas apenas para “salvar a teoria”? Elas trouxeram nenhuma contribuição para o poder preditivo de suas teorias cosmológicas? Uma filosofia da ciência excessivamente normativa pode incorrer no risco de emitir éditos excessivamente duros sobre a importância das hipóteses ad hoc, classificá-las como “atitude anticientífica”, uma maneira de “tapar o Sol com a peneira” e, de forma geral, ocultar dificuldades existentes em teorias que se propõem a explicar o funcionamento da natureza.

Tais descrições sobre estas hipóteses nos parecem um pouco exageradas quando analisadas nestes e, possivelmente, em muitos outros episódios da história da ciência. A hipótese de Einstein, longe de ser o maior erro de sua vida, foi importante para a gênese de novas concepções cosmológicas e modelos de universo. Foi mantida nos trabalhos de Friedman, Lemaitre e muitos outros (conferir BAGDONAS et al, 2018). A hipótese da existência de matéria escura nas periferias da galáxia foi desenvolvida, aperfeiçoada e detalhada por Oort e outros contemporâneos; e se torna atualmente uma unanimidade entre manuais de astronomia e artigos científicos.

Apesar de ter sido concebida para explicar o comportamento de um gráfico obtido empiricamente, não deixa de ter sido uma hipótese fundamental para a compreensão de aglomerados estelares, da astronomia extragaláctica. Hipóteses ad hoc não estão apenas abundantemente presentes na história da ciência, como são fundamentais para seu desenvolvimento. Tais rótulos pejorativos, que as classificam como formas de mascarar anomalias e incoerências conceituais não nos parece, sequer, ser a forma como as consagradas filosofias da ciência olham para tais artifícios, como buscamos demonstrar ao longo deste ensaio. A hipótese de Einstein abriu caminhos também para a descoberta da matéria escura, uma vez que enfatizou o quanto a atração gravitacional, considerada em sua expressão clássica, não é suficiente para “modelar” o universo como um todo. A relação entre a sua hipótese e a de Zwicky é um exemplo, dentre muitos na história da ciência, do papel heurístico das soluções ad hoc.

Referencias

BAGDONAS, A.; ZANETIC, J; GURGEL, I. 2018. *O maior erro de Einstein?* Debatendo o papel dos erros na ciência através de um jogo

didático sobre cosmologia. Caderno Brasileiro de Ensino de Física, v. 35, n. 1, p. 97-117.

CARROL, B.; OSTLIE, D. 1996. *An introduction to modern astrophysics*. Addison-Wesley.

CHIAPPIN, J. R. N, LEISTER, C. Duhem como precursor de Popper, Kuhn e Lakatos sobre a *metodologia da escolha racional de teorias: da dualidade à triadidade metodológica*. Veritas: revista de Filosofia da PUCRS, v.60, n.2, maio-agosto. 2015.

EINSTEIN, A. (1917). *Considerações cosmológicas sobre a teoria da relatividade geral*. Extraído de “*TEXTOS FUNDAMENTAIS DE FÍSICA MODERNA*”. FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN. 6ª EDIÇÃO.

GUEDES, Leandro Lage dos Santos., Carlos Benevenuto Guisard KOEHLER, e Universidade Federal do Rio de Janeiro. *O Papel Das Hipóteses Ad Hoc Na Construção De Teorias Científicas*. UFRJ, 2015.

HUBBLE, E; HUMASON, M. 1931. *The Velocity-Distance Relation among Extra-Galactic Nebulae*. Astrophysical Journal.

KRAGH, H. *Cosmology and Controversy: The Historical Development of Two Theories of the Universe*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

KUHN, T. *Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva. 1975.

_____. *O Caminho Desde a Estrutura*. Trad. C. Mortari. São Paulo: Unesp, 2006.

LAKATOS, I. “*O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica*”. LAKATOS, I; MUSGRAVE, A. (Org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Editora Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo, 1979, p. 109-243.

LAUDAN, Larry. *O progresso e seus problemas: Rumo a uma teoria do crescimento científico*. Trad. por Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

OORT, J. H. *Some Problems Concerning the Structure and Dynamics of the Galactic System and the Elliptical Nebulae NGC 3115 and 4494*, Astrophys. J. 91 273 (1940).

POPPER, Karl. “*O problema da demarcação*” in *Textos Escolhidos*. Org. David Miller. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

RODRIGUES, D, C. E HERNÁNDEZ-ARBOLEDA, A. “*Rotação de galáxias e matéria escura*”, Cad. Astro., vol. 2, nº 1, p. 6, fev. 2021.

RYDEN, B. *Introduction to Cosmology*, Cambridge University Press, 2016.

SAGAN, C. *O mundo assombrado pelos demônios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SLIPHER, V. Nebulae. *NASA Astrophysics Data System*, 1917.

SOARES, D. *O universo estático de Einstein*. Rev. Bras. Ensino Fís. 2012, vol.34, n.1.

THORNTON, S. T; MARION, J, B. *Classical dynamics of particles and systems*. Harcourt Brace Jovanovich, 1988.

ZWICKY, F. *Die Rotverschiebung von extra-galaktischen Nebeln*, *Helvetica Physica Acta* 6 110 (1933)

(Submissão: 01/05/23. Aceite: 14/03/24.)

**Caminhos do método em Rancière: da crítica a
Althusser à arqueologia de Foucault**

**Pathways of the method in Rancière: from
the critique of Althusser to Foucault's
archaeology**



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID35870

Daniela Cunha Blanco

UNICAMP – (FCA-UNICAMP)
danielablanca27@gmail.com

Resumo: O texto pretende percorrer a construção do método em Jacques Rancière a partir de uma hipótese: a de que a aproximação do autor, no início de seu percurso teórico, com Louis Althusser, teria deixado marcas de um problema a solucionar, para o qual o pensamento de Michel Foucault em torno da arqueologia teria apontado um caminho. Constatando, em Althusser, uma política da escrita pautada na desigualdade, Rancière, teria sido duplamente influenciado, de um lado, pela experiência de uma igualdade radical em Joseph Jacotot e, de outro, pela possibilidade da construção de um método fundamentado na igualdade a partir da arqueologia de Foucault. O intuito do artigo será, assim, analisar esse percurso de aproximação e afastamento em relação ao pensamento de Althusser, seguido do encontro com as experiências de Jacotot e do encontro com a arqueologia de Foucault, extraindo daí o método que Rancière constrói em seus primeiros textos, em especial, em *A noite dos proletários*.

Palavras-chave: Jacques Rancière; Michel Foucault; Louis Althusser; Arqueologia; Igualdade.

Abstract: The text intends to cover the construction of the method in Jacques Rancière based on a hypothesis: the author's approach, at the beginning of his theoretical journey, with Louis Althusser, would have left marks of a problem to be solved, for which Michel Foucault's thinking around archeology would have pointed a way. Noting, in Althusser, a politics of writing based on inequality, Rancière, would have been doubly influenced, on the one hand, by the experience of radical equality in Joseph Jacotot and, on the other, by the possibility of constructing a equality grounded method based on Foucault's archeology. The aim of the article will be, therefore, to analyze this path of approximation and distancing in relation to Althusser's thought, followed by the encounter with Jacotot's experiences and the encounter with Foucault's archeology, extracting from there the method that Rancière developed in his first texts, especially in Proletarian nights.

Keywords: Jacques Rancière; Michel Foucault; Louis Althusser; Archeology; Equality.

Essa interminável desventura do discípulo se deve talvez a que ele não sabe ou ainda esconde de si mesmo que, assim como a vida verdadeira, o mestre talvez esteja sempre ausente. É preciso então quebrar o vidro, ou antes o espelho, a reflexão, a especulação infinita do discípulo sobre o mestre. E começar a falar.

(Jacques Derrida, 2011)

Introdução

Em *Althusser*: a cena do texto, texto que compõe o livro *Políticas da escrita*, Rancière afirma que “Althusser é a fulgurância de alguns textos e o brilho de um fracasso” (Rancière, 2017, p. 203). Interessado em pensar o que denomina de política da escrita, a crítica ao pensamento de Althusser será desenvolvida por Rancière a partir da análise do modo com que a escrita althusseriana configura uma partilha do sensível, desenha visibilidades, traça bordas, rupturas, faz ou desfaz hierarquias. Trata-se de pensar como a escrita pode operar um pensamento da igualdade ou, ao contrário, reafirmar uma ordenação de dominação. Para Rancière,

Antes de ser o exercício de uma competência, o ato de escrever é uma maneira de ocupar o sensível e dar sentido a essa ocupação. Não é por ser o instrumento do poder, nem por ser a via real do saber que a escrita é coisa política. Ela é coisa política porque seu gesto pertence à constituição estética da comunidade e se presta, acima de tudo, a alongar essa constituição. (Rancière, 2017, p. 7)

A escrita, assim, não deve ser pensada a partir da ideia de que ela representa o poder ou de que é a forma de expressão de um saber. A escrita nada representa e não expressa nada exterior a ela própria; tampouco é a arte daqueles que dominam um modo próprio de fazer. Se ela é política é porque seu gesto desenha e partilha uma comunidade. É a partir dessa noção de escrita, que entrelaça política e estética, que Rancière critica o pensamento de Althusser, com quem participara, quatro décadas antes de relegá-lo ao brilho de um fracasso, do *Seminário Ler o Capital*, bem como da publicação dele derivada, ambos sob a organização de Althusser. A crítica de Rancière se insere em um contexto mais amplo de distanciamento em relação ao pensamento marxista que se desenvolvia então, no mesmo momento em que o estruturalismo se disseminava por todo o pensamento francês. Ao final do texto que marca um colóquio

dedicado à Althusser, Rancière afirma ser melhor relegar as palavras de Althusser ao silêncio e à solidão:

Eu gostaria, por meu lado, que hoje deixássemos sua voz chegar até nós como nos chega a voz de um poeta que provavelmente morreu louco numa dessas obras obscuras da 'história do movimento operário', um campo de concentração perto de Vladivostok, Óssip Mandelstam: Guarda para sempre minhas palavras por seu gosto de desgraça e de fumaça. (Rancière, 2017, p. 224-225)

As cinzas sopradas por Rancière não nos permitem ignorar que se trata não de uma mera divergência de pensamento a ter afastado ambos os autores, mas, sim, um rompimento mais radical que teria deixado para trás todo um campo de pensamento e, em especial, uma política da escrita que, diante do tom do adeus, parece imperdoável.

Nosso intuito será compreender como a concepção de uma política da escrita althusseriana por Rancière irá fundamentar seu próprio método. Tudo se passa como se para que Rancière pudesse construir seu próprio método, bem como sua política da escrita, fosse preciso antes encontrar-se com aquilo mesmo que gostaria de destruir: a desigualdade. É só a partir desse encontro que, em nossa hipótese, o pensamento da igualdade ganha a importância devida no pensamento de Rancière. É, portanto, a partir do encontro com Althusser que surge a necessidade de reduzir o pensamento do mestre às cinzas. Esse texto se propõe a analisar o percurso de Rancière, que passa por uma aproximação inicial com o pensamento de Althusser, seguindo-se a isso um afastamento baseado na crítica ao pensamento da ideologia e da interpretação economicista da história, bem como um desvio em direção ao pensamento arqueológico de Michel Foucault. Temos como hipótese que esse duplo movimento – distanciamento de Althusser e aproximação com Foucault – denota uma preocupação de Rancière por encontrar um modo de pensar e olhar o mundo a partir de um método pautado na

igualdade. É preciso, porém, esclarecer, antes de mais nada, o que o autor compreende por igualdade. Não se trata de um projeto capaz de nos levar a um estado de plena igualdade, em um futuro distante, tampouco de uma igualdade originária que teríamos perdido e para a qual deveríamos retornar. A igualdade de Rancière é um operador performativo, como uma peça que colocamos em jogo e a partir da qual, no encontro político, configura-se uma verificação da igualdade. Ela nada mais é que uma aposta cujo fundamento é a certeza de que toda ordem de dominação é contingencial e por isso mesmo, pode ser reconfigurada. A questão que interessa à Rancière é justamente o pensamento de um método que coloque em ação esse operador performático, o pressuposto da igualdade. Assim, se Rancière reduz a cinzas e fumaça a política da escrita de Althusser é por nela enxergar uma ordem de dominação sem qualquer compromisso com a igualdade.

Althusser e Rancière, uma breve amizade teórica

Em 1965, Jacques Rancière (1979) participa da publicação do livro *Ler o capital*, resultado de um seminário organizado por Louis Althusser em torno de *O Capital*, de Marx e Engels. A interpretação da ciência marxista desenvolvida por Althusser (1979; 2015) no seminário, bem como no livro *Por Marx*, publicado no mesmo ano, teria uma forte influência no pensamento francês nesse momento, dado o contexto no qual suas intervenções se inseriam. Nos referimos ao fato de que o marxismo se deparava com uma série de acontecimentos históricos que, ao revelarem os flagelos do regime comunista, colocavam sob suspeita a possibilidade da revolução. Até esse momento, os eventos históricos que depreciavam a teoria marxista eram inseridos em uma interpretação que visava salvaguardar a teoria: se algo na história mostrava a derrocada dos regimes comunistas, eles nada mais eram do que exceção, o que, em última instância possibilitava, ainda, a realização do

projeto em condições diferentes. Assim, a validade da própria ciência marxista era medida pelos resultados efetivos de sua colocação em prática. Como afirma Althusser, tratava-se de “*esperar a comprovação* pela prática política da história, para poder afirmar sua [a da teoria marxista] ‘verdade’” (Althusser, 1979, p. 63). Relação causal, portanto, entre teoria e história.

Tal leitura era explicada a partir da afirmação da determinação de todo acontecimento histórico pela infraestrutura – ou seja, pelo desenvolvimento das forças produtivas e seus desdobramentos materiais. Tudo aquilo que não resultava na realização total desse desenvolvimento e no movimento imanente do qual surgiria uma nova configuração da economia política, colocava a teoria sob suspeita. Afirmar, assim, um acontecimento histórico como falha ou erro era, de algum modo, salvaguardar o marxismo como um projeto ainda a ser realizado. Porém, diante do acúmulo de acontecimentos históricos depondo contra tal interpretação, era preciso repensar os caminhos do marxismo por outras vias. É nesse contexto que Althusser opera uma quebra de paradigma que aponta para a solução do dilema, afirmando que tais acontecimentos históricos não são falhas, tampouco exceções, mas que são, antes, parte do próprio sistema capitalista e de suas contradições.

Se o que estava em questão era a compreensão de que os desdobramentos da história eram determinados pelas contradições do movimento econômico, ou seja, da infraestrutura, Althusser irá propor uma outra interpretação de *O Capital*, de Marx e Engels, a partir do conceito de sobredeterminação. Haveria, como afirma o autor,

duas pontas da corrente: a economia determina, mas em última instância, com o tempo, diz Engels, o curso da história. Mas esse curso ‘abre seu caminho’ através do mundo das formas múltiplas da superestrutura das tradições locais e das circunstâncias internacionais. (Althusser, 2015, p. 88).

O que significa dizer que toda contradição econômica é determinada por uma multiplicidade de causas dadas em uma mesma realidade econômica, ou seja, ela é *sobredeterminada*. Com isso, em alguns momentos da história, é a superestrutura que aparece sob um papel dominante e, portanto, determinante. O que explicaria porque o stalinismo teria mostrado o avesso da revolução verdadeiramente planejada: eventos históricos específicos, bem como a ideologia e as instâncias jurídico-políticas, teriam determinado os caminhos da revolução nesse momento histórico mais do que os desenvolvimentos da infraestrutura econômica. Os resultados não planejados, portanto, fazem parte da própria contradição do sistema capitalista, que pressupõe uma *sobredeterminação* de seu funcionamento.

O desvio de Althusser em relação a uma estrutura econômica determinante para a ideia de uma estrutura *sobredeterminada* aponta para o diálogo que o autor estabelecia então com o *estruturalismo*. A *sobredeterminação*, afinal, aponta para uma ideia de estrutura que não é somente causa, tampouco somente efeito, mas, antes, uma tecitura de diversos fatores que configuram os modos de vida e os modos de subjetivação – termo que vem substituir qualquer ideia de sujeito constituinte, transformando o modo de pensamento da filosofia a partir da antropologia de Claude Lévi-Strauss e da linguística de Ferdinand de Saussure¹. É essa ideia de

¹ Em seu Curso geral de linguística, Saussure (2012) procura definir uma lei geral de funcionamento da língua a partir da compreensão de que o sistema de signos é uma convenção. Tal afirmação se comprova quando pensamos que um mesmo conceito é expresso por signos diversos em línguas diferentes. O que leva Saussure a concluir que o signo linguístico é formado por uma junção entre um significante (imagem acústica) e um significado (conceito) e, ainda, que essa junção é arbitrária. Desse modo, se é preciso encontrar uma lei geral de funcionamento da língua, apesar de suas variações, trata-se de compreender que ela forma uma estrutura relacional que é determinada por uma convenção e que, portanto, se modifica ao longo do tempo, atualizando algumas das relações do sistema. Esse aspecto da arbitrariedade, que questiona sentidos últimos e unívocos, bem como a compreensão do aspecto mutável da

estrutura, que recusa uma causalidade linear como único modo de ordenação da história, que possibilita a Althusser afirmar as falhas no projeto revolucionário marxista não mais como desvios do caminho original, mas como parte do próprio funcionamento das contradições da economia. E será pela concepção de um modo de leitura específica em Marx, aquele da ciência, que Althusser irá salvaguardar a teoria.

No texto de Althusser (1979) que compõe o livro *Ler o Capital*, o autor pretende extrair uma teoria da leitura do pensamento de Marx, apontando a existência de dois modos de leitura que operariam em paralelo em *O Capital*. Haveria, por um lado, a *leitura do mito religioso, ou leitura expressiva*, que apareceria nas interpretações marxistas do pensamento de Adam Smith. Seu modo operatório é o da demonstração dos erros e falhas de Smith, compreendidos como aqueles elementos do funcionamento da economia política que o autor teria sido incapaz de enxergar. A leitura do texto de Smith, por Marx, operaria, assim, uma espécie de revelação do que já estava lá, subjacente, como algo latente que, apesar de não ter sido enxergado por Smith, restaria como um rastro a partir do qual uma nova leitura seria capaz de fazer aparecer a verdade.

configuração atual da estrutura, é o que irá influenciar uma série de autores. È a concepção de estrutura que abre o caminho para o pensamento de uma linguagem que não pode mais ser reduzida a meio de expressão de sentidos que emanariam de um sujeito consciente. A língua cria suas redes de significado para além do sujeito, e se este tem seu papel na estrutura, é como suporte da língua. A língua e o sentido extrapolam o campo da consciência individual e passam a habitar o campo social. Mas será Lévi-Strauss que operará, como afirma François Dosse (2007), uma revolução epistemológica mais profunda. Se a linguagem é um fato social definido por uma estrutura cujos elementos mutáveis são atualizados ao longo do tempo, Lévi-Strauss irá interpretar que outros fatos sociais também podem ser compreendidos como estruturas inconscientes. São esses elementos que irão influenciar o pensamento de diversos autores em torno da morte do sujeito, a partir da abertura para o pensamento de um sujeito pensado para além ou aquém de uma consciência absoluta. O sujeito irá, cada vez mais, aparecer como aquele constituído pela própria estrutura e, mais a frente, pelas relações de poder para além de qualquer estrutura.

Por isso o nome de *leitura do mito religioso*, já que se trata de uma noção de revelação da verdade tornada possível pela interpretação expressiva do texto.

Haveria, ainda, uma outra leitura operando no pensamento de Marx: *a leitura sintomal*, a qual Althusser se filia e na qual se baseia para criticar *a leitura expressiva*. Essa outra leitura, para Althusser, não se resume a revelar a verdade do texto que já estaria lá, como que a espera de olhos para enxergá-la. Trata-se de um movimento mais complexo no qual as lacunas no texto abrem um novo campo de conhecimento, ou seja, produzem uma nova realidade. Há aqui a influência do pensamento de Michel Foucault (2007) em torno da ideia da positividade, compreendida como uma forma de interpretar a história e o campo das ideias a partir da noção de que as práticas discursivas e o pensamento produzem uma realidade². Emprestando tal forma de pensamento para pensar *a leitura sintomal*, Althusser segue as análises de Marx em torno de uma questão colocada por Smith: “Qual é o valor do trabalho?”. Para o autor de *O Capital*, Smith teria encontrado a resposta para uma pergunta diferente daquela que havia se colocado: não sobre o valor do trabalho, mas, sim, sobre o valor da força de trabalho. Esse desvio teria levado Smith para fora de um campo de pensamento no qual o valor diz sobre as relações de procura e oferta, em direção a um espaço de pensamento no qual o valor é pensado a partir das relações entre subsistência e reprodução do trabalho, ou seja, a partir da força de trabalho. Assim, para Althusser, o conceito

² Roberto Machado (2006), no livro Foucault, a ciência e o saber, explica o sentido da positividade do olhar arqueológico foucaultiano: “o ato de internar não é algo negativo, no sentido de unicamente separar, isolar, excluir. É muito mais do que isso: ele é positivo, não no sentido, é evidente, de um juízo de valor, mas no de criador de realidade e de saber. Institui um outro da sociedade, um estrangeiro aos olhos da razão e da moral, ao mesmo tempo que organiza um domínio novo de experiência que tem unidade e coerência” (Machado, 2006, p. 58).

marxista de força de trabalho, é aquilo que aparece na *leitura sintomal* do texto de Smith, não como algo que já estava lá e que teria sido revelado por Marx. Antes, trata-se de compreender o conceito de *força de trabalho* como uma ausência no texto de Smith, como uma lacuna que viria, não revelar um conhecimento, mas, antes, produzir um novo conhecimento. É o trabalho da ciência marxista e de sua *leitura sintomal* que vem produzir um novo campo de saber a partir da ausência de um conceito. Entre a leitura expressiva e leitura sintomal, surge, assim, uma oposição entre um olhar capaz de revelar a verdade dada de uma realidade histórica e um gesto que, a partir de uma lacuna da interpretação, produz um novo saber. Oposição entre uma leitura que revela o já dado e outra que produz, a partir da ausência de um conceito, um novo campo de saber onde este pode surgir.

A positividade foucaultiana emprestada por Althusser na concepção da leitura sintomal visava fornecer uma autonomia à teoria, ou seja, garantir que seu funcionamento não ficasse subordinado aos eventos históricos. Com isso, aquilo que até então era interpretado como erro, no campo histórico, e que, poderia colocar tudo a perder no campo teórico, passa a ser compreendido como parte do próprio sistema capitalista. Tudo se passa, então, como se os acontecimentos como aqueles ligados ao stalinismo, ao invés de suspenderem a validade da teoria marxista, antes, confirmassem sua validade, já que a sobredeterminação dos acontecimentos lhes forneceria uma explicação capaz de os inserir na causalidade teórica do funcionamento do capital. A teoria ganha, assim, autonomia em relação à história. Mas, é preciso compreender que a própria noção de teoria ganha uma nova interpretação em Althusser (1979), cuja influência de Foucault é, mais uma vez, central. Assim como Foucault (1979) havia proposto, com sua interpretação do discurso para além

da linguagem, uma recusa da separação entre teoria e prática³, Althusser reproduzirá tal proposta na interpretação das relações entre teoria e história, afirmando que qualquer teoria, como a matemática, a ciência, a filosofia ou outra qualquer, é, em princípio, uma prática ou aquilo que denominará de prática teórica. Uma prática teórica se diferencia das

demais práticas, não-teóricas, pelo tipo de objeto (matéria-prima) que ela transforma; pelo tipo de meios de produção que ela põe em ação e relações sócio-históricas nas quais ela produz; e enfim pelo tipo de objeto que ela produz (conhecimentos). (Althusser, 1979, p. 62)

Assim, se uma prática ligada à indústria, por exemplo, se debruça sobre uma determinada matéria-prima, transformando-a em produto final, e se o faz em um sistema capitalista na qual esse produto possui um determinado valor de troca e uma determinada forma de circulação nas relações sociais, a Filosofia, enquanto prática teórica, tem como objeto os conceitos, que são transformados, por sua vez, em conhecimento.

Com isso, enquanto teoria prática, a ciência marxista possibilita a compreensão de que o pensamento gera determinadas ações que podem ser falhas, mas cujo caráter mesmo de erro possui uma função no interior do funcionamento do sistema, qual seja, a de ser uma peça do

³ Em uma conversa entre Foucault (1979) e Gilles Deleuze, publicada no livro *Microfísica do poder*, sob o nome de *Os intelectuais e o poder*, Foucault afirma como as relações entre teoria e prática teriam se modificado nas últimas décadas, a partir do momento em que os intelectuais foram obrigados a perceber que as massas não necessitam de seus esclarecimentos ou de sua conscientização. Assim Foucault afirma que “é por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática” (Foucault, 1979, p. 71). Esse pensamento embasará, ainda, a própria ideia do que seja uma prática discursiva, sobre a qual trataremos mais a frente.

desenvolvimento interno da teoria que se torna, então, capaz de refletir sobre suas próprias experiências. O que está em jogo é que a compreensão da teoria enquanto pura abstração traz o risco de que todo erro na história coloque os próprios fundamentos teóricos em dúvida. Diferente de uma teoria compreendida enquanto prática, que pode considerar toda experiência como parte de suas experiências, como parte de seu desenvolvimento interno. A partir desse jogo, Althusser configura um campo relacional entre história e teoria no qual os erros daquela passam a ser interpretados como experiência imanente ao próprio desenvolvimento da teoria, fornecendo a esta uma autonomia, ou seja, uma capacidade de determinar a si própria para além dos acontecimentos históricos. A verdade da teoria fica garantida e é explicada pela sobredeterminação dos acontecimentos históricos. A história já não vem mais comprovar a efetividade real da ciência, pois esta estabelece seus próprios critérios de validação do conhecimento e da colocação em relação do objeto real com o objeto do conhecimento. Althusser estava interessado em garantir o teor interno de verdade de uma ciência, a marxista, para a qual qualquer acontecimento externo não pode valer como ponto de divergência, mas, antes, como falha que confirma o funcionamento interno do regime de verdade no qual se fundamenta.

Rancière (1979) é influenciado, nesse momento, pela leitura estruturalista do marxismo feita por Althusser, não apenas participando do seminário em torno de *O Capital* e do livro dele resultante, mas, também, alinhando-se à interpretação do modo de leitura proposto por Althusser como sendo aquele próprio à ciência marxista. A ideia de que a ciência é um modo de leitura privilegiado para a interpretação da realidade embasa, assim, o pensamento de Rancière nesse momento, a partir de um recorte específico, qual seja, aquilo que o autor denomina de *dessubjetivação dos conceitos*, ideia central para seu pensamento. No texto de Rancière (1979) que

compõe *Ler o capital, O conceito de crítica e a crítica da econômica política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O Capital'*, o autor analisa a mudança da noção de sujeito entre o pensamento do jovem Marx, aquele da ideologia, e o Marx de *O Capital*, e afirma que, enquanto nos Manuscritos o sujeito da atividade produtiva é o motor dos processos históricos, na ciência marxista posterior, os conceitos são *dessubjetivados*, já que as relações de produção é que aparecem como motor da história. Para Rancière, “o sujeito perde a espessura substancial que fazia dele o princípio constituinte de toda objetividade, de toda substancialidade, para conservar apenas a tênue realidade de um suporte” (RANCIÈRE, 1979, p. 133). E, continua o autor, “o agente da produção é assim definido como personificação ou suporte das relações de produção. Intervém aqui não como sujeito constituinte, mas como sujeito percebido, tentando explicar a si mesmo as relações econômicas que percebe” (Rancière, 1979, p. 133). O sujeito deixa de ser aquele cujas ações constituem a história e passa a ser interpretado como aquele que, desde que munido do olhar correto, ou seja, aquele da ciência marxista, é capaz de perceber os movimentos da economia política e perceber sua posição nas relações por ela determinadas. É a partir desse recorte que Rancière irá corroborar a interpretação de Althusser em torno do modo de leitura próprio à ciência, tendo em vista que a transformação da posição do sujeito – de força motriz da história para sujeito percebido – modifica, também, o modo de leitura do mundo e dos processos históricos, passando da ideologia à ciência.

Com isso, dando continuidade à leitura de Marx empreendida por Althusser, Rancière afirma que a leitura crítica do Marx da maturidade deve ir além da explicitação da contradição tal qual exposta em seu momento ideológico. Como afirma Rancière, “não lidamos aqui com um texto exigindo uma leitura que lhe dê o sentido subjacente, mas temos diante de nós um hieróglifo que é preciso decifrar. Essa

decifração é tarefa da ciência. A estrutura que fecha a possibilidade da leitura crítica é a mesma que abre a dimensão da ciência” (Rancière, 1979, p. 112). Essa mudança estrutural que fecha a possibilidade de um modo de leitura em prol de outro – o da ciência – é aquilo que coloca em jogo a *dessubjetivação* dos conceitos, ou seja, a substituição da antropologização dos processos históricos por um ponto de vista do espaço social do trabalho ou, nos termos de Marx (2013), as relações de produção. Diferente do que acontecerá uma década mais tarde, Rancière ainda coaduna com o pensamento de Althusser em relação à leitura estruturalista do desenvolvimento das forças produtivas, ou seja, a ideia de que os processos históricos são *sobredeterminados*, o que resulta em uma autonomia da teoria em relação à história e à prática. Um processo de múltiplas determinações que só é possível com a nova compreensão dos processos históricos para além do sujeito constituinte. É, afinal, o espaço das relações de produção que deve ser compreendido como força motriz da história, levando em consideração os fatores de *sobredeterminação* que a infraestrutura e superestrutura traçam no espaço social do trabalho. A história, não sendo mais resultado da ação dos homens, deve ser compreendida e interpretada por conceitos *dessubjetivados* e *desantropologizados*.

Se nesse momento, como vimos, Rancière (1979) subscreve a leitura althusseriana de Marx e da compreensão das relações entre história e teoria, veremos como, uma década mais tarde, alguns fatores e influências irão apontar a necessidade de um rompimento com relação à Althusser. Se podemos dizer que algo dessa amizade teórica marcou Rancière e sobreviveu ao posterior rompimento com Althusser, esse algo é a compreensão da *dessubjetivação dos conceitos*, ou seja, da compreensão de que o sujeito não é a força motriz da história. Tema que reaparecerá com força, e já em outro formato, em toda a discussão estruturalista em torno da morte

do sujeito. Mas, poderíamos, ainda, afirmar que o que marcou de maneira mais profunda a amizade teórica entre Rancière e Althusser não diz respeito ao que permaneceu do pensamento althusseriano no pensamento de Rancière, mas, antes, aquilo que foi veementemente recusado por este. Trata-se da constatação, explicitada dez anos mais tarde, de que a ciência marxista mantém uma distância intransponível entre aqueles que são explorados pelo capitalismo e aqueles que dominam a maquinaria do capital. O que, em nossa hipótese, será um ponto de partida para que Rancière se volte para o pensamento de uma igualdade radical, que recusa essa distância. O autor se mostrará cada vez mais interessado pela construção de um método da igualdade, de uma forma de pensamento na qual a distância entre duas humanidades diversas seja sempre colocada em suspensão.

Essa experiência de uma igualdade radical será encontrada por Rancière em Joseph Jacotot, figura que irá começar a aparecer já quando o autor (Rancière, 2012) pesquisava os arquivos que fundamentariam sua pesquisa de doutorado, cujo resultado foi publicado em livro, em 1981, sob o nome de *A noite dos proletários*. Rancière (2003) afirma, em entrevista concedida a Patrice Vermeren, Laurence Cornu e Andrea Benvenuto, que os arquivos lhe revelaram relatos que falavam sobre as experiências de aprendizado intelectual de Jacotot que até, então, ele não associava à questão da emancipação social. O encontro com a experiências do professor incitaram Rancière (2010) a escrita do livro *O mestre ignorante*, no qual o autor narra como Jacotot, estando exilado na Holanda e tendo como único idioma o francês, foi encarregado de ensinar o francês a alunos que só sabiam o holandês. Tendo como mediação dessa relação o livro bilingue *Telêmaco*, de Fenelón, Jacotot propôs um método no qual os alunos puderam aprender a língua sem nenhuma espécie de explicação ou dependência em relação à figura do professor. Rancière interpreta tal experiência a partir da oposição entre o

que denomina de *método embrutecedor* – que pressupõe sempre a necessidade de que o mestre transmita seu conhecimento aos alunos, perpetuando uma distância entre duas inteligências – e o *método da emancipação intelectual* – no qual se trata de repensar o papel do mestre como aquele que revela ao aprendiz sua própria capacidade intelectual. Trata-se, afirma Rancière, de compreender que

a mesma inteligência faz os nomes e os signos matemáticos. A mesma inteligência faz os signos e os raciocínios. Não há dois tipos de espíritos. Há desigualdade nas *manifestações* da inteligência, segundo a energia mais ou menos grande que a vontade comunica à inteligência para descobrir e combinar relações novas, mas não há hierarquia de *capacidade intelectual*. É a tomada de consciência dessa igualdade de *natureza* que se chama emancipação. (Rancière, 2010, p. 49)

É assim que Rancière concebe uma ideia radical de igualdade que estabelece um embate com o pensamento de Althusser em sua defesa da ciência marxista. Mas, se é em Jacotot que Rancière encontra a necessidade de colocar a igualdade enquanto pressuposto performativo como base de todo o seu pensamento, será, em nossa hipótese, em Foucault e em sua arqueologia, que o autor irá encontrar os caminhos para a construção de um método fundamentado nessa igualdade. Mas, será, preciso, antes, matar o mestre, afastar-se de Althusser e do marxismo⁴.

⁴ Taís Araújo (2024), no texto Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque, mostra como a discussão sobre a recusa da divisão entre teoria e prática surge como tema importante do debate político durante os acontecimentos de maio de 1968 na França. E, ainda, como Rancière passa de um ceticismo em relação às atividades políticas desse período a uma reformulação da interpretação desse evento, que impactaria todo o seu pensamento a partir de então. Araújo mostra como Rancière teria se distanciado da interpretação de Althusser, que declarava os movimentos de maio de 68 como mera ideologia, para uma aproximação com Foucault, em especial a partir da criação da Universidade de

Crítica à Althusser, ou como matar o mestre

Em *La leçon d'Althusser*, publicado em 1975, ou seja, dez anos mais tarde de *Ler o capital*, Rancière (2011) revê não apenas o posicionamento teórico-político de Althusser, como seu próprio na interpretação de *O Capital*. Já envolvido com a criação da Universidade de Vincennes, bem como impactado pelo trabalho que Foucault vinha fazendo com o *Groupe d'Information sur les Prisons* (GIP) – trabalho que resultaria no livro *Vigiar e punir*, também publicado em 1975 – Rancière (2016) afirma, no livro *The method of equality*, ter percebido no trabalho de Foucault que qualquer discurso sobre a prisão, vindo de um prisioneiro ou de um advogado, era, sempre, uma teoria sobre a prisão. O que o levou a concluir que não deveria existir nenhuma hierarquia entre tipos diferentes de discurso, como se um devesse ser considerado como conhecimento e o outro relegado à mera opinião. Surge, então, a questão central de seu pensamento: “A principal questão para mim era questionar a divisão do mundo entre os sujeitos da ciência e os sujeitos que são objeto da ciência” (Rancière, 2016, p. 22, tradução nossa). A partir de então, o autor começa a rever sua própria posição em relação ao empenho de Althusser em garantir a autonomia da ciência. A defesa da ciência marxista e de sua autonomia começa, agora, a revelar aquilo que fundamenta o privilégio da ciência: a afirmação de que aqueles que não dominam seu modo específico de leitura estão emaranhados em um discurso ideológico, incapazes de compreender as relações econômicas e sociais que os

Vincennes, com sua proposta de livre pensamento e de quebra das hierarquias nas relações entre professores e alunos. A partir dessa experiência, segundo Araújo, a questão do pensamento de uma igualdade radical surge como ponto central a partir do qual é preciso recusar o pressuposto de que a ciência marxista seja imprescindível à interpretação da história. A crítica que surge em Rancière, nesse momento, aponta para o fato de que Althusser teria substituído a autoridade do partido político pela autoridade da ciência marxista.

circundam e, menos ainda, sua posição no mundo enquanto sujeito percebido.

A partir de então, Rancière (2011) jogará um novo olhar sobre a ciência marxista defendida por Althusser. Não se trata mais de compreender a leitura sintomal como aquela capaz de retirar o véu de ignorância do sujeito percebido, mas, antes, de compreender como, através dessa concepção, Althusser traça uma política da escrita pautada na desigualdade; uma política na qual o intelectual concebe um espaço do saber que é destinado somente aos homens de ciência. Configura-se, assim, uma divisão entre duas humanidades: de um lado, aqueles capazes de compreender a maquinaria que os engana e, de outro, aqueles incapazes de saírem por si mesmos da ilusão na qual estão emaranhados. Gesto que, para Rancière (2007b) – reiterando o gesto platônico inicial, que relega os homens perdidos em suas ilusões ao fundo da caverna – cria uma linhagem da figura do intelectual que será analisada mais a fundo em um livro de 1983, *Le philosophe e ses pauvres*, no qual Platão, Marx, Sartre e Bourdieu (e poderíamos aqui adicionar a figura de Althusser) vem compor esse quadro de figuras que perpetuam e se apoiam na divisão entre duas humanidades diversas para salvaguardar o lugar de ciência como sendo exclusiva a alguns poucos.

Rancière (2011) traça os primeiros e definitivos passos de sua crítica ao pensamento de Althusser no contexto deixado pelos rastros de maio de 68 e de eventos nos âmbitos político e intelectual francês que se desdobram – como a criação de *Vincennes*, do GIP e a suspensão do poder do partido político como voz exclusiva a falar pelos trabalhadores –, em meio, portanto, a uma série de transformações políticas, sociais, intelectuais e mesmo do campo simbólico. Discussão que retornará, mais tarde, em *Políticas da escrita*, livro no qual Rancière (2017) aprofundará sua crítica, recuperando a *concepção althusseriana de leitura sintomal* para apontar os

problemas de um modo de interpretação que privilegia a ciência em detrimento de qualquer outra forma de conhecimento. O jogo no qual Althusser brinca com as perguntas erradas de Smith, para encontrar a resposta *certa* de Marx em torno da questão do valor da força de trabalho, é interpretado por Rancière como uma *cena* do texto, ou seja, como a configuração de uma *partilha do sensível*, que se assemelha àquela do espaço pedagógico escolar. A produção do conceito de força de trabalho, em Marx, que viria preencher a lacuna deixada pela questão “qual é o valor do trabalho?”, colocada por Smith, se assemelha, diz o autor, aos exercícios escolares. Os pontilhados, que marcam lacunas no meio da frase a serem preenchidas pelos alunos, tem como função afirmar, pela ausência, o conhecimento transmitido pelo mestre. No texto de Althusser, os pontilhados são substituídos por parênteses e reiteram a presença de uma ausência: a do mestre, compreendido como aquele que domina e que conhece as respostas que preencherão as lacunas.

Mas, continua Rancière, diferente dos exercícios escolares, nos quais os pontilhados são o espaço para as palavras, em Althusser,

aquilo que a lacuna entre parênteses exige é outra coisa: não uma palavra qualquer, mas um conceito: o conceito que falta a um enunciado para que se torne científico [...] Se o próprio dos pontilhados é indicar uma ausência, o próprio dos parênteses, é incluir, marcar uma filiação. (Rancière, 2017, p. 211)

Um conceito, afinal, não é uma mera palavra, cujo teor ou sentido é compartilhado por todos; o conceito é a palavra cujo campo simbólico só é compreendido e reconstituído por aqueles que dominam uma ciência. Com isso, as lacunas e os respectivos conceitos que as preenchem expressam uma comunidade do saber: o saber científico ao qual o mestre

Althusser está filiado, compartilhando o espaço apenas com aqueles que também dominam a ciência marxista. As frases, com suas lacunas a serem preenchidas, não estão, assim, disponíveis a qualquer um, a qualquer forma de interpretação, mas, apenas, ao modo da ciência marxista. A cena do texto, traçada por Althusser, cria uma espécie de garantia para o espaço da ciência, como se esta fosse o único modo de acesso ao conhecimento. O que levava, anteriormente, Rancière a afirmar que

As apostas [de Althusser] são claras: preservar a filosofia – em particular a ‘filosofia marxista’ – como tarefa exclusiva de especialistas academicamente treinados, defendendo uma divisão do trabalho que salvaguarda seu espaço. Esse objetivo, diametralmente oposto ao de Marx, encontra seu caminho na teoria através da restauração do ‘antigo materialismo’, o materialismo dos educadores, daqueles que pensam pelas massas e que desenvolvem teses para o conhecimento científico. (Rancière, 2011, p. 11, tradução nossa)

O que está em jogo, para Rancière, é a construção da autoridade de um modo de leitura, cujas consequências teriam sido a ampliação da distância entre duas inteligências diversas.

Dois pontos fundamentais se conectam na construção de uma política da escrita desigual em Althusser: de um lado, há uma leitura economicista do mundo – na qual a maquinaria da superestrutura e da infraestrutura, em suas relações de sobredeterminação, aparecem como causa última de todo acontecimento –, de outro, permanece, ainda, o pressuposto de que a emancipação só pode se dar pela via da conscientização, ou seja, da explicação científica dos acontecimentos. A partir do momento em que um acontecimento nada tem a dizer ou expressar em si mesmo, pois ele é sempre efeito de algo maior

e determinante, apenas aqueles que conhecem essa força determinante e anterior a tudo é que seriam capazes de remeter o acontecimento singular ao todo, fornecendo uma explicação ou interpretação científica. É, portanto, a ideia de causalidade, na qual todo acontecimento é mero efeito da maquinaria do capital, que fundamenta a desigualdade entre duas humanidades diversas. É justamente a exigência de remeter os eventos singulares a uma totalidade aquilo que torna imprescindível a função do mestre: aquele que, munido do conhecimento científico, é capaz de retirar o véu da ideologia daqueles quem não possuem a ciência, compreendendo as determinações dos acontecimentos e da posição dos sujeitos incapazes de perceberem a si próprios no interior do capital. Se, por um lado, Althusser retira do partido a capacidade exclusiva de interpretação da história, por outro lado, afirma a ciência marxista como único modo de leitura e de pensamento capaz de decifrar o mundo. O que, para Rancière, teria configurado uma distância ainda maior do que aquela traçada por Marx entre aqueles que tem tempo para pensar e aqueles que estariam excluídos do pensamento e do tempo livre. Na crítica feita por Rancière, trata-se de perceber como a autonomização da teoria defendida por Althusser opera um aprofundamento da oposição entre ciência e ideologia, cujo intuito é fortalecer a autoridade de uma em detrimento da outra. Por isso, é possível afirmar que, “fundamentalmente, o althusserianismo é uma teoria da educação, e toda teoria da educação é comprometida com a preservação do poder que ela procura trazer à luz” (Rancière, 2011, p. 52, tradução nossa).

Assim, se Rancière (2011) aponta, por um lado, um ganho da interpretação de Althusser no fato de que o sujeito deixou de aparecer como figura absoluta e constituinte da história, por outro lado, a hierarquia estabelecida entre a ciência e a ideologia teria aprofundado ainda mais a divisão entre duas humanidades, tendo, ao fim, anulado os ganhos de

sua teoria. É preciso, portanto, tomar distância em relação à ideia da conscientização como resposta única para a saída das situações de opressão, bem como do pressuposto de que apenas dominando o instrumental da ciência marxista é que se torna possível interpretar o mundo e sair das ilusões da ideologia. É preciso, ainda, recusar a divisão entre ciência e ideologia, ou entre ignorância e conhecimento, que perpetuam uma *partilha do sensível* desigual. Recuperando o pensamento de Rancière sobre a emancipação intelectual em Jacotot, trata-se de propor que

compreender não é mais do que traduzir, isto é, fornecer o equivalente de um texto, mas não sua razão. Nada há atrás da página escrita, nenhum fundo duplo que necessite do trabalho de uma inteligência *outra*, a do explicador; nenhuma língua do mestre, nenhuma língua da língua cujas palavras e frases tenham o poder de dizer a razão das palavras e frases de um texto. (Rancière, 2010, p. 27)

A experiência de Jacotot mostra que a única coisa necessária para verificar a igualdade é o pressuposto da igualdade das inteligências. Nesse sentido, não existe nenhuma prerrogativa para o privilégio de uma ciência específica para interpretar o mundo, tampouco nenhuma justificativa para afirmar uma divisão entre humanidades diversas a partir do conhecimento. O jogo da política seria, ao contrário, substituir esses pressupostos por um outro, qual seja, aquele que considera que qualquer um é capaz de interpretar a realidade e sua posição nela.

Não é por acaso que Rancière (2007a, 2012) repete, em entrevistas e textos, a ideia de que nunca foi preciso explicar a exploração a um trabalhador, já que não há nenhum instrumental conceitual ou teórico, nenhuma ciência que seja capaz de dizer mais sobre aquilo que é vivido e experienciado diariamente do que a própria experiência. Isso seria pressupor

a completa incapacidade daqueles que vivem a experiência de exploração de percebê-la, analisá-la e compreender sua racionalidade. Seria, ainda, estabelecer uma dependência entre os explorados e os não-explorados, cuja disponibilidade de tempo para o pensamento e a reflexão poderia fornecer àqueles que não possuem tempo para o pensamento uma saída da ilusão. O que está em jogo nesse modo de interpretar o mundo, ao qual Althusser se alinha, é que apenas aqueles que conhecem a totalidade a qual todo acontecimento deve ser remetido seriam capazes de se situar no mundo. O que podemos extrair do pensamento de Rancière é que há um certo regime de inteligibilidade que mantém essa engrenagem de dependência em funcionamento.

A inteligibilidade total de um mundo inteiramente definido pelas leis da produção e da circulação; as grandes massas sólidas que formam ao mesmo tempo a paisagem reconhecível de nosso mundo e a razão desconhecida de nossos pensamentos: o ser que precede a consciência, as forças produtivas que entram em um embate contra as muito estreitas relações de produção; o moinho de vento que produz o feudalismo, o moinho de água que inaugura o capitalismo; a burguesia que desencadeia e retém as forças do vapor, da eletricidade e da democracia; o proletariado que se conscientiza e se organiza à luz da ciência e da experiência do combate; os pequeno burgueses que andam em círculos no buraco negro da ideologia. Um mundo de transformações e reflexões onde há em toda parte algo a produzir e em toda parte algo a decifrar. (Rancière, p. 187, 2007b)

Uma inteligibilidade que conecta o funcionamento de uma totalidade a cada acontecimento, distribuindo os papéis que cada indivíduo pode e deve operar em uma cena na qual apenas aqueles que tem o poder do tempo e do pensamento podem atuar livremente, ao mesmo tempo que explicam o próprio desenrolar da cena.

Se é preciso, portanto, abandonar o pensamento de Althusser e os dois princípios que fundamentam a desigualdade – a conscientização dos indivíduos como pressuposto da emancipação e a causalidade da história que remete os acontecimentos à estrutura geral do capital –, é preciso pensar uma mudança radical do que significa interpretar a história e a realidade e, principalmente, é preciso repensar a temporalidade da história para além de um encadeamento causal que torna cada acontecimento um efeito de uma estrutura, de uma totalidade estrutural. É nesse percurso que, em nossa hipótese, Rancière encontra, no pensamento arqueológico de Foucault, a possibilidade de um outro modo de pensar a história, ainda, de uma outra política da escrita que aponta uma saída em direção ao pensamento da igualdade, ignorado por Althusser. Mostraremos como, se Rancière encontra em Jacotot uma experiência de igualdade radical, será em Foucault que o autor encontrará os caminhos para a formalização de um método de interpretação da história pautado na igualdade. Não porque Foucault tivesse um interesse específico em pensar a igualdade, mas, sim, em recusar os pressupostos de um pensamento desigual que é encontrado por Rancière na teoria althusseriana.

A arqueologia de Foucault como caminho para um método da igualdade

Em *A arqueologia do saber*, Foucault (2007) faz uma constatação que fundamenta seu gesto teórico-político, desde sua fase arqueológica até a genealógica e aquela preocupada com a biopolítica. O autor afirma que

a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou

poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (Foucault, 2007, p. 14)

Foucault estabelece uma relação intrínseca entre a história contínua e o sujeito fundante moderno, afirmando que ambos, em seu entrelaçamento, se empenhariam por abarcar a totalidade da narrativa histórica. De um lado, o sujeito moderno é aquela consciência absoluta, cuja anterioridade a tudo garante a validação do conhecimento do mundo a partir do próprio sujeito. No gesto mesmo pelo qual confirma sua existência enquanto cogito, o sujeito confirma, também, a existência de um mundo de objetos para sua própria consciência. Tudo aquilo que existe e que pode ser conhecido é um devir cuja origem é o sujeito. De outro lado, a concepção de uma história contínua é a garantia de que cada acontecimento pode ser compreendido e analisado no interior de uma cadeia causal, cuja lógica pode ser apreendida pela consciência totalizante de um sujeito. A história contínua possibilita ao sujeito um olhar panorâmico e retrospectivo que interpreta toda transformação do campo histórico, toda revolução, como um produto de sua própria consciência. A tomada de consciência, que justifica e explica as revoluções históricas, é confirmada pela totalidade do tempo contínuo, pelo olhar histórico que encaixa cada evento em uma linha contínua, remetendo seus efeitos a uma causa anterior que, em última instância, está compreendida na consciência e na capacidade de agência de um sujeito.

Desse modo, o que Foucault constata é que a história contínua e o sujeito fundante são expressões de um mesmo sistema de pensamento, ou, se quisermos, de uma mesma episteme. Como sabemos, um sistema não funciona corretamente se retiramos uma de suas peças. Sendo assim, o sujeito garante sua função fundadora apenas em um sistema de pensamento no qual a história é compreendida como uma linha contínua, como um encadeamento causal de eventos, cuja lógica, ao ser apreendida por uma consciência, confirma tanto a totalidade da história quanto o caráter fundacional do sujeito. A relação entre sujeito fundante e história contínua, para Foucault (2007), é a expressão de uma racionalidade que recusa qualquer forma de descentralização do pensamento, já que tem como fundamento a centralidade do sujeito e, ainda, “a atividade sintética do sujeito” (Foucault, 2007, p. 16). O problema surge pois, para Foucault, esse desejo de totalidade e de continuidade opera um apagamento constante da irrupção dos acontecimentos em benefício de estruturas fixas; opera, ainda, uma sujeição de sujeitos, temas e acontecimentos que não se encontram no centro. Se olharmos bem para a história do pensamento, da literatura, da filosofia, diz o autor, o que elas nos mostrarão será justamente o oposto da continuidade: uma multiplicação de rupturas e de perturbações da continuidade.

É a partir dessa análise que Foucault (2007) justifica retrospectivamente o gesto arqueológico empreendido nos livros *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*. A arqueologia surge a partir de uma constatação e da necessidade de responder a ela: há uma relação intrínseca entre a categoria de sujeito transcendental e a história contínua e é só a partir da dissolução dessa relação que as vozes caladas pela história podem surgir. Dito de outra forma, é preciso renunciar à centralidade do pensamento e do caráter fundacional do sujeito, para que outras vozes sujeitadas possam surgir. É preciso, ainda, recusar toda interpretação

que remete um acontecimento a uma estrutura maior, na qual toda singularidade é transformada em mero efeito de uma causa original. Apesar da estrutura que, desde Marx, aparece como causa primeira de todo acontecimento histórico, ser a economia política, quando Foucault recusa a reprodução desse gesto interminável de remeter cada acontecimento a essa totalidade, não se trata de ignorar os movimentos políticos que a economia traça nos campos social e político. Trata-se, antes, de jogar um novo olhar para esses campos, no qual, apesar da economia política, se pode ver outras linhas temporais, outras formas relacionais para além daquela que remete tudo a uma causa única e originária, que seria a economia política.

Em *História da loucura*, o gesto arqueológico de Foucault (2000) fornece uma interpretação peculiar para uma constatação: em meados do século XVII, a Europa começa a ver um aumento significativo no número de internamentos de loucos e excluídos sociais. O acontecimento que Foucault denomina de grande enclausuramento poderia, por uma via economicista, ser justificado pela industrialização das sociedades europeias e o conseqüente aumento do fluxo de pessoas do campo para a cidade, gerando com isso perturbações na ordem social e expressando aquilo que o capital abnega desde o princípio: a improdutividade. Ainda a partir de uma leitura economicista, o aumento da criminalidade e da vagabundagem teriam gerado um poder repressor cuja saída encontrada seria aquela do internamento irrestrito de todo indivíduo sem ocupação sob a categoria abrangente da loucura.

Foucault irá buscar, porém, uma outra interpretação, bastante diversa dessa, que recusa interpretar o grande enclausuramento como consequência de uma força repressora atrelada a um problema econômico-social. Trata-se de compreender tal acontecimento por uma via positiva, não em

um sentido valorativo ou moral, mas, antes, como uma perspectiva a partir da qual um acontecimento não é interpretado como resultado de uma causa anterior, mas, antes, como produtor de realidade, produtor de um modo de perceber e pensar o mundo, produtor, ainda, de uma rede discursiva que configura um campo de saber. Isso significa pensar que o louco internado em massa ao longo do século XVII não preexistia a seu internamento, não era já uma ideia dada e pronta tal qual a que conhecemos hoje. Antes, o louco e a própria ideia de loucura são construções sociais e epistêmicas, ou seja, um saber positivo, constituído no próprio gesto do internamento, nas práticas sociais que o circundam e na circulação discursiva.

Foucault (2000) substitui, com isso, a leitura da continuidade de uma força centralizadora e repressora a operar no silenciamento da loucura por uma interpretação pautada mais nas descontinuidades da história. A partir do momento em que se assume que algo como a loucura não é uma essência descoberta e revelada pela psiquiatria, mas, sim, um produto resultante de uma série de práticas sociais e discursivas que atua sobre os loucos muito antes da loucura existir, o que se coloca em questão não é uma história compreendida como continuidade da atuação do poder econômico, mas, antes, uma história capaz de enxergar o momento de ruptura no qual a loucura é inventada e passa a existir. Em *História da loucura*, Foucault se empenha por perceber a constituição dessa ideia de loucura, sempre partindo do pressuposto de que ela não é uma manifestação da psiquê humana que já existiria antes de ser percebida e nomeada. Não há nenhuma ideia de natureza humana que a pudesse justificar, e nem mesmo uma ideia de homem, tal qual a concebemos hoje, havia então. Constatação que aparecerá de maneira mais forte, ainda no projeto arqueológico de Foucault (2002), em *As palavras e as coisas*, livro no qual o autor mostra como, a partir de uma transversalidade entre campos

discursivos diferentes, configuram-se as *epistemes*, compreendidas como uma regularidade discursiva que determina o saber em uma dada época. O homem, como o compreendemos hoje, surge, assim, não como objeto sobre o qual as ciências empíricas irão se debruçar, mas, antes, como instância por elas constituída. A tese central de *As palavras e as coisas* é demonstrar como, no entrelaçamento entre a filosofia transcendental kantiana, em que o homem aparece como sujeito do conhecimento, e as ciências empíricas, para as quais o homem é objeto do conhecimento, surge uma descontinuidade, uma ruptura a partir da qual é possível o surgimento das ciências humanas tais quais a psicologia, a antropologia e a sociologia. As práticas discursivas que se embaralham entre a filosofia transcendental e as ciências empíricas constroem uma episteme na qual é possível perceber o surgimento do homem.

Faz-se necessário, porém, compreender o que Foucault entende por discurso ou *prática discursiva*:

Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a "competência" de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa. (Foucault, 2007, p. 133).

Não se trata, portanto, do discurso compreendido como a expressão das ideias de um sujeito fundante, mas, antes, de um conjunto de regras contextualizadas que constroem a própria função enunciativa dos sujeitos. As práticas discursivas constroem as próprias posições que um

sujeito falante pode ocupar em determinado espaço-tempo, constrói, ainda, a própria percepção do que seja e de quem seja um sujeito falante. Elas definem, por suas regras anônimas, quem pode ou não falar, quais vozes estão no centro e quais são relegadas aos confins da bestialidade.

Foucault se volta para as práticas discursivas assim compreendidas, evitando interpretar o discurso como expressão de uma época, ou seja, como uma ideologia que estaria resumida a expressar a racionalidade da economia política. A compreensão do discurso enquanto prática exige, portanto, um outro método de leitura e interpretação bem distante daquele da ciência marxista proposta por Althusser. Não se trata de decifrar os signos com o intuito de compreender o fundo do discurso, o que não está revelado, o que se esconde sob um véu de ilusão. Nas palavras do autor,

A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um "outro discurso" mais oculto. Recusa-se a ser "alébrica". (Foucault, 2007, p. 157)

Esse modo de funcionamento do pensamento de Foucault configura o método arqueológico, cuja ideia central é compreender como uma determinada forma de percepção ou de saber se configura em uma determinada época, quais as determinações ou os *a priori históricos* que tornam possível uma determinada *episteme*. O princípio que sustenta a arqueologia é o questionamento de qualquer ideia de origem ou de natureza primordial, é a recusa de que existam

instâncias anteriores ao saber sobre o qual este se debruçaria. Toda ideia de natureza, seja a da loucura, a do saber ou a da própria noção de homem, é, antes, construída e configurada pelas práticas discursivas.

Podemos, assim, dizer, a partir da interpretação que Roberto Machado (2006) faz de Foucault em *Foucault, a ciência e o saber*, que a arqueologia do saber está preocupada em responder “como”, ou seja, de que modo os saberes aparecem e se transformam. Como surge uma ideia de loucura a partir das práticas discursivas, como surgem a medicina e a psicanálise, como, ainda, surge uma episteme que entrelaça campos de saber tão diversos como aqueles da economia, da biologia e da filologia em torno da noção de homem. É a essas perguntas que os livros da fase arqueológica foucaultiana tentam responder, a partir da percepção das descontinuidades que instauram um saber positivo, ou seja, um saber produtor de realidade. O olhar arqueológico, assim, não apenas recusa a interpretação dos acontecimentos a partir da história contínua, como, também, recusa a centralidade do sujeito transcendental. Afinal, as transformações no campo político e social não são resultado da ação dos sujeitos, movida pela tomada de consciência de uma situação de opressão da qual se libertam. Os sujeitos são, antes, constituídos por essa rede discursiva que entrelaça saber e poder. As revoluções, que se transformam mais na ideia de micro revoluções, não são resultado de uma tomada de consciência; não validam, portanto, nem o desejo totalizante da história contínua, nem a centralidade do sujeito transcendental.

Vemos como, portanto, o pensamento de Foucault ressoa na crítica de Rancière (1979, 2011) direcionada à ciência marxista interpretada por Althusser, cujo privilégio da teoria em detrimento da história expressa um desejo de racionalização totalizante da história, bem como reduz qualquer possibilidade de revolução à tomada de consciência

pela via da ciência. Apesar de Althusser e Foucault repensarem a política em um mesmo momento histórico e influenciados pelo estruturalismo – o que reverbera no gesto reproduzido por ambos de retirar o sujeito transcendental da centralidade do pensamento e da ação –, a crítica de Rancière mostra como o trabalho de Althusser teria traçado um percurso bem distante daquele pensamento de Foucault, que afirma a ideia da conscientização como continuidade de uma história totalizante que silencia as vozes dos corpos que se encontram com o poder. O que Rancière, em nossa hipótese, teria visto em Foucault como uma resposta à desigualdade do pensamento de Althusser, seria a possibilidade de desvincular a resistência política da tomada de consciência; em especial se essa consciência possuir apenas uma via: aquela da ciência marxista, de uma teoria que pressupõe uma técnica ou modo de pensar especializado como imprescindível para a saída das situações de opressão.

O gesto foucaultiano de olhar para a história não apenas recusando qualquer ideia de origem, mas, também, qualquer relação causal entre um acontecimento e uma estrutura totalizante como a da economia política irá, assim, aparecer, a seu modo, em Rancière (2012), em especial no livro *A noite dos proletários*. Partindo dos arquivos dos operários ligados às revoluções de 1830 e 1845 na França, o autor demonstra um interesse em perceber a vida desses homens para além do determinismo econômico ou mesmo ideológico. Esse gesto, que busca, por um lado, recusar remeter os acontecimentos do século XIX à estrutura totalizante do capital e, por outro, evita relacionar as revoluções à tomada de consciência, leva Rancière a questionar a própria unidade da noção de proletário. O autor abre o livro afirmando que dará atenção “aos discursos e às quimeras de algumas dezenas de indivíduos ‘não representativos’” (RANCIÈRE, 2012, p. 10), deixando de lado a “majestade das massas”, essas que identificamos a uma

suposta unidade contida no termo proletário. Seu intuito, continua o autor, é “raspar as imagens, não para que o verdadeiro se revele mas para as mover, de modo a que outras figuras aí se componham e decomponham” (Rancière, 2012, p. 21), fazendo, com isso, surgir a “questão da identidade, questão de imagem, relação entre o Mesmo e o Outro onde se joga e se dissimula a questão da manutenção ou da transgressão da barreira que separa os que pensam dos que trabalham com as mãos” (Rancière, 2012, p. 21).

Assim, mais do que partir da constatação dada de que existiria uma massa de indivíduos denominada de proletários sobre a qual a economia política teria se debruçado operando opressões, o trabalho de Rancière será desconstruir essa identidade, mostrando como ela se constitui no processo mesmo do desenvolvimento da economia política e das revoluções. Mimetizando o gesto foucaultiano, que mostra que o louco e o homem são constituídos nas práticas discursivas, Rancière irá mostrar como o proletário não pode ser compreendido como uma massa uniforme de indivíduos que, acossados por uma estrutura opressora e totalizante do poder, toma consciência e que, na centralidade de seu pensamento, age contra essa estrutura. Antes, trata-se de olhar para a singularidade das experiências que, ao invés de formarem qualquer ideia de unidade, decompõem a ideia de coerência entre um modo de ser, um modo de fazer e um modo de aparecer. É isso que está em jogo para Rancière: um regime de inteligibilidade que exige uma identidade entre o ser do operário, sua atividade e sua aparência sensível. O que o autor irá mostrar ao longo da reunião de fragmentos de manifestos, textos e poesias, é que as noites dos proletários dizem respeito justamente ao gesto de possuir tempo para fazer aquilo que não lhes era destinado segundo sua identidade: pensar, sonhar, fazer arte e política. Se a ideia de identidade exige dos operários que eles ocupem apenas os lugares que lhes são próprios – a fábrica e o descanso –, seus gestos constroem uma

outra experiência, na qual nenhum espaço é próprio a ninguém, na qual nenhuma função é coerente com uma determinada aparência, na qual daquilo que se é, não se deve exigir uma representação ou expressão sem desvios

Considerações finais

O que está em jogo no gesto arqueológico que Rancière opera sobre os arquivos operários é a percepção de que a noção de proletário se constitui já como uma divisão no sensível, como uma *partilha* desigual que subjetiva determinados indivíduos como aqueles que não possuem tempo e que, portanto, não possuem o pensamento; assim como em Foucault, a loucura se configura como modo de subjetivação daqueles que, por serem colocados para fora da razão, são silenciados no encontro com o poder. Ambos estão interessados em mostrar a contingencialidade da história, ou seja, seu caráter de invenção, com o intuito de mostrar como qualquer ordem hierárquica, qualquer relação de dominação é tão arbitrária quanto a relação entre os significantes e os significados no pensamento de Saussure (2012) – cuja influência nesses autores surge exatamente pelo espaço aberto por essa constatação. Como afirma Rancière, comentando o pensamento de Foucault,

a arqueologia das relações de poder e dos funcionamentos do pensar não funda mais a revolta do que a submissão. Simplesmente redistribui os territórios e os mapas. Ao subtrair o pensamento de sua posição central, ela reconhece o de cada um e o de todos, especialmente o dos ‘homens infames’ de quem Foucault empreendeu escrever a vida. (Rancière, 2004)

A arqueologia, portanto, não se pretende uma ciência reveladora da verdade por trás de uma estrutura maior,

tampouco pretende fundamentar a revolta a partir da conscientização. O que ela faz é perceber a contingencialidade de todo acontecimento, a arbitrariedade de toda prática discursiva, de toda relação entre poder e saber. A partir dessa constatação, a arqueologia abre a possibilidade para uma redistribuição da *partilha do sensível* cujas consequências são a abertura de um espaço para que as vozes silenciadas possam surgir em sua igualdade.

É nesse sentido que podemos dizer que Rancière constrói seu método a partir da influência da arqueologia de Foucault. O que não significa afirmar que o autor reproduz, simplesmente, o método arqueológico. Afinal, mesmo em Foucault se trata mais de compreender a arqueologia como um gesto, já que ela se modifica e transforma seus meios a partir do campo sobre o qual se debruça. Não interessa aplicar uma estrutura pronta de leitura e interpretação da história sobre um determinado objeto, mas, antes, a partir da análise de práticas discursivas que recortam uma determinada época, perceber o modo próprio de construção de uma episteme. Para que esse gesto funcione, ou seja, para que ele não encontre seus objetos como já dados, mas antes os perceba em sua constituição, é preciso recusar uma grade de leitura tal qual aquela da ciência marxista interpretada por Althusser. É preciso recusar um modo de leitura que proponha uma fórmula pronta cuja função é revelar o conceito ausente de um texto, aprofundando algo que só seria acessível a partir dessa fórmula. Desse modo, se construímos aqui um percurso da construção do método em Rancière, que mostra o afastamento em relação a Althusser e a saída para o problema da desigualdade em Foucault, não é para afirmar a simples reprodução de um método ou a simples mimetização de um gesto. A arqueologia que surge em Rancière é já outra, pois se faz no gesto mesmo de colocar a questão sobre “como” surge um determinado sistema de pensamento – esse “como” que

Machado () define como sendo a preocupação própria à arqueologia.

O “como” de Rancière não se volta, porém, para o surgimento das *epistemes*, já que o autor não está interessado nessa relação entre o surgimento das ciências humanas e a categoria de homem. Antes, seu interesse se volta para a seguinte questão: “como”, em um determinado espaço-tempo histórico, configurou-se uma determinada relação entre o pensamento e a política cujos efeitos são a manutenção de uma divisão entre duas humanidades diversas, ou seja, de uma relação de dominação? Em outras palavras, como o pensamento se transformou em um trabalho de desmistificação da realidade acessível somente a alguns indivíduos? Nas palavras do autor,

O que tentei fazer foi um pouco a arqueologia ou a genealogia desses sistemas explanatórios em si, por trás de todas as teorias sobre a tomada de consciência, a consciência de classe, a ideologia e sua desmistificação. Ensaiei descobrir o que era a *mise en scène*, o tipo de distribuição do sensível que estava por trás da construção de todas essas teorias de mistificação e desmistificação. Ou, ainda, tentei ver qual mutação nos regimes de interpretação da experiência se operou em todos esses discursos sobre a revolução na arte, a passagem da representação para a não-representação ou para o irrepresentável. (Rancière, 2016, p. 86, tradução nossa)

Assim, o “como” de Rancière está interessado na questão da construção de uma ideia de conhecimento e de pensamento que está diretamente conectada à *partilha do sensível*, ou seja, ao recorte dos tempos e espaços que diz sobre aqueles que podem ou não falar, sobre aqueles que são visíveis ou invisíveis. Por isso, seu gesto arqueológico se constrói no encontro com os fragmentos de textos, poesias e manifestos políticos dos operários, com o intuito de extrair daí

o fato de que a identidade proletária é uma construção arbitrária, cujo intuito é a manutenção de uma hierarquia entre aqueles que pensam e aqueles que estão destinados ao trabalho físico nas fábricas.

Concluimos, assim, o percurso de Rancière na construção de seu método, mostrando como a arqueologia de Foucault aparece como uma saída para a recusa da marca mais profunda deixada por Althusser: aquela que diz respeito à desigualdade compreendida como consequência do privilégio dado a uma única forma de pensamento como interpretação verdadeira do mundo. Dizer que apenas a ciência marxista é capaz de produzir um saber a partir de uma ausência é, afinal, afirmar que apenas aqueles que tem como ocupação o pensar são capazes de se emancipar. Assim, se é Jacotot quem mostra à Rancière uma experiência da igualdade que não havia sido antes associada à emancipação, é Foucault quem mostra o caminho para a construção de um método ou gesto capaz de permitir que as vozes silenciadas pela história possam falar. Mas, é preciso dizer que, se esse gesto arqueológico de Rancière sobre a noite dos proletários é, ainda, bastante foucaultiano, será preciso, ainda, um segundo movimento para compreender as mudanças no método arqueológico de Rancière após esse momento inicial de seu pensamento em torno dos arquivos proletários. Isso é tema, porém, para outro lugar.

Referências

ALTHUSSER, Louis. *Ler o capital*. Volume I. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ARAÚJO, Taís. *Os efeitos de Maio de 68 na trajetória de Jacques Rancière: a dicotomia althusseriana entre ciência e ideologia colocada em xeque*. Campinas, Pro-Posições, v. 35, 2024, p. 1-22.

DERRIDA, Jacques. *A escritura e a diferença*. Trad. Maria beatriz Marques Nizza da Silva, Pedro Leite Lopes e Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. Vol. 1. Trad. Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Os intelectuais e o poder*. In: *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MARX, Karl. *O capital, crítica da economia política*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

RANCIÈRE, Jacques. *Atualidade de O mestre ignorante*. In: VERMERAN, Patrice; CORNU, Laurence; BENVENUTO, Andrea. *Campinas, Educação e Sociedade*, v. 24, nº 82, (abril) 2003, p. 185-202.

RANCIÈRE, Jacques. *A herança difícil de Foucault*. São Paulo, Folha de São Paulo, Caderno +Mais, (27 jun.) 2004.

RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Luís Leitão. Lisboa: Antígona, 2012a.

RANCIÈRE, Jacques. *Althusser's lesson*. Trad. Emiliano Battista. Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. *Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation*. [Entrevista concedida a Philosophie magazine]. Philosophie Magazine, 2007a. Disponível em : <https://www.philomag.com/articles/jacques-ranciere-il-ny-jamais-eu-besoin-dexpliquer-un-travailleur-ce-quest-lexploitation>. Último acesso em: 3 de março de 2024.

RANCIÈRE, Jacques. *Le philosophe et ses pauvres*. Paris : Éditions Flammarion, 2007b.

RANCIÈRE, Jacques. *O conceito de crítica e a crítica da econômica política dos 'Manuscritos de 1844' a 'O Capital'*. In: ALTHUSSER, Louis. *Ler o capital*. Volume I. Trad. Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

RANCIÈRE, Jacques. *O mestre ignorante*. Trad. Lílian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. *Políticas da Escrita*. Trad. Raquel Ramalhete, Laís Eleonora Vilanova, Lígia Vassalo e Eloisa Araújo Ribeiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

RANCIÈRE, Jacques. *The method of equality, interviews with Laurent Jeanpierre and Dork Zabunyan*. Trad. Julie Rose. Malden, MA: Polity Press, 2016.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Org. Charles Bally, Albert Sechehaye, Albert Riedlinger. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 34ª ed. São Paulo: Cultrix, 2012.

(Submissão: 05/04/24. Aceite: 08/04/24)

As novas leituras da relação Marx-Hegel: a dialética sistemática e as homologias entre a lógica e o capital
New readings of the Marx-Hegel relation: the systematic dialectic and the homologies between the Logic and The capital



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID33901

Diogo Mariano Carvalho de Oliveira

(UENP)

diogocarvalho.adv@hotmail.com

Resumo: O objeto do presente artigo compreende o debate sobre a relação entre as dialéticas hegeliana e marxiana, em especial a partir da perspectiva teórica apresentada pela “nova dialética”, também conhecida como “dialética sistemática”. A partir da chave de leitura proposta pela dialética sistemática e de comparações entre a Ciência da Lógica de Hegel e O Capital de Marx, o artigo tem por objetivo demonstrar que as dialéticas de Hegel e Marx possuem uma série de homologias e semelhanças e se desenvolvem sobre uma mesma estruturação lógica ordenada a partir da relação “universal-particular-singular”, o que, se por um lado, não deve conduzir a uma identificação absoluta de ambos os sistemas dialéticos, por outro, por óbvio, também não autoriza o total descolamento de uma de outra. Trata-se, na verdade, de evidenciar a necessidade de se ler Hegel a partir de Marx e Marx a partir de Hegel a fim de extrair das obras de ambos toda a potencialidade de seus sistemas dialéticos e superar falsos debates que propõem uma cisão entre esses autores a partir de rótulos reducionistas como “idealista” e “materialista”. O

objetivo dessa reconstrução cruzada da obra de ambos os autores é demonstrar que a clássica contraposição entre um Hegel “idealista” e um Marx “materialista” é ou falsa, ou mistificadora, e que ambos devem ser lidos como momentos sucessivos de um mesmo “bloco sistemático-dialético”, pois é essa “leitura em bloco” que permite descortinar de forma acabada a crítica materialista de Marx à totalidade capitalista e todas as suas implicações para uma perspectiva política emancipatória.

Palavras-chave: Hegel; Marx; dialética; dialética sistemática; idealismo; materialismo.

Abstract: The object of the present article encompasses the debate concerning the relation between Hegelian and Marxian dialectics, especially from the theoretical perspective presented by the "new dialectic," also known as "systematic dialectic." By employing the interpretative framework proposed by systematic dialectics and through comparisons between Hegel's Science of Logic and Marx's Capital, the article aims to demonstrate that the dialectics of Hegel and Marx exhibit a series of homologies and similarities and unfold upon the same logical structuring ordered by the relationship of "universal-particular-singular." While on the one hand this does not necessarily lead to an absolute identification of both dialectical systems, on the other hand, it does not authorize a complete detachment of one from the other. In fact, it aims to highlight the necessity of reading Hegel through Marx and Marx through Hegel in order to extract from both authors' works the full potentiality of their dialectical systems and to overcome false debates that propose a division between these authors based on reductionist labels such as "idealist" and "materialist." The objective of this cross-reconstruction of both authors' works is to demonstrate that the classic opposition between an "idealistic" Hegel and a "materialist" Marx is either false or mystifying, and that both should be read as successive moments of the same "systematic-dialectical block," for it is this "block reading" that allows for a thorough understanding of Marx's materialist critique of the capitalist totality and all its implications for an emancipatory political perspective.

Keywords: Hegel; Marx; dialectics; systematic dialectics; idealism; materialism.

A dialética entre Hegel e Marx

A complicada relação entre Hegel e Marx definitivamente não é nova, assim como a discussão centenária em seu entorno: desde Marx uma série de tentativas foram feitas com o intuito de ou apontar a intrincada relação entre ambos ou evidenciar um distanciamento irreconciliável entre suas filosofias. Não deixa de ser notável, contudo, que mesmo depois de quase dois séculos o debate sobre as semelhanças e diferenças entre as filosofias de Hegel e Marx ainda se mantenha tão vívido; tão notável quanto sintomático – pois a leitura dialética (“idealista” ou “material”) da totalidade, comum a ambos os filósofos, suscita paradoxalmente uma sensação de diferença, mas também de indiscernibilidade entre eles, o que frequentemente tem sido o móbil de más-interpretações ou leituras indispostas.

Apesar disso, a trama irresolúvel entre as filosofias de Hegel e Marx vem sendo reconsiderada sob diferentes pontos de vista nas décadas recentes, de modo que podemos encontrar diversas releituras dessa relação, v.g., sob a interlocução com a psicanálise, principalmente a de orientação lacaniana – vide a obra de Slavoj Žižek –, ou através de interpretações que esmiúçam e reconstituem a relação imediata entre Hegel e Marx, como propõe a “nova dialética” ou “dialética sistemática¹”, articulada por autores como

¹ Entre os autores que endossam a “dialética sistemática” há um consenso de que Marx é um “sistemático dialético”, isto é, ele propõe a articulação de categorias a fim de conceituar um todo concreto existente. Mas entre esses mesmos autores há uma série de divergências quanto à relação entre Marx e Hegel. Roberto Fineschi, Geert Reuten e Tony Smith, por exemplo, a

Christopher J. Arthur, Tony Smith, Fred Moseley, Geert Reuten, entre outros, ou, ainda, como Moishe Postone, que também busca demonstrar uma aproximação essencial entre Hegel e Marx (embora não se possa dizer que ele seja efetivamente um autor da “nova dialética”), a partir do cotejamento de alguns de seus conceitos essenciais, principalmente na homologia entre Capital e Conceito e Capital e Espírito. Podemos ainda mencionar Uchida Hirochi, cuja empreitada é também demonstrar a afinidade entre as dialéticas de Marx e de Hegel, embora fazendo-o através do confronto da *Ciência da Lógica* com os Grundrisse.

Vale ressaltar que a leitura da “dialética sistemática” é apenas uma interpretação – o que também não implica necessariamente que ela seja excludente das outras interpretações – dentre as várias possíveis no marxismo contemporâneo. Ao longo de mais de um século desde a morte dos fundadores do “materialismo histórico”², foram várias as

despeito dos outros autores, concordam que as críticas de Marx ao idealismo hegeliano são equivocadas, fruto de uma má compreensão do método sistemático dialético. Segundo Smith, v.g., Marx foi incapaz de perceber que suas críticas ao idealismo de Hegel tocavam apenas a linguagem exagerada do texto hegeliano e demonstravam uma concepção forçada da dialética como um tipo de pictorial thinking. Mas não havia de fato uma discordância substancial, dado que ambos os autores concebiam o movimento da dialética como o progredir de uma categoria cujo princípio está assentado sobre a unificação do universal, singular e particular, que são negados, reconciliados e reunidos na identidade da diferença. A negação é o prius de ambas as dialéticas, seu princípio motor e seu resultado, o pôr e o suprassumir de toda contradição, a pedra angular da dialética sistemática. (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). *Marx’s Capital and Hegel’s Logic*. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 167-168).

² Para uma concisa, porém esclarecedora definição de “materialismo histórico”, destacamos um excerto de Lukács: “Apenas o materialismo histórico, no qual o conhecimento social do proletariado como conhecimento para-si vem à expressão, é capaz de criar clareza aqui. Apenas o materialismo histórico se importa em desvendar a verdadeira origem e, portanto, a essência concreta das categorias de nosso ser e de nossa consciência. Formas de pensamento, aceitas

tradições do marxismo que aderiram à teoria marxiana, endossando-a como seu legado fundamental. Dentre elas podemos destacar desde o marxismo ortodoxo e o marxismo ocidental até tradições teóricas contemporâneas como a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt – incluídos por Perry Anderson na tradição do marxismo ocidental, junto a autores como Karl Korsch, Georgy Lukács, Antonio Gramsci, Jean Paul Sartre, Louis Althusser etc. –, as leituras psicanalíticas neomarxistas, as interpretações “esotéricas” da *Wertkritik* ou Nova Crítica do Valor, a guinada pós-marxista de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau etc³. Entretanto, queremos nos

em sua imediatividade como naturais, eternas, são elucidadas como produtos do processo de desenvolvimento histórico-social. O quão profundamente o historicamente transformante, e, portanto, historicamente efêmero processo do intercâmbio capitalista de matéria com a natureza determina nosso conhecimento atual da natureza, e onde as categorias que determinam a troca metabólica de qualquer sociedade com a natureza começam, são questões de pesquisa individual. Isso provavelmente mostrará que algumas categorias que aparecem hoje como “eternas”, como categorias retiradas diretamente da natureza, v.g., o trabalho na física, são na verdade históricas, determinadas pelo intercâmbio específico de matéria entre sociedade capitalista e natureza.” (LUKÁCS, Georg. *A defence of history and class consciousness: Tailism and the Dialectic*. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Verso Books, 2002, p. 131, tradução nossa).

³ Sobre o marxismo ortodoxo, cf.: LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003; KORCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2008; BALDÓ, Venancio A. *El materialismo dialéctico: sistema e historia. La actualidad del marxismo revolucionario*. Valencia, Espanha: Torre del Virrey, 2015. Sobre o marxismo ocidental, cf. AMADEO, Javier. *Notas sobre o marxismo: a tradição ocidental*. São Paulo: Expressão Popular, 2012; ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Carlos Cruz. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1989; MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. 1. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006; LOUREIRO, Isabel M.; MUSSE, Ricardo (org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: 1998. Sobre a escola de Frankfurt, cf.: ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (org.). *The essencial Frankfurt School reader*. Nova York, EUA: Continuum, 1982; FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1994; OLIVEIRA, Robespierre. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. Sobre as leituras psicanalíticas neomarxistas, cf. ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*.

concentrar no presente momento na importância da chave de leitura proposta pela “nova dialética” ou “dialética sistemática”, que põe luz sobre a intrincada relação Hegel-Marx.

A nova dialética, ou mais precisamente, a dialética sistemática, é, além de uma “tradição interpretativa”, um método que pode ser aplicado tanto a objetos naturais quanto a objetos sociais, e tem por objetivo demonstrar cientificamente um conhecimento confiável do que pode ser conhecido. Mas o traço distintivo da dialética sistemática reside no fato de que a confiabilidade do conhecimento depende de uma interconexão de todo conhecimento relevante de determinada totalidade-objeto. A dialética sistemática é cética sobre qualquer conhecimento parcial, até mesmo através da construção de modelos; o que não implica necessariamente na dispensa do conhecimento *a priori* exprimido por modelos. O importante é que haja uma perspectiva ampla e totalizante do objeto, o que permite não somente a apreensão completa do objeto, como

Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008; ZIZEK, Slavoj. Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013; TOMSIC, Samo. The capitalist uncounscious: Marx and Lacan. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Verso Books, 2015; TUPINAMBÁ, Gabriel; YAO, Yuan. Hegel, Lacan, Zizek. Atropos Press, 2013. Sobre a nova crítica do valor, cf. NASCIMENTO, Joelton (org.). Introdução à Nova Crítica do Valor. São Paulo: Perse, 2014; NOVO, Ângelo. As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor. in: Crítica marxista, n. 24 (2007), p. 173-176; NASCIMENTO, Joelton. Crítica do valor e crítica do direito. São Paulo: Perse, 2014; JAPPE, Anselm. As aventuras da mercadoria. Tradução de José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013; KURZ, Robert. O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004; KRISIS. Manifesto contra o trabalho. Tradução de José Paulo Vaz. Lisboa, Portugal: Antígona, 1999. Sobre o pós-marxismo: LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical. Tradução de Joanildo A. Burity et al. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015. Sobre divisões ou segmentações das leituras de tipo marxista, cf.: THERBORN, Göran. Do marxismo ao pós-marxismo. Tradução de Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012 e ALTAMIRA, César. Os marxismos do novo século. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

também dos limites do objeto e da própria investigação (Reuten, 2014, p. 244).

Para compreendermos a estrutura da dialética sistemática, imaginemos uma pirâmide, dividida horizontalmente em vários segmentos. No topo ou pico desta pirâmide, nós temos o ponto de partida, simbolizado pela letra “ α ”, uma concepção englobante de uma totalidade-objeto (v.g., capitalismo) que captura abstratamente a essência dessa totalidade-objeto (v.g., a mercadoria para o Capital de Marx). O ponto de partida é capaz de pôr o que todos os objetos e processos dessa totalidade sob investigação têm em comum – nesse caso, o valor –, representando sua forma mais abstrata e simplificada. Através desse ponto mais abstrato comum a todos os processos e entidades dessa totalidade, nós sabemos que todos eles estão interconectados; essa interconexão é expressa a cada movimento “ β ” da dialética conceitual que aparece em cada segmento, cujo devir denota um momento sintético. À medida que descemos ao longo dos segmentos inferiores dessa pirâmide (β^1 , β^2 , β^3 ...), nós somos capazes de apreender fragmentos cada vez mais amplos e concretos da totalidade-objeto, e cada um desses segmentos, enquanto momentos da totalidade que exprimem suas determinações concretas, demonstra como o sistema vai se mantendo consistente a partir da posição inicial de “ α ”, exprimindo, assim, as condições de existência do mundo concreto. Esse processo nos põe cada vez mais próximos da realidade empírica, simbolizada na base da pirâmide, expandido nossa compreensão sobre ela. Ao final, todos os segmentos expostos na pirâmide se revelam capazes de expressar, em conjunto – como “suprassumidos”⁴ –, a compreensão integral do

⁴ O termo “suprassunção” surge na literatura brasileira na primeira tradução da Fenomenologia do Espírito para o português brasileiro como forma de tradução para a palavra alemã “Aufhebung” – ou, como suprassumir, para “aufheben”, e como suprassumido, para “aufgehoben” – a partir de comparações com a tradução da Fenomenologia do Espírito para o francês. De acordo com

Paulo Meneses, tradutor e organizador de parte das obras de G. W. F. Hegel trazidas para o Brasil: “devido à ausência total nas línguas latinas de termos equivalentes, que significassem ao mesmo tempo suprimir e conservar, adotaram-se os que Labarrière introduziu (*sursumer*, *sursomption*) e que escrevemos como *suprassumir*, *suprassunção*.” (MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006, p. 10). Ressaltamos a explicação de Meneses: “Tivemos de fazer algumas opções na tradução dos termos hegelianos, procurando encontrar para cada termo técnico um vocábulo correspondente, que não fosse utilizado para outras significações que talvez sejam sinônimas no glossário comum, mas que na Fenomenologia têm um significado peculiar. Assim *aufheben* não tem equivalente no superar espanhol, pois Hegel usa outros termos para ultrapassagem, e muito menos no suprimir de *Hypollite*, já que está expressamente dito na ‘Percepção’ que *aufheben* ‘conserva o que suprime’. Seria distorcer a significação verter por um termo que só retém um dos lados do movimento (aliás, etimologicamente, suprimir é antes o oposto de *aufheben*; um calca para baixo enquanto o outro levanta...). Qualquer sinônimo vulgar seria menos deformante: tirar, levar, não implicam a eliminação, mas antes a conservação do que é retirado. Adotamos assim *suprassumir*, *suprassunção* – calcados no francês *sursumer*, *sursomption*, propostos por Yvon Gauthier em 1967 e adotados por Labarrière.” (MENESES, Paulo. Para ler a Fenomenologia do Espírito: roteiro. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 14). Em outros termos, no uso hegeliano da palavra, “*Aufhebung*” – forma substantivada do verbo *aufheben* – pode ser cindida em duas partes: um prefixo “*auf-*” acoplado à palavra “*Hebung*”. O termo “*auf-*” deve ser entendido como prefixo de posição, implicando no significado de “estar sobre algo”, no sentido de estar além ou numa posição superior; já o termo “*Hebung*” está acompanhado de uma multiplicidade de significados que muitas vezes se contradizem, já que o termo pode significar tanto “elevação, aumento, aperfeiçoamento”, como também “conservação” ou “anulação”. Literalmente, “*aufhebung*” poderia ser traduzido pelo significado de que “conserva algo numa forma superior” e “suprime algo numa forma superior”, dada a contraditoriedade simultânea de seus significados. Portanto, entende-se acertada a opção pelo termo *suprassunção*, - o qual adotamos neste texto – na medida em que o termo revela-se capaz de transmitir a ideia de algo que se põe além, acima ou numa forma superior – “*supra*” – ao mesmo tempo em que o conserva, preenchendo o conceito com uma dinamicidade própria do movimento negativo da dialética. Com efeito, também destacamos a explicação de Inwood: “O verbo *heben* está relacionado com ‘erguer, içar, suspender’ e significou originalmente ‘agarrar, apossar-se de’, mas agora significa “elevar, alçar; retirar (especialmente um adversário de sua posição de mando, portanto) suplantá-lo; remover (por exemplo, uma dificuldade, uma contradição)”. Participa em muitos compostos, dos quais o mais significativo para Hegel é *aufheben* (‘*suprassumir*’). *Aufheben* tem três principais sentidos: 1. ‘levantar, sustentar, erguer’. 2. ‘anular, abolir, destruir, revogar, cancelar, suspender’. 3. ‘conservar, poupar, preservar’. O reflexivo *sich aufheben* tem agora força recíproca, quando números ou itens numa conta ‘se cancelam’ ou ‘se

funcionamento essencial da realidade empírica “ γ ” do objeto investigado (Reuten, 2014, p. 244-245)⁵.

É evidente que, a princípio, não é possível demonstrar de imediato que o ponto de partida pressuposto – nesse caso, “ α ” – é o conceito que unifica a totalidade-objeto. O objetivo da dialética sistemática é justamente demonstrar, através de sua progressiva exposição, o desenvolvimento das concretizações e diferenciações dos momentos particulares necessários que realizam “ α ”, ou seja, exprimir as supressões consecutivas,

saldam mutuamente’, mas no tempo de Hegel era usado mais comumente, por exemplo, para alguém ‘erguer-se’ de seu assento, e é empregado por Hegel para algo que se suprassume. O substantivo *Aufhebung* significa igualmente (1) ‘elevação’; (2) ‘abolição, anulação’; (3) ‘preservação.’” (INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 303).

⁵ REUTEN, Geert. An outline of the systematic-dialectical method: scientific and political significance in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.) *Marx’s Capital and Hegel’s Logic*. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 244, 245. Consideramos importante ressaltar o significado de momento, considerando sua importância enquanto elemento característico da temporalidade lógica inerente à dialética sistemática: “O termo momento se refere aos constituintes (cada superfície β [...]) de cada progressão da apresentação DS [dialético-sistemática]. Cada novo momento marca a progressão conceitual. Geralmente, um momento é uma composição de conceitos que pertencem uns aos outros; esses conceitos são então postos como imediatamente conectados, ou conectados por um conceito mediador. Num texto, o ordenamento sistemático é inevitavelmente sequencial. Entretanto, ontologicamente nós sempre temos a simultaneidade de todos os momentos”. (Ibidem, p. 249, tradução nossa). Em tempo, vale lembrar que, se tratando de um desenvolvimento dialético, os conceitos não são definitivos nem constantes, mas se transformam a cada momento; ou seja, os conceitos valem para aquele momento. Como afirma Hegel: “No conceito que se sabe como conceito os momentos se apresentam, pois, anteriormente ao todo implementado, cujo vir-a-ser é o movimento desses momentos. Na consciência, ao contrário, é anterior a esses momentos o todo, mas o todo não conceituado. O tempo é o conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo.” (HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014, p. 525).

ou a síntese de múltiplas de determinações, dos “ β ”. Esta é a finalidade essencial da dialética: reunir na unidade aquilo que foi diferenciado na negatividade, revelando assim a concretude da verdade da unidade.

Em síntese, a dialética sistemática é um método que apresenta a articulação interna dos elementos que constituem uma determinada totalidade, apontando como essa articulação se desenvolve, partindo de um elemento fundamental e fazendo nascer a partir dele uma infinidade de outros elementos e relações, cuja síntese unificante nos põe diante de um sistema totalizante. Como descreve sucintamente Arthur:

A dialética sistemática é um método de exibição da articulação interna de um dado todo. A ciência, considerando tal totalidade, deve esclarecer um conjunto de categorias, capturando as formas e relações constitutivas da totalidade, numa apresentação ordenada. Há uma significativa homologia entre o movimento da troca, gerando um sistema de puras formas de valor, abstraído da especificidade natural das mercadorias, e o movimento do pensamento, que gera o sistema de categorias lógicas de Hegel, abstraído do mundo material real (Arthur, 2014, p. 269, tradução nossa)⁶.

Não devemos deixar de apontar, contudo, que há, por outro lado, uma diferença curiosa entre a apresentação sistemático-dialética de Hegel e a de Marx, pois na primeira a “coruja de Minerva só alça voo ao entardecer”, isto é, a filosofia está aprisionada ao seu tempo e não pode ver além dele senão por meio de um exercício vago e incerto de futurologia. Já na dialética sistemática marxiana, a análise crítico-conceitual

⁶ A despeito da homologia apontada por Arthur, não concordamos com a perspectiva de um Hegel simplesmente idealista. Hegel só é capaz de construir um sistema lógico apto a categorizar e compreender a realidade justamente porque tem como pano de fundo de seu desenvolvimento os aspectos essenciais da realidade concreta; as categorias lógicas da Lógica hegeliana são a expressão ontológica da mais concreta realidade, seu ponto de partida, caminho e resultado

empreendida por Marx parece não só possibilitar a antecipação de algumas tendências e parâmetros fundamentais, como, na verdade, aposta na plausibilidade desses elementos para pensar a transformação das condições de existência do mundo concreto⁷.

O objetivo deste artigo, ao identificar as aproximações e homologias entre as dialéticas marxiana e hegeliana, é demonstrar que essa diferença – que implica em diferentes expectativas e propostas políticas – não é fortuita ou resultante de mero voluntarismo. Marx, ao assimilar a dialética hegeliana, foi capaz de enxergar por trás de suas mistificações a própria estrutura fantástica da totalidade capitalista, sem a qual ela talvez fosse incapaz de manter seu movimento auto engendrante. Através da dialética hegeliana, Marx pôde conceber os elementos e relações materiais suprassumidas sob lógica totalizante do capital, revelando o funcionamento efetivo das categorias e conceitos que a compõem. Ao fazê-lo, Marx pôde desfazer a mistificação fetichista do capital e identificar os elementos que estruturam seu funcionamento – a exploração do trabalho e a reprodução de formas de dominação social –, de modo a desvendar a lógica da acumulação capitalista, o que lhe permitiu entrever a possibilidade de “um outro mundo possível”⁸.

⁷ Essa distinção entre as disposições sub-reptícias das teorias de Marx e de Hegel é comumente demarcada pela famosa Tese n. 11º das Teses Ad Feuerbach: “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica mais recente da filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas* (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 535).

⁸ A importância da teoria de Marx sobre o fetichismo, apesar de já arrogada há muito tempo, ainda parece não ter sido objeto da devida atenção por boa parte da literatura marxista. Vale esclarecer que este texto busca contribuir lateralmente para iluminar essa importância, sobretudo pelo fato de que busca demonstrar, em parte, como a compreensão de Marx sobre a estrutura ilusória ou fetichista da realidade só foi possível em razão do contato que teve com a

Apontamentos preliminares sobre a aproximação entre a ciência da lógica e o capital

Superada essa exposição preliminar do método de apresentação da dialética sistemática e da indicação de nossos objetivos, cabe-nos agora delimitarmos algumas identificações entre as formas como esse modo de exposição científica se apresentam em Hegel e em Marx, já que ambos partilham desse mesmo esquema de exposição para investigar o real, e cuja forma mais acabada encontra-se definitivamente transposta, respectivamente, na *Ciência da Lógica* – doravante *Lógica* – e n’*O Capital* (e também nos Grundrisse, dado que estes escritos são os manuscritos originários da maior parte do conteúdo dos vols. do *O Capital*).

Inicialmente, a partir de proposta de German Castiglioni destacamos seis pressupostos ou teses para entender *O Capital* de Marx a partir da Lógica de Hegel. A primeira tese consiste em partir das obras de maturidade de Marx, principalmente da *Contribuição à crítica da economia política* e *O Capital*⁹; a segunda é determinar a correta relação entre *O*

dialética hegeliana. De qualquer forma, a fim de indicar ao leitor uma leitura que possa melhor instruí-lo sobre a importância da ideia de fetichismo para a teoria do valor marxiana, recomendamos a leitura da “Parte I. A teoria de Marx sobre o fetichismo da Mercadora” em RUBIN, Isaak. Teoria marxista do valor. Trad. José B. S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987, p. 17-74.

⁹ Não se pode deixar de lado o fato de que em 1857 Marx volta a ler a Lógica de Hegel, justamente no período em que estava trabalhando em sua primeira obra de maturidade, a *Contribuição à crítica da economia política*. Essa reaproximação com Hegel não fica transparente apenas nessa obra, como pode ser notada em todas as obras posteriores a 1857, em que o uso da terminologia e da conceptualização características da Lógica hegeliana é indiscutível. Além disso, é durante esse período que Marx reconhece seu método como dialético, evidenciando o legado teórico de Hegel em sua obra (CASTIGLIONI, German

Capital e a Lógica, já que há muitos equívocos e desfigurações teóricas nas correlações feitas entre essas duas obras¹⁰; a terceira propõe que conjecturar uma leitura hegeliana d'*O Capital* implica notar que Marx estrutura sua crítica sob a forma de um sistema dialético, algo somente possível através da dialética hegeliana como “método” primordial¹¹; a partir disso, na quarta tese, nota-se a importância dada por Marx à *forma* no estudo da economia política¹², e nessa esteira, como

Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *Ideas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 292-293).

¹⁰ Para assimilar a relação entre *O Capital* e a Lógica, é preciso compreender que a correspondência entre as categorias da dialética hegeliana e da dialética marxiana não se dá por meio de uma identificação direta, como se elas replicassem um esquema vazio que depende da introjeção de um conteúdo externo; trata-se, na verdade, de compreender como o desenvolvimento das formas econômicas descritas por Marx corresponde estruturalmente ao desenvolvimento das categorias lógicas do texto hegeliano. Desvendar essa relação requer o exame de como, portanto, ambos os textos expressam as formas gerais da dialética a partir de uma exposição sistemática de suas categorias, conceitos e determinações. (CASTIGLIONI, German Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *Ideas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 296).

¹¹ O método dialético aplicado à economia política é o que possibilita que a exposição do sistema da economia política não seja simplesmente um apinhado de formas econômicas, mas o desenvolvimento de formas econômicas abstratas mais simples que, a medida em que ganham determinações, se tornam mais concretas, mais completas e complexas, exprimindo assim o conteúdo de suas contradições internas, o que viabiliza não apenas a exposição do sistema da economia capitalista, mas ao mesmo tempo sua crítica imanente; uma estrutura sistemática de exposição típica da dialética hegeliana, cuja característica peculiar é a de unificar sistema e crítica, já que, como podemos apreender na Ciência da Lógica, nós temos tanto o sistema da razão pura quanto a verdadeira crítica de suas formas de pensamento (CASTIGLIONI, German Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *Ideas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 298-301).

¹² Para interpretar *O Capital* a partir da Lógica de Hegel é essencial destacar a importância dada por Marx à forma. Toda a estrutura do capital é, no fundo, uma análise de formas econômicas. Mas essa análise expositiva, para que seja propriamente uma ciência, deve apresentar também uma crítica dessas formas que mostre suas contradições e insuficiências, de modo a nos proporcionar a abertura para a reflexão sobre novas formas econômicas possíveis.

quinta tese, o lugar central da *teoria do valor* como propedêutica e condição da exposição científica¹³; por fim, a sexta tese chama atenção ao linguajar hegeliano¹⁴ empregado por Marx, principalmente n' *O Capital* (Castiglioni, 2016, p. 289).

Igualmente, compreendemos com Castiglioni que o vínculo entre as determinações puras da Lógica e o desenvolvimento das formas econômicas d' *O Capital* não pode ser considerado com uma mera correspondência linear entre as ordens de exposição de cada obra. Uma leitura que parta da *identificação absoluta* das duas estruturas é, de fato, bastante intuitiva se pensarmos o Ser como a categoria mais simples e indeterminada da *Lógica* hegeliana como elemento correspondente à mercadoria d' *O Capital* e estas como

Essa possibilidade não reside na materialidade sensível das quais foram extraídas essas formas, mas sim no movimento interno próprio dessas formas, capaz de reproduzir o movimento real delas (CASTIGLIONI, German Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *Ideas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 301).

¹³ O ponto de partida da análise do sistema da economia capitalista n' *O Capital* é a teoria do valor, mais especificamente a partir de sua forma mais simples e abstrata, a mercadoria. É apenas quando se assimila o movimento dialético das formas econômicas a partir de uma concepção abstrata que se captura toda a essência da totalidade sob investigação, ou seja, é a partir da mercadoria como átomo originário que se pode interpretar e reconstruir o sistema marxiano a partir da Lógica hegeliana, já que é justamente Hegel quem aponta a necessidade de se começar a dialética de um sistema pelo abstrato como o momento universal a partir do qual todos os particulares do concreto devêm (CASTIGLIONI, German Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *deas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 307).

¹⁴ A análise da linguagem empregada por Marx, principalmente em seus últimos escritos, denota com clareza a profunda proximidade de Marx com os requintes linguísticos de Hegel, principalmente os da Lógica; uma proximidade que não é apenas formalmente linguística, mas que carrega uma forte ligação sobre como eles teorizam os aspectos ontológicos da totalidade (CASTIGLIONI, German Daniel. “Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel”. *Ideas y Valores*, v. 65, n. 161 (2016), p. 308).

momentos iniciais do desenvolvimento das determinações mais simples para as mais complexas que se sucedem, sob a negatividade, num movimento dialético. Entretanto, há três razões pelas quais essa leitura pode ser confrontada: 1) *O capital* não é a releitura econômica da *Ciência da Lógica*. A exposição das categorias na primeira e na segunda obra não obedece a mesma ordem de movimento, como se esta fosse o anverso materialista do idealismo hegeliano. A ideia de que Marx colocou a dialética hegeliana “em pé” é, portanto, mais complexa do que a simplicidade da frase dá a entender. O método dialético de cada uma das obras é bastante semelhante, mas elas não seguem fielmente a mesma sequência categorial; 2) de acordo com o próprio Hegel, a estrutura da *Lógica* não é uma “pan-categorização”. Cada ciência particular possui seu próprio começo abstrato, que é equivalente ao puro ser da *Lógica* apenas por uma analogia estrutural bastante vaga; o movimento interno do objeto estudado é que determina a exposição científica de uma ciência. O fato de que o objeto pode e deve ser pensado através das categorias e determinações expostas na *Lógica* não deve remeter automaticamente para o uso do mesmo ordenamento lógico e a mesma sequência expositiva das formas de pensamento puro; 3) essa aproximação entre a *Lógica* e *O capital* geralmente é fixada a uma esquematização linear e estanque que acaba por impossibilitar múltiplas interações entre as categorias lógicas correspondentes. Na tentativa de encontrar uma identificação direta entre a primeira e a segunda obra, o que ela produz é uma simplificação grosseira que termina por reduzir *O capital* a uma exposição lógico-formal e abstrata subsumida à *Ciência da Lógica* (Castiglioni, 2016, p. 297-298).

Por essa razão cabe advertir que não pretendemos que esta breve exposição sirva de referência indeclinável para estabelecer identificações e irmanações entre ambos os autores, mas que ela aponte com clareza a indissociável relação entre Marx e Hegel e a absoluta necessidade de se

aproximar de um deles através do outro e vice-versa, permitindo uma leitura mais abrangente, dinâmica e antidogmática de ambas as dialéticas que possibilite extrair toda a potencialidade de seus pensamentos.

O universal, o particular e o singular: as homologias entre conceito e capital

De todo modo, agora já um pouco mais balizados sobre o terreno que estamos adentrando, gostaríamos de apontar para uma primeira e importantíssima aproximação bastante peculiar entre as dialéticas hegeliana e marxiana que envolve a relação entre o universal e o particular. Em Hegel, a Lógica do Conceito é estruturada essencialmente por três momentos: o universal, o particular e o singular. O universal é o ponto de partida do Conceito, é o “Sujeito como Substância” que põe a si mesmo em suas particularidades na mesma medida em que se mantém idêntico a si mesmo em sua autoparticularização. Isto é, o universal, cujo conteúdo é a Substância, realiza a si mesmo através de sua particularização (Hegel, 2018, p. 65-66).

No universal, o conceito é livre igualdade consigo. No particular, o pôr a si mesmo do universal no momento da particularidade o mantém idêntico a si mesmo. No singular, o conceito é autorreflexão e autonegação de si mesmo, mas cuja autonegação mantém sua autoidentidade ou universalidade (Hegel, 2012, p. 296).

Segundo Moseley, ao elaborar sua teoria crítica do capital, Marx teria observado essa mesma estrutura lógica, utilizando-a de modo similar para conceber sua teoria do valor, empregando como fonte materialista do universal do Capital o mais-trabalho realizado pelos trabalhadores.

A Lógica do Conceito de Hegel é apropriada para a teoria do mais-valor de Marx porque ambas assumem uma relação

lógica similar entre o universal e os particulares. O Conceito de Hegel começa com a determinação do universal, e então explica as formas particulares como formas particulares do (predeterminado e pressuposto) universal. Similarmente, a teoria de Marx começa com a forma universal do mais-valor, e então explica as formas particulares do mais-valor com a forma universal predeterminada do mais-valor pressuposta, junto com determinações particulares adicionais. A razão pela qual a teoria de Marx começa com a forma universal do mais-valor é porque ela é baseada na suposição de que todas as formas particulares de mais-valor *vêm da mesma fonte* – o mais-trabalho dos trabalhadores. Dessa forma, a forma universal do mais-valor deve ser determinada primeiro, e então as formas particulares, que dependem de outros fatores além do mais-trabalho, podem ser determinadas. As formas particulares do mais-valor são “diferentes formas-de-vida” do universal mais-trabalho, elas são “encarnações” ou “cristalizações” do mais-trabalho (Moseley, 2014, p. 122, tradução nossa).

Os momentos do universal e do particular do Conceito se referem propriamente aos dois níveis básicos de abstração propostos na teoria do valor de Marx, correspondendo, por conseguinte, ao momento do capital em geral (produção do mais-valor), que é identificado com o momento da universalidade, e a concorrência (multiplicidade de capitais), que é equiparado ao momento da particularidade. Não por acaso, como ressalta Moseley, o termo originalmente utilizado por Marx no alemão para “em geral” foi “*allgemein*”, idêntico ao mesmo “*allgemein*” utilizado por Hegel para se referir ao “universal” do Conceito.¹⁵

¹⁵ Como bem denota Moseley: “Essa conexão entre a teoria do mais-valor de Marx e a lógica de Hegel é fortemente sugerida pelo fato de que Marx usa a mesma palavra alemã para sua categoria lógica assim como Hegel fez para sua categoria lógica – ‘*allgemein*’. Essa óbvia conexão entre a lógica de Marx e a lógica de Hegel tem sido obscurecida todos esses anos pelo fato de que a mesma palavra alemã foi traduzida em duas diferentes palavras inglesas: ‘general’ nas traduções de Marx, e ‘universal’ nas traduções de Hegel. Ironicamente, a tradução enganosa de ‘*allgemein*’ na teoria de Marx como ‘general’ foi iniciada pelo próprio Marx na edição francesa do Volume I e por Engels na edição inglesa,

O Capital se manifesta, portanto, da mesma forma que o Conceito; através do pôr de si mesmo dos seus momentos. Na medida em que ele existe enquanto um universal, ele existe também em sua particularidade e em sua singularidade, sem que, contudo, enquanto em seu momento particular ou singular, deixe de ser idêntico a si mesmo em sua universalidade. Portanto, seja manifestando-se na esfera da circulação (concorrência, dinheiro), ou na da produção (enquanto capital constante, capital variável etc.), ele mantém sua característica essencial e universal; inobstante suas variações, ele se apresenta como o auto desdobramento e a autorreprodução de si mesmo enquanto capital, i.e., como o valor que se valoriza através da produção e acúmulo de valor.

Também Arthur reconhece essa homologia entre o Conceito de Hegel e o Capital de Marx, não apenas num sentido metodológico, mas ontológico. Para ele, Hegel nos mostra um Absoluto que se atualiza a partir de si mesmo, que põe uma totalidade que se autodesenvolve, que se autoatualiza. Em Marx é igualmente possível perceber essa característica peculiar de autorrealização do Capital que se desdobra e se desenvolve a partir de si mesmo. Nesse sentido, torna-se bastante saliente a possibilidade de uma identificação da autoatualização da Ideia – enquanto momento último do Conceito – com a especificidade ontológica do Capital, cuja relevância é manifesta apenas num sistema de abstrações auto moventes (Arthur, 2014, p. 270). Dessarte, segundo Arthur:

aparentemente numa tentativa equivocada de popularizar a teoria hegeliana de Marx. Esta é claramente uma alteração cosmética, que não muda a lógica da teoria de Marx, e que causou muito mais mal do que bem. De qualquer forma, todos deveriam agora entender que Marx usa a mesma palavra alemã para ‘capital em geral’ que Hegel usou para ‘universal’, o que sugere que Marx está usando uma lógica similar nestes tão importantes aspectos de seu método lógico (a determinação do universal anterior aos particulares).” (MOSELEY, Fred. *The Universal and the Particulars in Hegel’s Logic and Marx’s Capital in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Marx’s Capital and Hegel’s Logic. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 122-123, tradução nossa).*

[...] a visão do sistema de Hegel é *peculiar* na medida em que afirma que "o Conceito" é o autor automático de suas próprias formas. Eu digo o mesmo do capital. Assim como Hegel sustenta que "o pensar em si mesmo, desprovido de personalidade, [é] sujeito produtivo", eu também tomo o capital como um "sujeito produtivo desprovido de personalidade". É como se Hegel, em sua filosofia, absolutizasse a dialética específica do capital, embora seu conhecimento factual do capital plenamente operacional tenha sido adquirido de segunda mão, em suas leituras de economia política clássica e nos jornais ingleses (Arthur, 2014, p. 270, tradução nossa).

Por outro lado, essa aproximação entre a lógica do Conceito hegeliana e a estrutura conceitual marxiana também se revela cristalina se observarmos o sumário dos *Grundrisse*, os manuscritos fundamentais em que Marx dispôs os primeiros esboços de sua teoria crítica do capital. Como bem podemos notar no "Capítulo do capital", Marx começa justamente pelo momento da universalidade do capital, demonstrando-nos, no processo de produção, como o valor pressupõe toda a circulação, emergindo nela e se acumulando nela – bem como produzindo efetivamente capital – por meio da troca de mercadorias (objetivação do trabalho morto cristalizado) por dinheiro e do acúmulo de trabalho vivo (através do mais-trabalho), expressando assim o aspecto universal e pressuposto da produção capitalista, a acumulação de valor que se desdobra a partir de si mesma. Na sequência, o longo da segunda seção, que trata do processo de circulação do capital, e da terceira seção, sobre o processo de acumulação de capital por meio de capital (juros, renda etc.), Marx nos demonstra as particularidades e singularidades do capital enquanto momentos que realizam o desdobramento do Capital

como conceito que se auto manifesta¹⁶. Como desenvolve Uchida:

Hegel define o método analítico como analisar o concreto e encontrar uma forma abstrata geral, enquanto Marx define “o primeiro caminho”, i.e., o método de descender do concreto para o abstrato, como o processo no qual o concreto é dissolvido em uma determinação abstrata. O que Marx chama “o primeiro caminho” é baseado no método analítico de Hegel. Hegel afirma que o método sintético é o “desenvolvimento do momento do conceito”, partindo do abstrato ou universal e então particularizando-o para a instância singular. Marx chama isso de “o método de ascender do abstrato para o concreto”. Essa ordem – do universal (das Allgemeine) através da particularização (Besonderung) para a instância singular (das Einzelne) – representa o método sintético de Hegel. Na obra de Marx isso se reflete na composição triádica do “Capítulo do capital” do Grundrisse como “I. Generalidade do capital”, “II. Particularidade do capital”, “III. Singularidade do capital”. (Uchida, 1988, p. 21, tradução nossa).

Essa forma de organização expõe o desenvolvimento central do projeto marxiano. O que Marx tem por objetivo principal é demonstrar como o processo de desenvolvimento do capital em geral produz mais-valor, ou seja, como uma quantidade de valor torna-se mais-valor ou como uma quantia de dinheiro devém mais dinheiro. Ou seja, como de sua forma de expressão mais universal, o Capital se particulariza e se singulariza:

¹⁶ UCHIDA, Hiroshi. Marx's Grundrisse and Hegel's Logic. Londres, Inglaterra; Nova York, EUA: Routledge, 1988, p. 65-142. A esse respeito, cf. o sumário de MARX, Karl. Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

[...] A teoria do capital em geral de Marx explica como o capital produz mais-valor, isto é, como uma dada quantidade de dinheiro se torna mais dinheiro, e desse modo se torna capital. A qualidade principal que distingue o capital do valor e do dinheiro é a produção de mais-valor. As relações posteriores são as formas particulares de mais-valor, que podem ser explicadas como “os desenvolvimentos emergentes do germe” do mais-valor em geral (Moseley, 2014, p. 125, tradução nossa).

Posteriormente, ao elaborar a redação final d'O capital, o esquema universal-particular-singular não foi exatamente replicado na estrutura lógica da obra de Marx, mas isso porque a ordem lógica, mantendo-se a mesma, pôde ser desenvolvida com muito mais clareza e precisão, de modo que Marx prescindiu de uma divisão metodológica mais óbvia, o que lhe permitiu abordar os momentos do Capital de uma maneira mais dinâmica, sem, todavia, perder a consistência teórica necessária à precisão especulativa.

De qualquer modo, as categorias que compõem a lógica desvendada por Marx nos levam ao funcionamento mais abstrato do objeto analisado – a economia política moderna – permitindo sua devida compreensão, sem, contudo, embarçar-se em pormenores concretos que escapam do núcleo racional da lógica do valor, evitando assim tratar de contingências e aspectos excepcionais da lógica do Capital, de modo a propor de maneira efetiva e, portanto, verdadeiramente concreta, o dever do valor.

Essas categorias tendem a lembrar as categorias hegelianas não porque elas são trazidas de fora para dentro da lógica do valor, mas porque o seu desenvolvimento abstrato possui uma forma de funcionamento próprio do nível de abstração em que ambas se desenvolvem; o próprio conceito de Capital é que demonstra sua dialética intrínseca e nos revela que a sua auto exposição possui uma estrutura correspondente às categorias hegelianas. É claro que, quando

em níveis mais concretos de funcionamento, elas passam a funcionar de maneira cada vez mais peculiar, já que o seu desenvolvimento efetivo atualiza constantemente a forma como essas categorias operam (Fineschi, 2014, p. 141, tradução nossa).

Portanto, cabe apontar que o leitor, em um primeiro momento, pode pensar que se a dialética é a forma de desenvolvimento da própria realidade, e que as categorias que nos revelam o conteúdo racional dessa realidade – ou de parte dela – são a sua expressão, não seria possível a Marx “aplicar” as categorias hegelianas à lógica do valor, justamente porque ele estaria lançando mão de um conjunto de categorias que precede e ignora o movimento caracteristicamente único do Capital, sendo de pronto inadequado para descrever o desenvolvimento do objeto em análise. De fato, Marx é bastante ciente da “antimetodologia” da dialética; ele não “transpõe” simples e diretamente as categorias da Lógica para analisar o Capital, mas extrai suas próprias categorias e formas econômicas da observação do próprio autodesenvolvimento do Capital, tomando a dialética hegeliana como uma estrutura homóloga referencial. A dialética marxiana e a dialética hegeliana se irmanam nesse ponto justamente porque, num nível mais abstrato, conseguem apreender e categorizar, a partir de seu próprio objeto, os níveis mais abstratos, mais carentes-de-conteúdo, mais simples de expressão da realidade. E, partindo ambos da mesma realidade, é inevitável que acabem por sistematizar um conjunto de categorias que em certa medida encontram correspondências entre si.

É por isso que conseguimos encontrar alguns pontos de identificação e semelhanças nos encadeamentos lógicos de cada um dos sistemas dialéticos, ou até mesmo homologias: como nos mostra Arthur, além dessa relação macroestrutural entre universal, particular e singular, há também inquestionáveis correspondências entre as categorias da

Lógica de Hegel e as categorias econômicas de Marx. Assim como a exposição da ordem lógica de Hegel começa pela Doutrina do Ser como o plano ontológico das determinações mais abstratas, e, portanto, menos ricas em concretude, também Marx começa pela forma de existência mais abstrata da totalidade que investiga, isto é, a mercadoria enquanto forma primordial. Há uma curiosa homologia entre o Ser e a mercadoria, conquanto sejam ambos as existências mais abstratas de suas totalidades-objeto; enquanto ao Ser estão vinculadas as determinações de qualidade, quantidade e medida, na mercadoria encontram-se as determinações de “trocabilidade”, “grandeza” e “valor de troca”, que só se revelam, contudo, no circuito da troca, assim como as qualidades do Ser somente podem ser concebidas a partir de seu existente concreto (Arthur, 2014, p. 271-272).¹⁷

¹⁷ Destacamos: “O princípio da apresentação sistemática das categorias do capital é de que a forma-valor é uma forma pura imposta sobre ‘produtos’ sem expressar qualquer conteúdo material passado a eles. Todas as características físicas da mercadoria são abstraídas na troca. Isso deixa o “ser da troca” vazio de qualquer tipo de determinidade, embora haja algo-aí (Dasein é o termo de Hegel). Portanto, se é o momento da troca que faz esse ser presente, então esse ser na verdade possui uma determinação, a saber, a qualidade básica de ‘trocabilidade’, que qualquer coisa que apareça na troca deve possuir.” (ARTHUR, Christopher J. Marx, Hegel and the value-form in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Marx’s Capital and Hegel’s Logic. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 272, tradução nossa). É precisamente logo no Capítulo 1 do vol. I d’O Capital que Marx nos remonta para as determinidades da mercadoria, destacando seu valor de uso ou utilidade como sua qualidade, mas que se desdobra apenas como modo de expressão cuja verdadeira natureza – essência – surge quando da abstração do valor de uso, que é o que justamente possibilita a relação de troca das mercadorias, isto é, que faz aparecer como elemento e qualidade comum de todas as mercadorias a trocabilidade. Desse modo, como bem aponta Marx, as mercadorias são, como valores de uso, antes de tudo, de diferente qualidade, mas como valores de troca, elas podem ser de quantidade diferente, sem, contudo, conter qualquer resquício de valor de uso; mas, num plano imediato, a quantidade das mercadorias não nos aparece somente como quantificação do valor de troca, mas também como grandeza de um simples quantum de produtos (já que é comum que as mercadorias não sejam trocadas uma por uma). E como as mercadorias são, na sua essência, produtos do trabalho, sua medida – o padrão de referência que determina seu valor em termos quantitativos – é justamente, em

O valor da mercadoria é uma determinação que aparece somente no plano da essência; aliás, o valor é a essência da mercadoria. Ora, isto quer dizer que a mercadoria tem valor em-si, isto é, que ela possui uma forma de valor diversa do valor de troca na medida em que não depende de qualquer tipo relacionalidade. Essa relação entre o valor em-si (valor de uso) e o valor de troca da mercadoria é iluminada pela categoria da reflexão presente na Lógica de Hegel. Inicialmente, não parece haver relação entre a essência e a aparência, já que a unidade imanente de medida é indiferente aos aspectos materialmente específicos de cada mercadoria; o valor é separado desses aspectos. Parece, pois, que o valor é essencial, enquanto o valor de troca é o inessencial, uma forma de aparência [Schein] do valor, na qual o verdadeiro valor da mercadoria é mantido dentro de sua concha. O valor é posto em contradição com o valor de troca. Mas o valor de troca é o pressuposto imediato do valor, isto é, ao pressupor o valor de troca, ele o manifesta como sua aparição [Erscheinung]. Ao pôr a si mesmo, o valor põe o valor-de-troca como o seu pressuposto, ao mesmo tempo pondo a si mesmo, exigindo assim uma reflexão determinante (Arthur, 2014, p. 277-278).

Aqui nós adentramos cada vez mais na dialética da essência, nos aproximando do que corresponderiam às determinações puras da reflexão presentes na Doutrina da Essência da Lógica hegeliana, na qual se desenvolve a dialética da identidade, da diferença e do fundamento:

No movimento da reflexão sobre si mesma a mercadoria deve alcançar a identidade de si mesma como valor.

sua essência, a quantidade de trabalho humano abstrato contido na mercadoria que determina seu valor de troca; que, todavia, nos aparece em sua expressão mais imediata como dinheiro, uma medida de equivalência universal que permite correlacionar todas as mercadorias num mesmo substrato comum que atribui a elas uma trocabilidade imanente essencial: valor. (MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo: 2013, p. 113-158).

Entretanto, o valor é outro que o seu ser imediato como um corpo material. Deveras, o valor não é afinal imediatamente idêntico com a mercadoria, mas é diferente [diferença] dela. Isto requer explicitamente o momento mediador do ser-diferente-de-si-mesmo, quando o valor é manifestado somente em [e por causa de] outra mercadoria. Por conseguinte, resulta-se que a contradição do valor é e não é encontrada na mercadoria. A forma-valor, pela qual a mercadoria A expressa seu valor na mercadoria B, dá à contradição um fundamento, permitindo a coexistência dos momentos [...]. Em sua própria constituição o valor é oposto ao valor de uso. Contudo, na forma-valor nós encontramos o valor que não é valor de uso A nascido pelo valor de uso B. Analiticamente, o valor da mercadoria e seu valor de uso são opostos abstratos que desmoronam. Mas sob a forma-valor, a qual existe na relação entre mercadoria e mercadoria, ao invés de desfazerem, as determinações opostas da mercadoria são refletidas uma contra a outra (Arthur, 2014, p. 278, tradução nossa).

Na *forma simples de expressão do valor*, o valor é idealmente determinado em oposição à diversidade do valor de uso. Mas ele deve aparecer para que possa ter alguma efetividade. Imediatamente, a mercadoria aparece como um valor de uso, mas, pelo fato de que o valor de uma mercadoria é definido pela oposição ao seu próprio valor de uso, ele não pode aparecer nela. Isto é, considerando, por exemplo, que o valor de uma mercadoria A, v.g., um casaco de lã, seja trocado pelo valor de uso da mercadoria B, v.g., 100 gramas de café, o valor de A não pode estar contido no próprio A, mas é determinado pelo valor de uso de B. Outrossim, descobre-se agora que A não possui de modo imanente um valor equivalente que constitui sua essência; essa essência vem a ser somente na relação entre A e B:

Não é que a mercadoria A tem uma essência dada simplesmente expressa num equivalente, mas que o valor como essência vem a ser nessa expressão, e está bem definido no polo equivalente como o que aparece na forma

do valor de uso. A “peculiaridade” (Marx) da mercadoria na forma-equivalente é que seu corpo sensível conta como a forma fenomênica de um mundo de valor suprassensível. Então aqui o mundo do valor predica a si mesmo no valor de uso de maneira invertida. Na essência o valor é um não valor de uso (em A), isto é, é um reino suprassensível, mas na aparência o valor é valor de uso, isto é, aparece como uma realidade sensível (Arthur, 2014, p. 279, tradução nossa).

Mas na forma simples do valor, uma mercadoria se relaciona apenas com outra mercadoria. Ao alcançarmos a *forma expandida da expressão do valor*, veremos que não há problema algum em situar uma mercadoria numa rede de comparação com outras mercadorias, estabelecendo uma sequência de expressões de equivalência de uma mercadoria em relação à outra e assim por diante, alternativamente. E ao invertermos essa sequência de expressões equivalentes, nós chegamos ao que Marx concebeu como *a forma universal de expressão do valor*.

Nessa forma, a mercadoria A solicita a todas as outras mercadorias a solicitarem ela como sua forma-valor unitária. Desse modo, A, agora enquanto equivalente universal, não apenas assume o papel de equivalente passivo, como o faria se nós considerássemos uma relação unilateral originária de B, C e D para A. Ele preserva seu papel ativo porque atrai as outras mercadorias para expressar seu valor em sua forma unitária. Ela determina a si mesma essencialmente como valor, se torna valor-para-si, ao invés de simplesmente possuir valor implícito como em sua posição original. Então o valor não apenas deve aparecer quando o valor da mercadoria A aparecer como aquilo que não é, nomeadamente como mercadoria B; para que ela possa ser efetiva, ela deve aparecer como aquilo que é, trocável como tal, e isto é o que é apresentado no equivalente universal [e que se concretiza na forma-dinheiro] (Arthur, 2014, P. 281-282, tradução nossa).¹⁸

¹⁸ Completamos: “A forma universal é um avanço da forma simples, na qual a pôr do equivalente como valor é o resultado de uma atividade da

Nesse estágio, o valor agora põe a si mesmo; ele não é refletido-em-outro, mas está refletido sobre-si-mesmo, fundado em si mesmo. Isto é, o equivalente universal não é o reflexo de uma determinação oposta por outra mercadoria, mas é o valor refletido sobre-si-mesmo. O equivalente universal revela-se a encarnação do valor, sua forma e expressão imediata, o próprio valor em uma forma sensível, que suprassumiu o não-valor de uso de A e o valor de uso de B numa corporeidade ao mesmo tempo sensível e suprassensível enquanto unidade da identidade dos opostos¹⁹.

mercadoria na forma relativa, e por isso não auto posta. Com a forma geral, alcançada através da dialética da força e da expressão, a mercadoria original A, agora o equivalente universal, conserva seu papel ativo, expressando a si mesma através das relações com outras mercadorias, mas agora, ao invés de colocá-las como seu equivalente, coloca a si mesma como o equivalente delas; além disso, da mesma forma que é, então é um valor encarnado. De formal alguma a forma geral deveria ser lida como um conjunto da simples, negligenciando a lógica da reversão, porque na forma simples o equivalente é passivo, mas o equivalente universal determina ativamente a si mesmo à posição de valor em forma autônoma. Essa é a peculiaridade da forma-equivalente aumentada a um poder superior. Agora o equivalente universal é posto como valor para-si, um locus de valor intrínseco.” (ARTHUR, Christopher J. Marx, Hegel and the value-form in: Marx’s Capital and Hegel’s Logic. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 282, tradução nossa).

¹⁹ Completamos: “A forma universal é um avanço da forma simples, na qual a pôr do equivalente como valor é o resultado de uma atividade da mercadoria na forma relativa, e por isso não auto posta. Com a forma geral, alcançada através da dialética da força e da expressão, a mercadoria original A, agora o equivalente universal, conserva seu papel ativo, expressando a si mesma através das relações com outras mercadorias, mas agora, ao invés de colocá-las como seu equivalente, coloca a si mesma como o equivalente delas; além disso, da mesma forma que é, então é um valor encarnado. De formal alguma a forma geral deveria ser lida como um conjunto da simples, negligenciando a lógica da reversão, porque na forma simples o equivalente é passivo, mas o equivalente universal determina ativamente a si mesmo à posição de valor em forma autônoma. Essa é a peculiaridade da forma-equivalente aumentada a um poder superior. Agora o equivalente universal é posto como valor para-si, um locus de valor intrínseco.” (ARTHUR, Christopher J. Marx, Hegel and the value-form in: Marx’s Capital and Hegel’s Logic. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 282, tradução nossa).

Mas é somente ao estabelecer uma mercadoria como o único universal equivalente que é enfim possível chegarmos à forma mais desenvolvida de expressão de valor, a *forma total do valor*. No entanto, na forma total do valor a mercadoria que se põe como equivalente ainda conserva o seu valor de uso. É somente com sua passagem para a forma-dinheiro que encontramos a manifestação plena da lógica do valor. Aqui, o universal equivalente finalmente estabelece apropriadamente seu próprio fundamento. Consoante Marx:

A forma de equivalente universal é uma forma do valor em geral e pode, portanto, expressar-se em qualquer mercadoria. Por outro lado, uma mercadoria encontra-se na forma de equivalente universal [a forma universal de expressão do valor] apenas porque, e na medida em que, ela é excluída por todas as demais mercadorias na qualidade de equivalente. E é somente no momento em que essa exclusão se limita definitivamente a um tipo específico de mercadoria que a forma de valor relativa unitária do mundo das mercadorias ganha solidez objetiva e validade social universal. Agora, o tipo específico de mercadoria em cuja forma natural, a forma de equivalente, se funde socialmente torna-se mercadoria-dinheiro [Geldware] ou funciona como dinheiro. Desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias torna-se sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social (Marx, 2013, p. 144-145).²⁰

Isso nos leva à curiosa descrição dada por Marx, inspirado na fala de Mefistófeles do Fausto de Goethe, da mercadoria como uma “*sinnlich übersinnliche Ding*”, isto é, como uma coisa sensível-suprassensível, que “*não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias*”. (MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 146).

²⁰ Nos Grundrisse, o estatuto do dinheiro é apresentado de maneira ainda mais detida, de modo que Marx dedica todo um capítulo para explicar a natureza do dinheiro e as determinidades que o constituem. Destacamos um excerto no qual Marx expõe preliminarmente a ordem lógica que leva à concepção do dinheiro: “Como valores, todas as mercadorias são qualitativamente diferentes idênticas e apenas quantitativamente diferentes,

Uma função não apenas especificamente social, mas também necessária, já que sem a forma-dinheiro é impossível que as mercadorias confrontem-se como valores. Em outros modos de produção, os produtos da atividade humana se confrontam na troca não como valores, mas como utilidades – empregando-se o léxico marxiano, como valores de uso. É somente no modo de produção capitalista, constituído por um sistema de trocas garantido pela equivalência universal do dinheiro como condição de trocabilidade das mercadorias, que é possível pensar numa troca mercadorias a partir de seu valor, ou seja, a partir do quantum de trabalho humano abstraído contido nelas, e no qual as propriedades peculiares ao valor de uso da mercadoria se tornam indiferentes e, portanto, irrelevantes.

Hegel e Marx: idealistas ou materialistas?

O excurso exposto até aqui parece constituir evidências suficientes para concluir que as formas e categorias econômicas de Marx estruturam-se de maneira análoga – quando não homóloga – ao desenvolvimento das categorias

portanto, todas se medem reciprocamente e se substituem (se trocam, são mutuamente convertíveis) em relações quantitativas determinadas. O valor é a sua relação social, sua qualidade econômica. Um livro de um valor determinado e um pão com o mesmo valor trocam-se mutuamente, são o mesmo valor, só que em materiais diferentes. Como valor, a mercadoria é simultaneamente equivalente para todas as outras mercadorias em uma determinada proporção. Como valor, a mercadoria é equivalente; como equivalente, todas as suas qualidades naturais são nela extintas; não mantém mais qualquer relação quantitativa particular com as outras mercadorias; ao contrário, é tanto a medida universal como a representante universal, como o meio de troca universal de todas as outras mercadorias. Como valor, é dinheiro.” (MARX, Karl. Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011, p. 91).

lógicas da *Lógica* hegeliana, revelando aqui e ali semelhanças que nos permitem, ao nível dos conceitos, adentrar mais profundamente na dialética marxiana a partir do seu cotejamento com a dialética hegeliana. Em síntese, tais aproximações nos permitem perceber como a apresentação sistemático-dialética da forma-valor enquanto expressão do Capital, tal como a apresentação sistemático-dialética do Conceito, parte das categorias mais simples e abstratas para categorias mais concretas e ricas em determinações, começando pela qualidade mais básica e fundamental das mercadorias – a trocabilidade – e encerrando-se com a categoria do valor como a substância unitária encarnada no dinheiro que, por sua vez, pressupõe toda a circulação (Arthur, 2014, p. 291, tradução nossa).

Como mencionamos anteriormente, essas similitudes e homologias também podem ser encontradas numa análise comparada entre as categorias da *Lógica* e as formulações mais bem acabadas da teoria marxiana que nos são inicialmente apresentadas nos *Grundrisse*. Aqui cabe importante referência ao trabalho de Uchida²¹: em *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Uchida nos mostra que, do ponto de vista de Marx, ao analisarmos os Manuscritos de Paris, a pequena *Lógica* – a *Ciência da Lógica* escrita por Hegel como primeiro volume da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* –

²¹ Em síntese, Uchida propõe que os *Grundrisse* detêm uma correspondência direta com cada uma das doutrinas da *Lógica*: “O *Grundrisse* é o primeiro texto no qual Marx tenta relacionar o “devir” do “sujeito” às categorias da economia política e, portanto, há mais evidência de sua análise sobre isso do que no *Capital*, que exhibe sua solução. O *Grundrisse* é o texto mais apropriado para estudar a relação da crítica da economia política com a *Lógica*. A correspondência de cada parte dos *Grundrisse* para a *Lógica* é resumidamente sumariada da seguinte forma: 1. A *Introdução* corresponde à *Doutrina do Conceito*. 2. O ‘*Capítulo do dinheiro*’ corresponde à *Doutrina do Ser*. 3. O ‘*Capítulo do Capital*’ corresponde à *Doutrina da Essência*.” (UCHIDA, Hiroshi. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Inglaterra, Londres; Nova York, EUA: Routledge, 1988, p. 6, tradução nossa).

descreve sob uma forma mistificada o movimento do “dinheiro do espírito”. Para Marx, o desenvolvimento das categorias hegelianas é a expressão da estrutura categorial mais abstrata da consciência do valor, isto é, do espírito burguês. Na sociedade capitalista, a relação entre homem e natureza, outrora rompida, é reconectada a partir das relações de troca privadas. O padrão de medida dessas relações é o valor, que opera como seu mediador. O que a *Lógica* hegeliana faz é descrever abstratamente o “sujeito-valor” enquanto senhor absoluto dessas relações.

Na sociedade burguesa o valor-sujeito também comanda a natureza, a condição indispensável da vida, porque o sujeito monopoliza tanto o trabalho físico quanto mental, e assim o não-possessor da natureza é forçado a se comprometer com o trabalho físico. Essa coerção é aparentemente não-violenta e é legalmente mediada por meio da relação de valor sobre a qual a propriedade moderna é fundada. Na sociedade moderna há uma aceitação generalizada da legitimidade de uma pessoa controlando o produto do trabalho de outrem, e o próprio trabalho do outro, de modo a se apropriar de um mais-produto. Esse consentimento é fundado na relação de valor e na “forma” da mercadoria. O valor é abstrato e imaginado na mente, e também incorporado no dinheiro. A *Lógica* de Hegel atribui uma espécie de poder ao dinheiro, e Marx o apresenta como o demiurgo da sociedade burguesa. É por isso que ele caracteriza a *Lógica* como o “dinheiro do espírito”. Sua tarefa nos *Grundrisse*, portanto, consiste em demonstrar que a gênese do valor e seu desenvolvimento em capital estão descritos na *Lógica*, embora num sistema aparentemente fechado que reproduz a si mesmo, e de modo geral seu trabalho é direcionado a transcender o capitalismo na prática (Uchida, 1988. p. 6-7).

Assim, o idealismo hegeliano, notadamente na *Lógica*, apresenta justamente a estrutura formal de desenvolvimento do valor e do capital, isto é, da produção capitalista. Ao determinar o desenvolvimento das categorias lógicas que desvelam o devir do Absoluto, o que Hegel na verdade

descreve, sob os olhos de Marx, é o desenvolvimento das determinações do capital. Marx, ao desvendar o significado dessa “mistificação”, nos revela o “núcleo racional” do pensamento hegeliano; através dessa leitura, torna-se possível explicitar aquilo que Hegel foi incapaz de apreender corretamente. Em outras palavras, como aponta Postone:

A estrutura do desenvolvimento dialético do argumento de Marx em *O capital* deveria ser lida como um metacomentário sobre Hegel. Marx não “aplicou” Hegel à economia política clássica, mas contextualizou os conceitos hegelianos em termos de formas sociais da sociedade capitalista. Ou seja, a crítica marxiana madura de Hegel é imanente ao desenvolvimento das categorias em *O capital* -, que, traçando um paralelo à maneira como Hegel desenvolve esses conceitos, sugere implicitamente o contexto sócio-histórico determinado de que eles são expressão. Em termos da análise de Marx, os conceitos hegelianos de dialética, contradição e sujeito-objeto idêntico expressam aspectos fundamentais da realidade capitalista, mas não os apreendem adequadamente. As categorias de Hegel não elucidam o capital como sujeito de um modo alienado de produção nem analisam a dinâmica historicamente específica das formas impelidas pelas suas contradições imanentes particulares (Postone, 2014, p. 102).

Entendemos, todavia, que o fato de a dialética hegeliana apresentar uma forma de exposição que, implicitamente, mistifica o desenvolvimento das formas de expressão do capital, e cujo núcleo racional é posto na superfície pela reelaboração desmistificante de Marx, não nos põe propriamente diante de uma “inversão material” do texto hegeliano. Ao nosso ver, definitivamente não nos parece acertada a posição de que Marx teria de fato “invertido” a dialética “idealista” de Hegel, reinaugurando-a sob o estatuto de “materialista”. Embora o imbróglgio seja bastante controverso e não haja espaço para tratá-lo aqui com mais rigor, gostaríamos de propor que Hegel pode muito bem ser interpretado como um “materialista” ao invés de um

“idealista”, a despeito das “mistificações” abstrativas. Nessa esteira, apontam Moseley e Smith:

Hegel assume que há um conjunto de determinações objetivas fundamentais no mundo. Essas determinações objetivas do mundo podem ser compreendidas pelas determinações de nosso pensamento (nosso pensamento “está em casa no mundo”). Além disso, nós podemos pensar sobre o nosso pensamento e podemos construir uma ordem das determinações essenciais do pensamento. Já que nós podemos compreender o mundo, a ordem das determinações essenciais do nosso pensamento também será a ordem das determinações essenciais do mundo. A lógica de Hegel parece ser idealista, porque é sobre as determinações do pensamento. Mas ela não é realmente idealista, porque é baseada na premissa materialista de que essas determinações do pensamento correspondem às determinações da realidade (Moseley; Smith, 2014, p. 3)

As categorias da *Lógica* hegeliana que compreendem as determinações do pensamento não são lançadas aprioristicamente, ignorando o *prius* da realidade. Ora, é justamente a realidade que se manifesta primeiro – não cronologicamente, mas *logicamente* – e põe em movimento as estruturas da realidade a partir do desenvolvimento dialético próprio da realidade. E é somente a partir da compreensão das determinações essenciais da realidade que é possível a compreensão racional do mundo. Mas essa compreensão possibilitada pelas determinações ou categorias do pensamento existe somente enquanto correspondente àquelas determinações essenciais da realidade. O concreto é a condição de possibilidade da compreensão racional da realidade, isto é, as determinações concretas, transpostas no pensamento, são o requisito intrínseco de concepção do real, manifestando em seus momentos tanto a “concepção” ideal quanto a “produção” material da realidade enquanto

processos correspondentes e simultaneamente constitutivos da realidade.

Essa interpretação nos leva a perceber que Marx, embora alegasse que inverteu a dialética hegeliana, colocando-a de pé e “desvendando a semente racional por trás de sua casca mística”, estava na verdade seguindo a própria “lógica materialista” de Hegel, analisando o Capital como um todo orgânico que se autodesenvolve e cujas categorias nos servem para compreender e constituir abstrata e conceitualmente o desenvolvimento lógico das determinações essenciais do modo de produção capitalista. A *Lógica* de Hegel já estava desde o começo “de pé”²². O que faltou à Hegel – ou a menos parece ter faltado – foi captar efetivamente as tendências do desdobramento auto circulante e totalizante do Capital e a própria compreensão do Capital como sujeito engendrante auto movente, que paulatinamente dava sinais de sua presença totalizante já em sua época.

Por outro lado, poderíamos afirmar provocativamente que, se Hegel é o idealista que Marx acusa, então Marx poderia ser considerado também um idealista. Talvez tanto ou mais ainda do que o supostamente idealista Hegel. Para não cair nesses equívocos reducionistas, é premente compreender o

²² Destacamos a célebre afirmação de Marx: “Meu método dialético, em seus fundamentos, não é apenas diferente do método hegeliano, mas exatamente seu oposto. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome da Ideia, chega mesmo a transformar num sujeito autônomo, é o demiurgo do processo efetivo, o qual constitui apenas a manifestação externa do primeiro. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. [...] A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico.” (MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 90, 91).

que se deve entender com as categorias abstratas e ideias da dialética. Por exemplo, como explica Colleti:

Marx, *horribile dictum*, aceita o argumento que ‘valor’ é uma entidade metafísica e simplesmente se limita a notar que é a coisa, i.e., a própria mercadoria ou valor, que é uma entidade escolástica, e não o conceito que ele, Marx, usa para descrever como a mercadoria é feita. [...] A sociedade baseada em capital e mercadorias é, portanto, a metafísica, o fetichismo, o ‘mundo místico’ – mais ainda do que a Lógica de Hegel! Pode-se levantar a objeção de que tal afirmação não tem significado, porque se de fato a objetividade do valor é uma objetividade não-material, então essa objetividade não existe, assim como a alma imortal dos cristãos não existe. Deixe-nos conceder um tanto (e ainda mais de bom grado já que o autor é um materialista ‘que não tem vergonha de ser um’). ‘Quando falamos da mercadoria como uma materialização do valor – no sentido de seu valor-de-troca – isso mesmo é apenas um imaginário, isto é, um modo de existência puramente social da mercadoria que não tem nada a ver sua realidade corpórea. Uma existência imaginária, mas, no entanto, social (Colleti, 1973, p. 281, tradução nossa).²³

O simples fato de que Marx extrai da realidade um conjunto de categorias ideais que permitem explicar a lógica do valor não significa que ele é um idealista – e é exatamente

²³ Destacamos ainda o comentário de Bellofiore: “O mundo das mercadorias e do capital é um mundo ‘místico’, ainda mais do que a própria Lógica de Hegel. O discurso não poderia ser mais claro. A ‘mercadoria’ como materialização do trabalho (isto é, como valor) possui uma existência imaginária, puramente social. O ‘abstrato universal’, que deveria ser uma propriedade do concreto, se torna uma entidade autossubsistente e um sujeito ativo, com o concreto e sensível contando apenas como uma forma de manifestação do abstrato universal – o predicado de seu próprio predicado substancializado. Para Colleti a dialética lógica de Hegel é apenas o ‘método peculiar para o objeto peculiar’ precisamente em razão de seu idealismo absoluto. A crítica filosófica de Hegel e a crítica da economia política do capitalismo, tanto no Capital quanto nos Grundrisse, são apenas um e o mesmo.” BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection* in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). *Marx’s Capital and Hegel’s Logic*. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 173, tradução nossa.

isto o que Hegel também faz. Entendemos que ele é um materialista no sentido de que ele também parte da realidade material como seu objeto para estruturar sua análise, e é exatamente isso o que Hegel também faz (ainda que, v.g., as formas de expressão máxima da totalidade que ele descreve sejam condensadas em noções idealistas como Conceito, Ideia ou Absoluto); as existências imaginárias ou categorias abstratas que ele concebe são de fato ideais, mas inobstante sociais, visto que emanam de manifestações concretas que são encontradas na própria realidade efetiva. Outrossim, a concepção de uma existência ideal ou imaginária é a condição *sine qua non* para a sistematização dialética da lógica do valor e da *Ciência da Lógica*, já que seria impossível que Hegel e Marx compreendessem as determinações concretas que se expressam no processo de desenvolvimento dialético da realidade sem recorrer aos níveis de abstração necessários para compreender a totalidade orgânica do real/Capital. Por essa razão, é impossível assimilar como Marx captura as formas econômicas de expressão do Capital através de categorias ideais sem entender como Hegel realiza homologamente o mesmo em relação ao Conceito em sua *Lógica*²⁴.

A este respeito, vale ainda, por derradeiro, denotar que a concepção das formas e existências ideais das categorias econômicas do Capital não obsta a sua peculiaridade histórica. Ao contrário, é precisamente a compreensão dessas formas como expressões imanentes de seu tempo que possibilitam a captura de suas formas efetivas.

²⁴ Segundo Colleti, é impossível adotar uma perspectiva concreta do objeto quando ele é abstrato. Por isso Hegel não pode ser culpado, v.g., por descrever a essência do Estado moderno da forma como ele existe. Contudo, podemos denunciá-lo por deixar passar a existência efetiva do Estado como a própria essência do Estado (COLLETI, Lucio. *Marxism and Hegel*. Traduzido por Lawrence Garner. Londres, Inglaterra: NLB, 1973, p. 282-283).

À guisa de conclusão – Capital: não só Substância, mas também Sujeito?

Finalmente, para compreendermos adequadamente o conceito de Capital proposto por Marx, devemos considerar que seus elementos concretos constitutivos, que nos aparecem conceitualmente como momentos do devir do Capital, não são simplesmente as ferramentas, matéria-prima e habilidades incorporadas – e cuja apropriação é mediada pelo dinheiro. A metabolização social desses elementos já existia em maior ou menor escala nos sistemas primitivos de produção e nos modos de troca dos primeiros humanos, e muitas formações sociais pré-capitalistas utilizavam o dinheiro como uma forma de equivalente, meio de pagamento e/ou de aquisição de produtos²⁵. Propor que o Capital é constituído essencialmente por elementos como os mencionados faz perder completamente de vista a especificidade histórica da natureza do capitalismo contemporâneo.

O que caracteriza o Capital proposto por Marx é que, em sua forma desenvolvida, ele expressa o resultado de um processo de valorização que se inicia com o dinheiro ou com a mercadoria e coloca em movimento a produção e a circulação de outras mercadorias, resultando na apropriação do valor excedente produzido por esse processo. Isto é, o capital condensa um circuito em que encontramos a sequência D-M-D' (dinheiro – mercadoria – mais-dinheiro), mas que na verdade oculta a sequência D-M-P-M'-D' (dinheiro – mercadoria – processo de produção – circulação das mercadorias – mais-dinheiro), na qual a força de trabalho é utilizada como a única mercadoria capaz de produzir valor excedente. Um processo cuja característica não é de simplesmente adquirir produtos e

²⁵ Cf. nesse sentido GRAEBER, David. *Debt: the first 5.000 years*. Nova York, EUA: Melville House Publishing, 2011.

serviços, equivaler objetos diferentes ou atender às carências de seus trocadores, mas de pôr como fim último da vida social a acumulação incessante de mais-valor (Smith, 2014, p. 21-22).

Ocorre que esse circuito aparece para nós nessa forma comprimida do D-M-D', omitindo toda a complexidade do processo e impedindo o descortinamento da lógica perversa do Capital que depende da vampirização do trabalho vivo para a reprodução do capital e o acúmulo irracional de mais-valor. Sob essa mistificação, o Capital nos aparece como um sujeito que realiza a si mesmo. É justamente essa noção de que o Capital se manifesta como um sujeito automático [*automatischen Subjekt*], de que ele se auto põe, autodesenvolve e engendra a si mesmo em seu movimento especulativo que nos põe diante de outra aproximação entre Hegel e Marx: a homologia entre o Capital de Marx e o Sujeito-Substância de Hegel.

Na circulação D-M-D [...] mercadoria e dinheiro funcionam apenas como modos diversos de existência do próprio valor: o dinheiro como seu modo de existência universal, a mercadoria como seu modo de existência particular, por assim dizer, disfarçado. O valor passa constantemente de uma forma a outra, sem se perder nesse movimento, e, com isso, transforma-se no sujeito automático do processo. Ora, se tomarmos as formas particulares de manifestação que o valor que se autovaloriza assume sucessivamente no decorrer de sua vida, chegaremos a estas duas proposições: capital é dinheiro, capital é mercadoria. Na verdade, porém, o valor se torna, aqui, o sujeito de um processo em que ele, por debaixo de sua constante variação de forma, aparecendo como dinheiro, ora como mercadoria, altera sua própria grandeza e, como mais-valor, repele [*abstösst*] a si mesmo como valor originário, valoriza a si mesmo. Pois o movimento em que ele adiciona mais-valor é seu próprio movimento; sua valorização é, portanto, autovalorização. Por ser valor, recebeu a qualidade oculta de adicionar valor.

Ele pare filhotes, ou ao menos põe ovos de ouro (Marx, 2013, p. 229-230).²⁶

Segundo Zizek, é possível notar aqui, v.g., que o dinheiro não é simplesmente uma universalidade abstrata “muda” ou uma forma que liga umbilicalmente as diversas mercadorias em circulação. No capitalismo, o dinheiro ganha o estatuto de um fator ativo, de substância elementar de todo o processo de produção e circulação capitalista. Ele não nos aparece somente como dinheiro ou como mercadoria, assumindo uma existência efetiva sempre passiva, mas se manifesta efetivamente como uma substância em processo que se auto diferencia, negando a si mesma ao mesmo tempo em que afirma sua alteridade diante dessa negatividade, e então suprassume essa diferença, circulando sob um movimento

²⁶ Destacamos ainda: “Como sujeito usurpador de tal processo, no qual ele assume ora a forma do dinheiro, ora a forma da mercadoria, porém conservando-se e expandindo-se nessa mudança, o valor requer, sobretudo, uma forma independente por meio da qual sua identidade possa ser constatada. E tal forma ele possui apenas no dinheiro. Este constitui, por isso, o ponto de partida e de chegada de todo processo de valorização. [...] Se na circulação simples, o valor das mercadorias atinge no máximo uma forma independente em relação a seus valores de uso, aqui ele se apresenta, de repente, como uma substância em processo, que move a si mesma e para a qual mercadoria e dinheiro não são mais do que meras formas. E mais ainda. Em vez de representar relações de mercadorias, ele agora entra, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Como valor original, ele se diferencia de si mesmo como mais-valor, tal como Deus Pai se diferencia de si mesmo como Deus Filho, sendo ambos da mesma idade e constituindo, na verdade, uma única pessoa, pois é apenas por meio do mais-valor de £10 que as £100 adiantadas se tornam capital, e assim que isso ocorre, assim que é gerado o filho, e por meio do filho, o pai desaparece, sua diferença e eles são apenas uma, £110. O valor se torna, assim, valor em processo e, como tal, capital. Ele sai da circulação, volta a entrar nela, conservando-se e multiplicando-se em seu percurso, sai da circulação aumentado e começa o mesmo ciclo novamente. D-D', dinheiro que cria dinheiro – money which begets money – é a descrição do capital na boca de seus primeiros intérpretes, os mercantilistas” (MARX, Karl. O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013, p. 230- 231).

interno, um movimento que é seu próprio movimento. Como sujeito ativo desse processo, o dinheiro – ou, mais propriamente, o valor – não é mais apenas um representante das relações entre valores diferentes, mas se relaciona consigo mesmo de modo privado; em sua autorrelatividade semovente, ele suprassume retroativamente todas as condições materiais anteriores, transformando esses momentos anteriores subordinados ao seu movimento em passagens necessárias do seu processo de (auto)valorização. Isto é, o capital, tal como o Sujeito-Substância hegeliano, “põe seus pressupostos”, expressando-se como uma unidade de “subjetividade viva e automatismo morto” (Zizek, 2013, p. 92).

Deveras, na visão de Marx, na medida em que o valor é posto como sujeito, que assume outras formas permanecendo idêntico a si mesmo, que se revela como algo que põe a si mesmo, uma substância que move a si mesma e passa por um processo que é posto por ela mesma – e no qual o dinheiro e a mercadoria são apenas suas formas transitórias – a estrutura do Capital se demonstra, consoante aponta Smith, como precisamente análoga à estrutura do Absoluto de Hegel, que expressa o seu desdobramento sob o padrão da fórmula “não só como Substância, mas também como Sujeito” (Smith, 2014, p. 22-23).

Marx considerou o absoluto de Hegel como um “universal auto-atualizante” que de alguma forma externaliza a si mesmo em uma série de formas, retornando a si mesmo passo a passo. Esse desdobrar do Absoluto incorpora uma “Lógica do Conceito”, descrita por Hegel como “a distinção do individual do universal que como tal é contínuo com aquele que é diferenciado deste e é identificado com ele”. Na leitura de Hegel em Marx, essas determinações específicas são, em última análise, de nenhum interesse por si mesmas, além de sua contribuição para a autorrealização do Absoluto. O capital, a “autovalorização do valor”, não apenas pode, mas deve ser entendido exatamente nos mesmos termos. As determinações particulares do valor-em-processo compõem

a auto externalização do capital e retornam a si mesmas. Quando Marx usa a terminologia hegeliana do “sujeito” e da “substância auto-movente” para se referir ao capital, ele está afirmando que a lógica do capital instancia a Lógica do Conceito: o capital é um universal distinto de seus momentos, enquanto simultaneamente contínuo e idêntico com esses momentos, que juntos constituem o processo de autovalorização do capital. Além disso, os momentos nesse processo são, em última instância, de nenhum interesse para o capital por si além de sua contribuição à finalidade totalizante da acumulação de capital. A homologia entre a Lógica do Conceito de Hegel e a lógica do capital parece exata e completa. A afirmação de Marx, em resumo, é que o capital deve ser compreendido como um “Sujeito” absoluto no sentido hegeliano do termo (Smith, 2014, p. 23-24, tradução nossa).

A diferença entre a Lógica do Conceito hegeliana e o Capital compreendido por Marx reside, porém, no fato de que Hegel prescinde de um conceito como o de Capital proposto por Marx, o que o impede de perceber adequadamente como a expropriação, a coerção e a alienação dos indivíduos e do trabalho humano são na verdade a base fundamental para que o “sujeito automático” que é o Capital possa pôr a si mesmo. Enquanto Hegel não reconhece esses aspectos do movimento de autodesenvolvimento da Substância, Marx os expõe como o fundamento e a (des)razão fundamental do movimento de autovalorização do valor, desnudando a essência do Capital. Mas, se por um lado Hegel não foi capaz de reconhecer esses elementos, por outro é apenas por causa do quadro categorial fornecido por ele que Marx foi capaz de fazê-lo²⁷.

²⁷ Podemos dizer que, de certa forma, a lógica do Capital “é” a Lógica hegeliana revelada, porque descobre o isomorfismo entre o fetichismo do Capital como totalidade e o desdobramento da Ideia. Como denota Bellofiore: “O valor é algo semelhante a uma coisa e, como capital, ele realmente se transmuta em um Sujeito. A lógica do capital (e não apenas a lógica do Capital) é a lógica de Hegel (enquanto lógica do idealismo absoluto), por causa do isomorfismo entre ‘capital-fetichismo’ como uma totalidade e o ‘desdobramento’ da Ideia. Nós estamos aqui além de uma simples leitura metodológica das dialéticas sistemáticas”. (BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel*

Não parece prematuro afirmar a essa altura do texto que a dialética sistemática hegeliana e a dialética sistemática marxiana parecem expressar dois momentos sucessivos de um mesmo “bloco dialético-sistemático”, duas estruturas homólogas cujo encaixe na forma de um feixe dependem da reinterpretção de suas obras por seus leitores.

Nesse sentido, vale dizer que essa homologia não se restringe apenas ao paralelo entre o Sujeito ou o Absoluto hegeliano e o Capital de Marx. Segundo Postone, Marx também atribui ao Capital determinações e elementos que são próprios da noção de Geist (ou “Espírito”) em Hegel.²⁸

Em O capital (1847), Marx não se limita a inverter os conceitos de Hegel de uma maneira “materialista”. Pelo contrário, num esforço para apreender a natureza peculiar das relações sociais no capitalismo, Marx analisa a validade social para a sociedade capitalista desses conceitos idealistas de Hegel que antes ele tinha condenado como inversões mistificadas. Assim, enquanto em A sagrada família (1845) Marx critica o conceito filosófico de “substância” e, em particular, o entendimento de Hegel da “substância” como “sujeito”, no início d’O capital ele faz uso da categoria de “substância”. Ele se refere ao valor como tendo uma “substância”, que ele identifica com o trabalho humano abstrato. Marx, então, já não considera “substância” uma simples hipostasia teórica: agora a entende como um

connection in: MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Marx’s Capital and Hegel’s Logic. Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014, p. 170, tradução nossa)

²⁸ Consoante explica Kojève, “considerados isoladamente, o sujeito e o objeto são abstrações que não têm realidade-objetiva (Wirklichkeit), nem existência-empírica (Dasein). O que existe em realidade – uma vez que se trata da realidade-de-que-se-fala, e, já que falamos de fato da realidade, só pode ser para nós de uma realidade-de-que-se-fala – é o sujeito-que-conhece-o-objeto ou, o que dá no mesmo, o objeto-conhecido-pelo-sujeito. Essa realidade desdobrada e mesmo assim uma em si porque indiferentemente real, considerada como um todo ou como totalidade, em Hegel chama-se Espírito (Geist) ou (na Lógica) absolute Idee. Hegel também o chama de conceito absoluto (absoluter Begriff)” (KOJÈVE, Alexandre Introdução à leitura de Hegel. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 428-429).

atributo das relações sociais mediadas pelo trabalho, como expressão de um tipo determinado de realidade social. Em *O capital* ele investiga a natureza dessa realidade social desenvolvendo logicamente as formas de mercadoria e dinheiro a partir das suas categorias de valor de uso, valor e sua “substância”. Sobre essa base, Marx começa a analisar a complexa estrutura de relações sociais expressas pela sua categoria de capital. Inicialmente ele determina capital em termos de valor que se autovaloriza. Nesse ponto da sua exposição, Marx descreve o seu conceito de capital em termos que se relacionam claramente com o conceito hegeliano de Geist (Postone, 2014, p. 95-96).²⁹

Todavia, o autodesenvolvimento do Capital como um sujeito automático que tudo absorve e engendra a partir de si mesmo depende de uma condição que tanto é vital quanto fatal para a sua reprodutibilidade: o Capital deve manter-se como vencedor no terreno da luta de classes, continuamente disputada não somente porque “reversão anticapitalista” é um evento imprevisível e constantemente possível, mas também porque a própria existência auto reprodutiva do Capital depende de um elemento que ele mesmo está a todo momento lançando à beira do abismo. O Capital é realmente essa “Substância-Sujeito” que se põe e que engendra toda a vida do tecido social, realizando-se como verdadeira estrutura superegógica da ordem simbólica que define o *ethos* moderno.

²⁹ Ainda, como denota Postone: “Marx caracteriza explicitamente o capital como a substância em processo que é o sujeito. Ao fazê-lo, Marx sugere que um sujeito histórico no sentido hegeliano existe realmente no capitalismo, mas ainda assim ele não o identifica com nenhum agrupamento social, como o proletariado ou a humanidade. Pelo contrário, Marx o analisa em termos da estrutura de relações sociais constituídas pelas formas de prática objetivamente e apreendidas pela categoria do capital (e, portanto, valor). Sua análise sugere que as relações sociais que caracterizam o capitalismo são de um tipo muito peculiar – elas possuem atributos que Hegel atribuiu ao Geist. Então, é nesse sentido que existe no capitalismo um sujeito histórico tal como concebido por Hegel” (POSTONE, Moishes. Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx. Tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014, p. p. 96).

Mas como a existência e a manutenção dessa totalidade auto-movente e engendradora do Capital como *ethos* absoluto da ordem social depende de um elemento fundamental, esse componente é também seu elemento-limite.

O capital de Marx como valor que se autovaloriza é confirmado como aparentado à Ideia Absoluta de Hegel, que procura atualizar a si mesmo enquanto reproduz todas as suas próprias condições de existência. Entretanto, a vida-zumbi do capital é dependente de uma condição social: *o capital deve vencer a luta de classes na produção, um “terreno contestado”*: ele tem de sugar dos trabalhadores sua vida, para que eles possam voltar a vida como “mortos-vivos”. Os trabalhadores podem resistir à sua incorporação como momento interno do capital: essa “barreira” ou “obstáculo” [Schranke] superável pode se tornar um insuperável “limite” [Grenze], quando conflito se torna antagonismo. O ponto chave é que *não é possível ter trabalho sem arrancá-lo da força de trabalho*: não é possível usar a força de trabalho sem “consumir” o corpo dos próprios trabalhadores, enquanto portadores da força de trabalho. O capital produz unicamente graças a esse “consumo” muito específico, que cria uma “contradição” muito específica. *Este é de fato o verdadeiro pilar da teoria do valor-trabalho como uma teoria que rastreia o novo “valor adicionado” produzido no tempo anterior ao trabalho vivo gasto pelos trabalhadores* (Bellofiore, 2014, p. 183, tradução nossa).³⁰

³⁰ Nesse sentido também aponta Meaney: “O trabalho é verdadeira fundação do produto do capital. O trabalho é fixado na mercadoria. Sua atividade formante é a ‘temporalidade’ da mercadoria. A mercadoria tem, portanto, outro conteúdo como fundamento de sua existência além da forma e da matéria que distingue uma coisa da outra. A atividade formante do trabalho vivo serviu como o substrato da existência da mercadoria. Por ser o trabalho um momento da auto preservação e multiplicação do capital, é o valor de troca que é na verdade a ‘temporalidade’ da mercadoria. O trabalho atua para preservar o valor de uso das condições materiais de produção, e desse modo preserva o capital. [...] O produto possui dentro de si um ‘valor eterno’ como uma consequência da atividade do trabalhador, que é ela mesma um momento do capital. O capital se apropria da atividade do trabalho, e desse modo eternaliza a si mesmo na forma do produto.” (MEANEY, Mark. *Capital as organic unity: the role of Hegel’s Science of Logic in Marx’s Grundrisse*. Países Baixos: Springer, 2002, p. 77, tradução nossa).

É por isso que, para Zizek, a leitura que Marx faz dialética hegeliana como uma concepção idealista da lógica do domínio capitalista não alcança seu fechamento potencial: no processo dialético hegeliano, encontramos a expressão mistificada da mistificação intrínseca à circulação do capital. Em termos lacanianos, a dialética hegeliana logra manter uma fantasia “objetivamente social” que esconde a realidade da produção e circulação capitalista. Mas, para Marx, o Capital não é “realmente” um “Sujeito-Substância” que se autodesenvolve e que se desdobra a partir do pôr se seus pressupostos intrínsecos. O que a fantasia do “Sujeito-Substância” hegeliano faz é a total oclusão da exploração dos trabalhadores, o elemento realmente fundamental da reprodução autossustentada do valor. Isto é, a “fantasia objetiva” expressa pela lógica mistificada do Capital nos inibe de perceber como o circuito de autorreprodução do valor depende absolutamente da vampirização do trabalho vivo, ou seja, da exploração do trabalhador. Essa fantasia nos põe diante de uma realidade que não é nem o modo como o capitalismo é realmente experimentado pelas pessoas, nem o “real estado de coisas” (exploração dos trabalhadores pelo capital), mas cuja introdução é necessária para explicar a lógica do valor e nos levar ao problema central e real: a exploração do trabalho humano (Zizek, 2013, p. 94).

Seria então o capital o verdadeiro Sujeito e Substância? Sim e não: para Marx, esse movimento circular que engendra a si mesmo é, em termos freudianos, exatamente a “fantasia inconsciente” do capitalismo que parasita o proletariado enquanto “pura subjetividade sem substância”: por essa razão, a dança especulativa autogeradora do capital tem um limite e produz as condições para o próprio colapso. [A formulação do capital como “Sujeito-Substância” como] verdade tem de ser afirmada contra uma falsa aparência ou experiência: a suposição usual de que o fim último da circulação do capital ainda é a satisfação das necessidades humanas, de que o capital é apenas um meio de produzir

essa satisfação mais eficaz. Contudo, esse “fato” não é a realidade do capitalismo: na realidade, o capital não engendra a si mesmo, ele extrai a mais-valia do trabalhador. Portanto, há um terceiro nível necessário que deve ser acrescentado à simples oposição entre experiência subjetiva (do capital como meio de satisfação das necessidades das pessoas) e realidade social objetiva (da exploração): a verdade (embora não a realidade) do processo capitalista é o “engano objetivo”, a fantasia “inconsciente” renegada (do misterioso movimento circular e autogerador do capital). Mais uma vez, para citar Lacan, a verdade tem estrutura de ficção: a única maneira de formular a verdade do capital é pela referência a essa ficção de seu movimento autogerador “imaculado” (Zizek, 2013, p. 94-95).³¹

³¹ Na esteira de Zizek e Lacan, podemos afirmar que o que Marx descreve sobre o capital como sujeito automático é, na verdade, a *narrativa mítica* do capital, a única forma de acesso à verdade da estrutura de sua realidade: “O que se chama um mito, seja ele religioso ou folclórico, em qualquer etapa de seu legado que se o considere, apresenta-se como uma narrativa. Pode-se dizer muita coisa sobre esta narrativa, e toma-la sob diferentes aspectos estruturais. Pode-se dizer, por exemplo, que ela tem alguma coisa de atemporal. Pode-se tentar definir sua estrutura quanto às configurações que ela define. Pode-se tomá-la sob sua forma literária, cujo parentesco com a criação poética é surpreendente, ao passo que o mito é, ao mesmo tempo, muito distinto desta, no sentido que demonstra certas constâncias que não estão absolutamente submetidas à invenção subjetiva. Vou indicar também o problema suscitado pelo fato de que o mito tem, no conjunto, um caráter de ficção. Mas esta ficção apresenta uma estabilidade que não a toma de modo algum maleável às modificações que lhe podem ser trazidas, ou, mais exatamente, que implica que toda modificação implica por sua vez, por essa razão, uma outra, sugerindo invariavelmente a noção de uma estrutura. Por outro lado, essa ficção mantém uma relação singular com alguma coisa que está sempre implicada atrás dela, e da qual ela porta, realmente, a mensagem formalmente indicada, a saber, a verdade. Aí está uma coisa que não pode ser separada do mito. Em alguma parte do *Seminário sobre ‘A carta roubada’*, a propósito do fato de que analisava uma ficção, pude escrever que essa operação era, em certo sentido, perfeitamente legítima, porque do mesmo modo, dizia eu, em toda ficção corretamente estruturada, pode-se constatar essa estrutura que, na própria verdade, pode ser designada como a mesma de uma ficção. A necessidade estrutural que é carregada por toda expressão da verdade é justamente uma estrutura que é a mesma da ficção. A verdade tem uma estrutura, se podemos dizer, de ficção.” (LACAN, Jacques. *O seminário: a relação de objeto* (1956-1957). Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 258, 259. Sobre o seminário em que Lacan trata da obra “A carta roubada”, de Edgar Allan Poe, cf.: LACAN, Jacques. *O seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise* (1954-1955). Tradução de Marie

Portanto, a mistificação hegeliana é precisamente a ferramenta que permite Marx desmitificar a objetividade fantasiosa do capital como sujeito-que-se-autodesenvolve/valor que-se-autovaloriza; a única forma de desvelar a exploração do trabalho vivo como mitologema fundamental da circulação capitalista é a travessia pelo terreno da traumatizante fantasia recalçada.³²

Por fim, apesar das inúmeras homologias e paralelos, não podemos deixar de destacar que há uma diferença fundamental entre a Lógica de Hegel e a lógica do valor descrita por Marx. Na exposição dialético-crítica de Marx, as formas e categorias posteriores que se desdobram ao longo do arranjo categorial não apontam para uma superação (suprassunção) das contradições expostas nas primeiras categorias. Antes, elas se revelam cada vez mais agudizadas, cada vez mais insustentáveis e contraditórias. Em Hegel, as contradições fundamentais são paulatinamente superadas e conservadas em formas pacificadas com as suas oposições, progredindo para uma unidade coesa e racional. O que definitivamente não acontece na dialética marxiana, na qual a

Christine Lasnik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985, p. 241-258.

³² O que nos mostra que faltou ao próprio Hegel “ser um pouco mais hegeliano” para compreender as determinações da totalidade capitalista que já em seu tempo de vida despontavam: “[...] o fato de Marx ter precisado de Hegel para formular a lógica do capital (a inovação crucial na obra de Marx ocorreu em meados da década de 1850, quando, depois do fracasso das revoluções de 1848, ele começou a reler a *Lógica* de Hegel) significa que o que Hegel foi capaz de ver não foi uma espécie de realidade pós-hegeliana, mas o aspecto propriamente hegeliano da economia capitalista. Paradoxalmente, Hegel não foi *idealista* o suficiente, pois o que não viu foi o conteúdo propriamente *especulativo* da economia capitalista, o modo como o capital financeiro funciona enquanto noção puramente virtual processando as “pessoas reais” (ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada*: Hegel e a sombra do materialismo dialético. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 95).

natureza interna do Capital torna-se cada vez mais obscura e confusa, repetindo suas contradições não superadas em formas concretas cada vez mais complexas, constituindo uma totalidade orgânica cada vez mais fragmentada e aparentemente incompreensível (Smith, 2014, p. 37).

Talvez aqui fique marcada uma das diferenças de fundo mais importantes entre Hegel e Marx: enquanto a filosofia de Hegel traz consigo certos elementos “conservadores”, no sentido de que visa à conservação de todos os elementos que se justapõem e se suprassumem no movimento dialético da realidade, em Marx percebe-se justamente o contrário: a contradição não é simplesmente um impasse lógico – ou real! – que precede à superação sempre por vir, mas sim um ponto limite a partir do qual, cedo ou tarde, a totalidade tende a sucumbir sob si mesma.

A dialética de Hegel foi o instrumental teórico necessário e sem o qual Marx não seria capaz de realizar a crítica materialista da totalidade capitalista. Ao conceber o Capital como uma homologia do Sujeito, Marx o revela como a expressão material do Sujeito-Substância, o Sujeito ou a totalidade que põe a si mesma, o “Sujeito Automático”. Mas é precisamente através da elaboração dessa fantasia, dessa tradução recalcante da realidade efetiva, que Marx consegue conceitualizar o desvario econômico e suicidário da totalidade: sob as engrenagens do automatismo capitalista, corpos e indivíduos seguem sendo explorados, produzindo o trabalho vivo sem o qual o Capital não pode seguir acumulando trabalho morto. Mas o Capital não passa de uma fantasia, ou melhor, um fetiche: o Sujeito Automático é uma ilusão que recobre relações reais, que reiteram processos reais e reproduzem uma exploração real sobre sujeitos reais.

A desmitificação dialética da totalidade operada por Marx através de Hegel é total: o “demiurgo da sociedade moderna” conhecido como Capital não é nenhuma

monstruosidade ou algo natural, mas a reiteração, levada a cabo por humanos, de processos sociais de exploração e expropriação de outros humanos historicamente constituídos³³. A tomada de consciência sobre as estruturas fetichistas da realidade não é, de certo, suficiente para pôr fim a essa maquinaria irracional. Mas é o bastante para pôr no horizonte do tempo, contra qualquer derrotismo político, determinismo ou impossibilidade de mudança, a infinita possibilidade do porvir de uma alteridade radical que coloque fim ao futuro distópico manifesto como tendência contínua.

Referências

ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Trad. Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

AMADEO, Javier. *Notas sobre o marxismo: a tradição ocidental*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

³³ A esse respeito, vale lembrar que a estrutura fantástica ou fetichista pela qual o Capital se manifesta, ocultando a realidade de exploração e dominação das relações sociais capitalistas, tem um efeito importante: naturalizar e normalizar essas mesmas relações, retirando-as do imaginário e, portanto, da disputa política: “Nos livros d’*O Capital*, Marx castigará com sarcasmo aqueles economistas vulgares, apologistas da ordem, que acreditavam que as instituições de todas as outras sociedades eram artificiais, supersticiosas, mas que as da sociedade burguesa, essas sim, são naturais, portanto eternas – que “houve história, mas já não há”. A célebre análise do fetichismo da mercadoria é ela mesma uma crítica ao modo naturalizado como a produção capitalista aparece. Na medida em que os indivíduos participam do capitalismo, e o reproduzem sem saber o que fazem, esse automatismo é confundido com um fato da natureza. Assim, o capitalismo não é visto como um sistema social particular, historicamente definido e contingente, que teve um começo e pode ter um fim. Desvelar a historicidade dessa estrutura, com seus impasses, efeitos colaterais e pontos de antagonismo, é expô-la como algo que pode ser alvo da ação humana consciente” (FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. Trad. Rodrigo Gonsalves et al. São Paulo: Autonomia Literária, 2020, p. 184).

- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Tradução de Carlos Cruz. Porto, Portugal: Edições Afrontamento, 1989.
- ARATO, Andrew; GEBHARDT, Eike (orgs). *The essencial Frankfurt School reader*. Nova York, EUA: Continuum, 1982.
- ARTHUR, Christopher J. *Marx, Hegel and the value-form in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.
- BALDÓ, Venancio A. *El materialismo dialéctico: sistema e historia. La actualidad del marxismo revolucionario*. Valencia, Espanha: Torre del Virrey, 2015.
- BELLOFIORE, Ricardo. *Lost in Translation? Once again on the Marx-Hegel connection in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.
- CASTIGLIONI, German Daniel. “*Marx sin reservas: seis tesis para interpretar El Capital a partir de la Lógica de Hegel*”. Ideas y Valores, v. 65, n. 161 (2016), pp. 288-313.
- COLLETI, Lucio. *Marxism and Hegel*. Traduzido por Lawrence Garner. Londres, Inglaterra: NLB, 1973.
- FINESCHI, Roberto. *On Hegel's Methodological Legacy in Marx in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. Trad. Rodrigo Gonsalves et al. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- GRAEBER, David. *Debt: the first 5.000 years*. Nova York, EUA: Melville House Publishing, 2011.

- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: a doutrina do conceito*. Trad. Christian G. Iber e Federico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2018.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas: em compêndio (1830): volume I: a ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.
- JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. Tradução de José Miranda Justo. 2. ed. Lisboa, Portugal: Antígona, 2013.
- KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. Tradução de José Paulo Vaz. Lisboa, Portugal: Antígona, 1999.
- KOJÈVE, Alexandre *Introdução à leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- KORCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. Editora UFRJ: Rio de Janeiro, 2008.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. Tradução de Karen Elsabe Barbosa. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.
- LACAN, Jacques. *O seminário: a relação de objeto (1956-1957)*. Tradução de Dulce Duque Estrada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.
- LACAN, Jacques. *O seminário: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise (1954-1955)*. Tradução de Marie Christine Lasnik Penot e Antonio Luiz Quinet de Andrade. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.

- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista: por uma política democrática radical*. Tradução de Joanildo A. Burity et al. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.
- LOUREIRO, Isabel M.; MUSSE, Ricardo (org.). *Capítulos do marxismo ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP: 1998.
- LUKÁCS, Georg. *A defence of history and class consciousness: Tailism and the Dialectic*. Nova York, EUA; Londres, Inglaterra: Verso Books, 2002.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica mais recente da filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)*. Tradução de Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer et al. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política. Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. Boitempo, 2013.
- MEANEY, Mark. *Capital as organic unity: the role of Hegel's Science of Logic in Marx's Grundrisse*. Países Baixos: Springer, 2002.
- MENESES, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- MENESES, Paulo. *Para ler a Fenomenologia do Espírito: roteiro*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. 1. ed. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MOSELEY, Fred; SMITH, Tony. *Introduction in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

MOSELEY, Fred; SMITH, Tony. *The Universal and the Particulars in Hegel's Logic and Marx's Capital in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

NASCIMENTO, Joelton. *Crítica do valor e crítica do direito*. São Paulo: Perse, 2014.

NASCIMENTO, Joelton (org.). *Introdução à Nova Crítica do Valor*. São Paulo: Perse, 2014.

NOVO, Ângelo. *As aventuras da mercadoria. Para uma nova crítica do valor* in: *Crítica marxista*, n. 24 (2007), pp. 173-176.

OLIVEIRA, Robespierre. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

REUTEN, Geert. *An outline of the systematic-dialectical method: scientific and political significance in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

RUBIN, Isaak. *Teoria marxista do valor*. Trad. José B. S. Amaral Filho. São Paulo: Editora Polis, 1987.

SMITH, Tony. *Hegel, Marx and the comprehension of capitalism in: Marx's Capital and Hegel's Logic*. MOSELEY, Fred; SMITH, Tony (org.). Leiden, Holanda: Koninklijke Brill, 2014.

THERBORN, Göran. *Do marxismo ao pós-marxismo*. Tradução de Rodrigo Nobile. São Paulo: Boitempo, 2012.

TOMSIC, Samo. *The capitalist uncscious: Marx and Lacan*. Nova York, EUA; Inglaterra, Londres: Verso Books, 2015.

TUPINAMBÁ, Gabriel; YAO, Yuan. Hegel, Lacan, Zizek. *Atropos Press*, 2013.

UCHIDA, Hiroshi. *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*. Inglaterra, Londres; Estados Unidos da América, Nova York: Routledge, 1988.

ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Tradução de Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.

ZIZEK, Slavoj. *Menos que nada: Hegel e a sombra do materialismo dialética*. Tradução de Rodrigo Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2013.

(Submissão: 09/10/23. Aceite: 08/04/24)

**Guerra Justa, comércio e colonização em Francisco de
Vitória**
**Just War, trade and colonization in
Francisco de Vitoria**



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID34364

João Emiliano Fortaleza de Aquino
(UECE)
emiliano.aquino@uece.br

Resumo: A proposta deste artigo é relacionar a teoria da guerra justa de Francisco de Vitória e sua teoria do valor mercantil. A hipótese aqui desenvolvida é que Vitória introduz a liberdade comercial como um dos móveis que, quando impedidos, justificam uma guerra contra as populações nativas da América, porque, alguns anos antes, já desenvolvera uma teoria do valor, que torna sem fundamento a anterior proibição teológica do lucro comercial. Justificada assim a guerra, ele defende uma teoria dos direitos do vencedor, que inclui a legitimidade da deposição dos governantes, a tomada de terras e bens e a escravização dos súditos. Em outras palavras, para Vitória, a guerra justa, motivada por interesses comerciais, torna legítima a colonização.

Palavras-chave: Guerra justa. Comércio. Teoria do valor. Colonização. Francisco de vitória.

Abstract: This article aims to link Francisco de Vitória's fair war theory with his theory of market value. I develop the hypothesis that Vitória introduces free trade, specifically when it is stopped, as one of the motives to justify a fair war against native populations of America because year ago he already had developed a value theory, which makes baselessly the former theological prohibition of commercial profit. Once the war is justified, he supports a theory of the right of the winner that includes the legitimacy of overthrowing governments, to seizure lands and goods, and slaving subjects. In other words, according to Vitória, a fair war motivated by commercial interest makes colonization lawful.

Keywords: Fair War. Trade; Value Theory; Colonization; Francisco de Vitória.

Terminado de escrever durante dias de cerco e bombardeio ao território de Gaza, este artigo é dedicado ao povo palestino.

“À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas”. (Marx, *O capital*, I).

A colonização das Américas, com a tomada das terras e a escravização de suas populações nativas por potências marítimas europeias, a partir do final do século XV, exigiu no século XVI e a partir dele, no campo dessas mesmas potências, transformações de ordem jurídica e inflexões teológicas. As transformações jurídicas ocorrem no terreno do direito das gentes e, em articulação com isso, da constituição dos Estados soberanos, das novas formas estatais, como Estados-nações soberanos, que se consolidam no século

XVII.¹ As inflexões teológicas – precisamente no âmbito da Teologia Moral – dizem respeito a um conjunto de temas muito caros à tradição da Teologia católica, tais como a do lucro comercial, da usura e da guerra justa. Essas inflexões relacionam o antigo conceito de guerra justa à colonização do Novo Mundo e, em contrapartida, do lucro comercial e da usura ao conceito de guerra justa, de modo que a colonização com fins comerciais (extração de ouro e prata nas terras tomadas pela Espanha e extração do pau brasílico e, em seguida, também plantio e transformação açucareira de cana nas terras tomadas por Portugal) ganha uma justificativa teológica.

No século XVI, o filósofo, teólogo e frei da ordem dos dominicanos Francisco de Vitória (1483-1546), fundador da Escola de Salamanca (em sua extensão, Escola Ibérica), cumpriu um importante papel na consolidação de um conjunto de reflexões, que se encaminhavam pelo menos desde o século XIV,² sobre o lucro comercial e, digo provisoriamente assim, os ganhos com empréstimos. Ele tratou disso nos cursos entre 1534 e 1537, ao explicar e debater sobre as Questões 77 e 78 da *Suma Teológica*, cujos objetos são, respectivamente, o comércio e a usura. São duas formas pré-capitalistas do capital comercial – capital de comércio de mercadorias e capital de

¹ Cf. particularmente Carl Schmitt (2014).

² O próprio texto de Vitória o testemunha nos debates que ali ele estabelece com Duns Scotto (?-1308), Johannes Gerson (1363-1429), Baptista de Salis (cuja principal obra foi publicada em 1495) e, principalmente, Conrado de Summenhart (1455-1502), cuja mais importante obra *Septipertitum opus de contractibus pro foro conscientie atque theologico* (algo como *Obra em sete volumes sobre contratos para o foro da consciência e teologia*) foi publicada em 1500. Jörg Alejandro Tellkamp (2009) escreveu um excelente artigo mostrando, sob um outro ponto de vista, que a reflexão de Vitória sobre o domínio da América pelos espanhóis pressupõe um diálogo com Summenhart sobre o conceito de domínio, no duplo sentido de propriedade e de soberania. A discussão que faço neste artigo, sobre a relação entre guerra justa e comércio, não se opõe, mas se posiciona, se pensarmos numa ordem das razões, num momento posterior à discussão de Tellkamp sobre direito e domínio.

comércio de dinheiro –, cuja característica fundamental é que seu processo de autovalorização ocorre na circulação, não ainda na produção, como ocorrerá com o capital industrial, no modo de produção capitalista.³

Francisco de Vitória tematiza nessas aulas, no plano da Teologia Moral, dois obstáculos teológicos ao processo de constituição do mercado mundial e do moderno sistema colonial; chamo-os de obstáculos justamente porque, como nos lembra com muita justeza Robert Schwarz (2000, p. 17), “a colonização é um feito do capital comercial”. A constituição do mercado mundial e da colonização, ambos feitos do mesmo capital comercial, implicou também uma operação teológica, com forte impacto nos países ibéricos e seus reinos católicos, operação da qual resulta, com Francisco de Vitória, uma específica e própria teoria do valor, que permite pensar formas de ganho comercial nos negócios com mercadorias e com dinheiro, a salvo das censuras da tradição teológica. Não é à toa que ela desenvolva essas reflexões justo nos cursos sobre as Questões 77 e 78 da *Suma Teológica*: apoiado no texto tomasiano, estabelece as distâncias e proximidades dele.

Minha hipótese neste artigo é que essa inflexão teológica sobre o lucro comercial se torna central na 3ª *relección* – “Sobre títulos legítimos pelos quais os bárbaros puderam cair em poder dos espanhóis”,⁴ que ele pronuncia em

³ Cf. especialmente o capítulo XX do Terceiro Volume (ou Livro) de *O capital*, intitulado “Considerações históricas sobre o capital comercial”. Nesse capítulo de *O capital*, tal como também se trata no presente artigo, Marx discute sobre a forma do capital comercial autônomo diante da produção, que atua na circulação, comprando e vendendo mercadorias de e para modos de produção diversos (servidão coletiva, escravista antigo, feudal, escravista moderno etc.) ou emprestando dinheiro a juros. É uma forma de capital que preexiste ao capitalismo. Não é, pois, a forma do capital comercial baseado no capital industrial capitalista e que se constitui num momento de reprodução desse mesmo capital, momento que consiste na circulação do capital como mercadoria e dinheiro em vista da realização monetária da mais-valia produzida.

⁴ As *relecciones* eram conferências públicas que o docente da Universidade de Salamanca no século XVI proferia, retomando temas apresentados em seus cursos do(s) ano(s) anterior(es) (daí o nome que indica uma

janeiro de 1539, na qual sustenta a tese, como mais bem veremos na sequência, de que a guerra se justifica na ocorrência de injúria (ou injustiça), cujas principais expressões seriam a obstaculização do comércio e da evangelização (sob a forma da catequese). Desse modo, conforme ao próprio Vitória, justificada a guerra, justificados estão os direitos do vencedor, tais como a tomada de terras e bens e a submissão dos vencidos ao cativo.

As duas partes de que se compõe esta exposição, são, portanto, as seguintes: a apresentação da discussão que Vitória desenvolve sobre a guerra justa e, em seguida, sobre o lucro comercial. Com isso, penso cumprir a proposta manifesta no título, que é a relação entre guerra justa, comércio e colonização em Francisco de Vitória.

As injúrias que justificam a guerra e as consequências legítimas desta

A operação teológica de concepção e legitimação da colonização das Américas tem um momento fundamental na retomada e reposição histórica do conceito teológico de guerra justa, que tem origem na Antiguidade Tardia com Cícero, introduzida na Teologia cristã por Agostinho. Retomando essa discussão, Tomás de Aquino a tematiza na Questão 40 da parte *Secunda secundae* da *Suma Teológica*, afirmando no Art. 1º que uma guerra é justa sob três condições: quando é decidida

revisão das lições dadas). Assim como as aulas, eram feitas em latim. No caso das *relecciones* que tenho aqui em vista, constituem-se daquelas proferidas em janeiro de 1539, em número de três, com base no curso de 1537-1538, e se nomeiam *De indis recenter inventis relectio prior* (*Sobre os índios recentemente descobertos, relección primeira*), que encontram seu complemento na *relección* de junho de 1539, intitulada *De juri belli*, ou ainda, de maneira mais completa, *De indis, sive de iure belli hispanorum in barbaros, relectio posterior* (*Sobre os índios, ou do direito de guerra dos espanhóis nos bárbaros, relección posterior*), referida aqui como 4ª *relección*. Referrem-se ainda a elas como *De indis prior* e *De indis posterior*.

por autoridade legítima, por justa causa e com reta intenção. A principal determinação de uma causa justa para a guerra é a resposta a uma injúria (ou injustiça) sofrida por uma cidade ou um príncipe; para tornar isso claro, cita Agostinho: “Costumamos definir como guerras justas aquelas que punem as injustiças, por exemplo, castigar um povo ou uma cidade que foi negligente na punição de um mal cometido pelos seus, ou restituir o que foi tirado por violência” (citado em *STh.*, II-II, q-40, a. 1). Verifica-se aí uma espécie de guerra de reparação ou restituição diante de uma ação injusta: a cidade A inicia licitamente uma guerra contra a cidade B, quando esta não puniu seus cidadãos que infligiram danos àquela primeira, ou ainda, quando não lhe devolveu o que dela tomou ilegitimamente.

Essa posição agostiniana, lembrada por Tomás, é mobilizada por Vitória na 2ª *relección* sobre os “índios”, que aponta e discute os títulos ilegítimos do poder dos espanhóis sobre as civilizações originárias da América. Recusando o argumento de que, “por não quererem abraçar a fé em Cristo, embora ela lhes seja proposta e, com insistência, sejam aconselhados a abraçarem-na [...] esse título é legítimo para justificar a ocupação das terras dos bárbaros” (Vitória, 2016, p. 130), Francisco de Vitória (2016, p. 136), advoga que “esse não seria um título legítimo para ocupar as províncias dos bárbaros e espoliar os primeiros senhores”. Essas ocupação e espoliação somente se justificariam em casos de sofrerem os espanhóis injúrias (ou injustiças) dos bárbaros.

Ora, nem Agostinho nem Tomás relaciona, como faz Vitória, a guerra justa à legitimação de ocupação e dominação de territórios e cidades, mas apenas à restituição de riquezas e punição dos que causaram danos. Discutem as condições de uma guerra justa, sendo completamente silenciosos sobre a possibilidade de uma guerra, quando justa, legitimar por sua vez determinados direitos do (ou ao) vencedor, como os da ocupação das terras dos vencidos, a tomada de seus bens, a deposição de seus príncipes e a escravização de seus súditos.

Mas a questão discutida por Vitória é justamente esta: a dos títulos que tornaram ou poderiam tornar legítimo o triplo domínio (real, despótico e soberano) dos espanhóis sobre os americanos. Por causa disso, a elaboração dos direitos do vencedor, que ocuparão o lugar central na *relección* de junho de 1539 sobre o Direito de Guerra, é precedida por uma ampliação do conceito de injúria, na 3ª *relección* (de janeiro de 1539), que trata dos títulos legítimos. Este é o conceito central dessa última preleção pública e que nela ganha um novo conteúdo histórico, inteiramente distinto daquele que aparece em Agostinho e Tomás. Assim, a conceptualização teológica da colonização do Novo Mundo, com vistas a legitimá-la, é mediada por uma ampliação do que se entende por injúria, como única causa justa de uma guerra, conforme Agostinho e Tomás, e a criação dos direitos do vencedor, dentre os quais se incluem a tomada de terras e riquezas, a destituição e a substituição de soberanias, o cativo dos vencidos. Desse modo, uma inteira nova teoria da guerra justa é elaborada com a concepção de um *jus ad bellum* (direito para a guerra) e de um *jus post bellum* (direitos do vencedor após a guerra) que não se encontram na discussão tardo-antiga e medieval do tema.

São oito os títulos apresentados e discutidos por Vitória na 3ª *relección*, mas o primeiro e o segundo são, de longe, os mais importantes, embora os seis seguintes, expostos com mais rapidez, ganhem importância quando retomam de muito perto vários dos títulos considerados ilegítimos na 2ª *relección*. Começamos, o que não necessariamente é óbvio, pelo primeiro título, cujas proposições (ou conclusões), em número de sete, são em sua maior parte de natureza econômica.⁵ Vitória (2016, p. 144) assim o anuncia: “O

⁵ O método de exposição de Vitória segue uma estrutura próxima, embora não igual a de Tomás. Nessa *relección*, de cada título decorrem proposições (ou conclusões) e cada uma destas recebe suas justificativas. Assim, por exemplo, o 1º título baseia sete proposições, como disse acima; a primeira

primeiro título pode ser chamado o da *sociedade e comunicação natural*'. Este não é um princípio moral, no sentido transcendental, mas determinação real: não se pode conceber o homem, à luz da razão natural, senão em sociedade, mediada pela linguagem e pela comunicação. Desse reconhecimento em e pela razão das condições naturais de existência do homem, decorrem proposições, que, por serem racionais, se tornam, pela razão natural, obrigatórias.

A primeira proposição que decorre desse primeiro título é a que poderíamos chamar de lei da hospitalidade, como uma obrigação que a razão natural impõe a todos os povos e pessoas. Se a sociedade e a comunicação constituem um título natural, é-lhes contrária toda recusa da hospitalidade, pois esta é expressão daquelas. Comunicar-se e associar-se não é possível se os homens não puderem ter acesso a toda a terra, deixada a todos pelo Criador, constituindo únicos óbices ao exercício desse direito possíveis danos aos anfitriões. Essa lei da hospitalidade se manifesta assim, segundo Vitória (2016, p. 144): “os espanhóis têm o direito de viajar para aquelas províncias e ali viver, sem dano algum, porém, dos bárbaros, e não podem ser impedidos por eles”. O direito à hospitalidade, quando seu usufruto não causa danos aos que são da terra visitada, seria um direito natural, sendo contra a razão natural o seu desprezo.

Várias são as justificativas naturais e divinas desse direito: “a amizade entre os seres humanos faz parte do direito natural e [...] é contrário à natureza evitar o consórcio inofensivo dos homens”, é “parte do direito natural acolher os hóspedes”, “são comuns a todos a água corrente e o mar, assim como os rios e os portos; e aos navios, por direito das gentes, de onde quer que venham, é lícito abordar a eles [...] [e] não é lícito que ninguém impeça o acesso a eles”, de modo que se “houvesse uma lei humana que impedisse, sem alguma causa,

delas apresenta 14 justificativas, a segunda, quatro, a terceira, três, e da quarta para a sétima, uma justificativa cada qual.

[esse] direito natural e divino, seria desumano e não seria racional, conseqüentemente, não teria força de lei” (Vitória, 2016, p. 146). Como ocorrerá com demais títulos e proposições, a recusa desse direito natural pelos bárbaros constituiria uma injúria contra os espanhóis e, portanto, causa justa para a guerra.

A segunda proposição me parece a central, não apenas desse primeiro título, mas de toda a 3ª *relección*. Trata-se da reivindicação do direito de comercializar com os súditos, “importando as mercadorias de que eles carecem e exportando dali o ouro, a prata ou as outras coisas que eles têm em abundância” (Vitória, 2016, p. 146).⁶ O exercício do comércio, do mesmo modo que o da hospitalidade, é duplamente justificado: ele se baseia no direito das gentes (portanto, conforme ao direito natural e à razão natural) e no direito divino, de modo que, igualmente, “uma lei que o proibisse, sem dúvida não seria racional [*rationabilis*]” (Vitória, 2016, p. 147). Duas coisas aí chamam a atenção: a primeira é que, segundo diz Vitória (2016, p. 147), essa proposição “se prova pela primeira”, isto é, pela lei da hospitalidade, pelo direito natural à visitação, ao exílio e à moradia de todas as pessoas em todas as partes da terra; e, como ela, decorre do reconhecimento, pela razão natural, da sociedade e da comunicação como naturais ao homem.

Observando bem, qualquer leitor pode notar que Vitória, com essa proposição, faz decorrer o comércio de dadas características naturais do homem, que são a sociabilidade e a comunicabilidade, constituindo-se o próprio comércio, por conta disso, num direito natural (*ius naturale*). Essa proposição faz lembrar Adam Smith (1985, p. 50, itálicos

⁶ Essa lógica da troca entre europeus e os povos originários é a mesma havida aqui durante as primeiras décadas da colonização (1500-1534), quando se trocavam ferramentas por pau-brasil, aquelas com preços relativamente baixos e este com preço muito alto no mercado europeu. Essa troca permaneceu mesmo quando cedeu a primazia à colonização de ocupação e produção com base no sistema de sesmarias, já agora escravizando os povos nativos.

meus), segundo a qual haveria “uma certa tendência ou propensão existente na natureza humana [...], a propensão a intercambiar, permutar ou trocar uma coisa pela outra”, parecendo-lhe “mais provável” ser esta propensão “uma consequência necessária das *faculdades de raciocinar e falar*” (portanto, consequência da mesma comunicabilidade a que se referira Vitória). O comércio decorreria da comunicação, seria uma forma natural da comunicação, assim como seria uma forma natural de socialização, num ente, o homem, cuja natureza é ser um “animal civil” (*animal civile*), segundo a transposição para o latim, por Vitória, da categoria aristotélica do *zoon politikón*. Essa é uma tese inteiramente nova, do ponto de vista da tradição aristotélica a que se afilia a Escolástica, já que, para Aristóteles, nisso seguido por Tomás de Aquino, o comércio (com ele, até mesmo o lucro) se justifica apenas quando e se for mediação para o atendimento de necessidades naturais humanas (da casa ou da pólis); ele não se constitui, portanto, numa expressão natural do homem, mas uma mediação convencionada para a satisfações de carências essas sim naturais.⁷

A terceira proposição, mais astuciosa do que as duas primeiras, defende que os espanhóis teriam direito a extraírem, eles próprios, ouro, prata, pérolas etc., dos bens que seriam comuns a todos (territórios, rios, mares) no Novo Mundo. Difícil situar esse estranho direito num título que diz

⁷ “Quanto ao lucro, que é o objetivo do comércio, embora em sua natureza não implique nada de honesto e necessário, nada comporta também [por si] de vicioso ou contrário à virtude. Portanto, nada impede que o lucro seja ordenado a um fim necessário ou mesmo honesto. E, assim, o comércio se toma lícito. É o que ocorre, quando alguém, buscando, nos negócios, um lucro moderado, o destina ao sustento da casa ou ao auxílio dos necessitados. Ou quando se faz comércio, visando a utilidade pública, para que não falem à pátria as coisas necessárias à vida, e não se procura o lucro não como um fim, mas como remuneração do trabalho” (*STh.*, q-77, a. 4, Sol.). Nesse caso o “lucro” é acréscimo de valor da mercadoria como pagamento do trabalho efetivado nela e tem como fim, não o próprio dinheiro, mas a satisfação de carências naturais. O consumo é o fim último, permanecendo o dinheiro um meio.

respeito à sociedade e à comunicação, mas, de fato, Vitória (2016, p. 148) o justifica com base nas duas primeiras proposições, que decorrem do primeiro título, alegando que, “se é lícito aos espanhóis peregrinar e negociar em meio a eles, logo é lícito usar das leis e vantagens de todos os peregrinos”.

Contudo, a verdadeira justificativa dessa proposição por Vitória é, na verdade, exterior à sociedade e à comunicação: ela é decorrente de um acordo tácito entre as potências europeias no século XVI de que o mar é *res nullius*, “propriedade de ninguém”, ou ainda, *res omnium*, “propriedade de todos”, estando o seu uso disponível a quem puder usá-lo (Schmitt, 2014, 182 ss);⁸ é este princípio que Vitória (2016, p. 148) estende ao Novo Mundo (seu solo, seus rios, seus mares) ao afirmar que “o que não está entre os bens de ninguém, por direito das gentes é do ocupante”, ou mais concretamente, “se o ouro no campo, as pérolas do mar ou seja o que houver nos rios não foi objeto de apropriação [*non est appropriatum*], por direito das gentes será do ocupante, do mesmo modo que os peixes no mar”.

Ora, essa é uma proposição que parte da percepção europeia, totalmente injustificada por si, de que o continente recentemente conhecido por eles é *terra nullius*, “terra de ninguém”; esse conceito expressa uma forma de relação interna entre Estados europeus, em processo inicial de singularização nacional, que pactuam acordos e tratados de paz e convivência entre si, enquanto transferem para abaixo do Trópico de Câncer a luta fratricida pela tomada de terras do Novo Mundo (Schmitt, 2005). As posições de Vitória na 2ª

⁸ “Na perspectiva do *Ius publicum* europeu [desse período], toda *terra* do mundo ou é território estatal de Estados europeus, ou de Estados a eles equiparados, ou é terra ainda livremente ocupável, isto é, território estatal potencial ou colônia potencial. [...] O *mar* permanece fora de toda ordem espacial especificamente estatal. [...] O mar não conhece quaisquer outras fronteiras senão os litorais. Ele se apresenta, em relação a todos os Estados, como a única superfície espacial livre e aberta para o comércio, para a pesca e para o livre exercício da guerra marítima e do direito de butim nessa guerra, sem considerar vizinhanças ou fronteiras geográficas” (Schmitt, 2014, p. 182-183).

relección de que nem o Imperador de Espanha é imperador do mundo nem o Papa tem poder temporal sobre o mesmo podem ser interpretadas como expressões desse arranjo entre os nascentes Estados-nação europeus, que os conduzem à singularização crescente (de que nasceria o novo direito das gentes o tempo todo referido por Vitória) e à separação entre poder espiritual e poder temporal (isto é, Estado e Igreja), também discutido por Vitória (2016) na *relección* sobre o poder civil (de 1528).

Que essa forma de pensar os direitos da Europa sobre o Novo Mundo não se justifique por si, é o que ele mesmo termina reconhecendo. Desconfiado de que essa astuciosa terceira proposição não possa, como advoga inicialmente, encontrar legitimação no direito natural (*eo ipso*, razão natural), Vitória (2016, p. 148) recua para um argumento puramente empírico (que, na verdade, é de força): “supondo que não derive sempre do direito natural, parece ser suficiente o consenso da maior parte do mundo inteiro, sobretudo em prol do bem comum de todos”. A “maior parte do mundo”: quatro ou cinco potências marítimas e comerciais europeias (Portugal, Espanha, França, Holanda, talvez Inglaterra). Elas decidiram, segundo diz o mesmo Vitória (2016, p. 148, *itálicos meus*) sob a hipostasia da “maior parte dos homens”, “que os legados seriam por toda parte invioláveis, que *o mar seria comum*, que os capturados na guerra seriam escravos e que seria conveniente que os hóspedes não fossem expulsos”.

A quarta proposição discute o direito à cidadania do filho de estrangeiro que reside numa determinada cidade, devendo poder, em consequência, usufruir de todas as comodidades e todos os direitos dos demais cidadãos.⁹

Essa proposição conclui as quatro primeiras conclusões do título de sociedade natural e comunicação,

⁹ Na experiência da colonização portuguesa na América, a miscigenação foi, segundo vários estudiosos, uma mediação fundamental para um domínio externo a partir de dentro.

acerca das quais Vitória (2016, p. 149) diz na quinta proposição:

Se os bárbaros quiserem impedir o direito das gentes aos espanhóis, nos casos supracitados, por exemplo, o comércio ou as outras coisas referidas, os espanhóis devem, primeiramente, com razão e meios persuasivos [*suasionibus*], eliminar o escândalo e demonstrar, com todo tipo de argumento racional [*omni ratione*], que não vêm para prejudicá-los, mas que desejam pacificamente ser tratados como hóspedes e peregrinar sem incomodá-los em nada; e demonstrá-lo não com meras palavras, mas também com argumentos racionais, segundo aquele dito: aos sábios convém tentar tudo, antes, com palavras. E se, depois da explicação racional [*reddita ratione*], os bárbaros não quiserem aquiescer, mas quiserem usar a força, os espanhóis podem defender-se e tudo fazer para a conveniência de sua segurança, já que é lícito repelir a força com a força; e não apenas isso: se de outra forma não puderem estar em segurança, traçar estratégias e edificar defesas. E, se forem alvos de uma injúria, com a autoridade do príncipe, devem vingá-la com uma guerra e fazer valer os outros direitos da guerra.

“Outros direitos de guerra” já os conhecemos da 2ª *relección* (Vitória, 2016, p. 136): “ocupar as províncias dos bárbaros e espoliar os primeiros senhores”, a que devemos ainda acrescentar “que os capturados na guerra sejam escravos”. Para Vitória (2016, p. 149), essa justificação da guerra contra os bárbaros se assentaria inteiramente na equação agostiniano-tomasiana da guerra justa pela injúria (ou injustiça) cometida:

a causa de uma guerra justa é o objetivo de repelir e vingar uma injúria, como se mencionou acima a partir de São Tomás 2.2 q. 40. Ora, os bárbaros, impedindo aos espanhóis o direito das gentes, fazem-lhes injúria. Portanto, se for necessário travar guerra para obter seu direito, podem fazê-lo licitamente.

Vitória (2016, p. 149) chega a dizer que, num primeiro momento de defesa contra as injustiças, não seria lícito aos espanhóis fazerem uso dos direitos de guerra, tais como “matá-los, ou espoliá-los ou ocupar suas cidades, porque, nesses casos, são inocentes e temem com razão, como supomos”; contudo, “se, tentado de tudo, os espanhóis não puderem obter a segurança em meio aos bárbaros senão ocupando suas cidades e submetendo-os, podem licitamente fazer isto” (sexta proposição), ou ainda, “exercer contra eles todos os direitos da guerra, espoliá-los, reduzi-los à escravidão, depor os senhores antigos e constituir novos, moderadamente, porém, segundo ao gênero de ação [*pro qualitate rei*] e de injúrias” (sétima proposição). Os direitos do vencedor (*jus post bellum*) expostos no *Direito de Guerra contra os Bárbaros* (1539), que constitui a 4ª *relección* sobre os “índios”, já são em essência adiantados aqui, como o foram na 2ª *relección*.

Fecha-se nisso o 1º título legítimo de dominação dos bárbaros pelos espanhóis, como direito dos vencedores de uma guerra justa, cuja causa é a injustiça contra a sociedade e a comunicação (que se expressam nos direitos naturais à hospitalidade, ao exercício do comércio, à exploração de solos, rios e mares, à cidadania dos filhos de espanhóis nascidos aqui).

O 2º título é intimamente apenso a esse primeiro: a “propagação da religião cristã”, segundo a qual “os cristãos têm o direito de pregar e anunciar o Evangelho nas províncias dos bárbaros” (Vitória, 2016, p. 153). Ora, não é difícil concordar, de um ponto de vista inteiramente lógico, mas historicamente abstrato, que o exercício do apostolado, da catequese é uma forma possível, embora não necessária, das condições humanas de sociedade e, particularmente, de comunicação. Mais ainda, como diz com coerência Vitória (2016, p. 151), o direito à visitação, à circulação, à peregrinação, que compõe a lei natural (racional) da hospitalidade, assim como o de comercialização, intercâmbio e troca, deve trazer consigo o da pregação, o do ensino da

“verdade aos que querem ouvir”. Essa posição não é inteiramente nova. Encontramo-la, do ponto de vista teológico, pelo menos desde a *Suma* tomasiana. “E, por isso”, havia admitido Tomás de Aquino, “os fiéis cristãos movem frequentemente guerra aos infiéis, não para obrigá-los a crer – porque ainda que os mantivessem vencidos e cativos, lhes deixariam a liberdade de querer crer ou não – mas para compeli-los a não impedir a fé em Cristo” (*STh*, II-II, q-10 a. 8 resp.). A natureza abstrata desse direito natural em que, como os direitos à hospitalidade, ao comércio, à exploração de solos, rios e mares e à cidadania, supõe uma reciprocidade que não existe. Como observa Schmitt (2014), os povos originários da América não contam com navios, cartografias, bússolas, armas metálicas e pólvora; acrescento: tampouco com impulsos à expansão comercial. Eles não irão à Europa: não têm como nem por quê.

A recuperação em novas bases dos anteriores títulos ilegítimos

Com base no direito universal à fé cristã, portanto, à liberdade de pregação, como direito natural, Vitória (2016, p. 154), não sem tensão com sua posição de separação entre poder espiritual e poder temporal e, portanto, dos limites temporais do poder do papa, defende dois outros possíveis móveis de injustiça dos bárbaros contra o espanhóis: “se alguns dos bárbaros foram convertidos a Cristo e seus príncipes, pela força ou pelo terror, querem fazê-los voltar à idolatria [...]” (terceiro título); e “se boa parte dos bárbaros tivesse sido convertida a Cristo [...] a pedido deles ou não, o papa, por uma causa racional, poderia dar-lhes um príncipe cristão e tirar-lhes outros senhores infiéis” (quarto título).

Nesse mesmo espírito, retoma como legítimos alguns títulos que, na 2ª *relección*, havia considerados ilegítimos: tais são os da suposta escolha voluntária dos bárbaros em serem governados pelo rei espanhol (rejeitado porque não poderia haver escolha voluntária quando há ignorância do que isso

significaria ou temor das armas) e, em certa medida, o da *amentia* (amênciã, irrazão) dos bárbaros, o que os impediria de governar-se a si mesmos e a terem propriedade.¹⁰ Na 2ª *relección*, Vitória (2016, p. 116) defende que

não são amentes, mas têm, a seu modo, o uso da razão. É óbvio, já que têm alguma ordem [*aliquem ordinem*] em suas coisas, pois têm cidades, que dependem de ordem, e têm matrimônios regulamentados, magistrados, senhores, leis, ofícios, comércio, que requerem, todas essas coisas, o uso da razão; além disso, uma espécie de religião, e não erram em coisas que para outros são evidentes, o que é indício de uso da razão.

Agora, afirma (cito-o longamente para melhor mostrar a mudança de argumentação):

ainda que esses bárbaros, como se disse acima, não sejam de todo amentes, entretanto, pouco distam dos amentes e assim parece que não são idôneos para constituir ou administrar uma República legítima mesmo em termos humanos e civis. Assim, nem têm leis adequadas nem magistraturas e nem sequer estão suficientemente capacitados para administrar o que diz respeito à família [*rem familiarem*]. Da mesma forma, carecem de letras e artes, não só das liberais, mas também das mecânicas, de uma agricultura sistemática, de trabalhadores e muitas outras coisas úteis, até mesmo das necessárias aos interesses humanos. (Vitória, 2016, p. 157).

Vitória (2016, p. 157) não chega a tomar para si a defesa do domínio espanhol por conta dessa nova descrição, mas admite como razoável que se a tome como título legítimo:

¹⁰ Seguindo a tradução espanhola (Vitória, 1975), substituo aqui a tradução ao português do termo latino *amente/amentes* por “amente”, em vez de “demente”, como está em Vitória (2016), porque não se trataria, na discussão feita, de uma perda de faculdades intelectuais (demência), mas uma ausência (amênciã).

“Poderia, portanto, alguém dizer que, para o bem deles próprios, os príncipes espanhóis poderiam encarregar-se de sua administração e nomear-lhes, em suas cidades, prefeitos e governadores. Mais: até lhes dar novos senhores, contanto que ficasse assegurado que isso lhes seria útil”.¹¹

O lucro comercial

No 1º Artigo da Questão 77 da *STh.*, Tomás de Aquino pergunta “Pode-se vender licitamente algo mais caro do que vale?”; no Artigo 4º, essa questão volta desenvolvida na forma de “É permitido no comércio vender algo mais caro do que se comprou?”. Por próximas que sejam, não são a mesma pergunta. No Artigo 1º, a questão é a relação entre o valor e o preço, sendo sua tese a de que preço justo é aquele que expressa o valor da mercadoria, não sendo lícito, pois não é justo, que o preço exceda o valor. Vender uma mercadoria por um preço superior ao valor é uma fraude, que causa dano ao comprador; e isso porque, e esta é sua tese teórica, o dinheiro, cuja quantidade deve, na troca, equivaler à mercadoria, é a medida do valor e meio de pagamento (cf. *STh.*, q-78).

Essa teoria do preço corresponde a uma orientação ética, segundo a qual a natureza da comutação (i.e., do intercâmbio) tem por princípio satisfazer ao uso das duas partes, ao interesse mútuo; portanto, por definição, não pode haver dano a um em benefício de outro:

compra e venda parecem ter sido introduzidas para proveito comum das duas partes, cada uma precisando daquilo que a outra possui, como esclarece o Filósofo. Ora, o que está

¹¹ Como conclui Tosi (2021, p. 43), sobre a “maneira de se comportar durante a guerra (*jus in bellum*), os seus argumentos vão num ‘crescendo’: o início ele admite a guerra defensiva e considera a possibilidade de que, devido à ‘ignorância invencível’ dos bárbaros, a guerra pode ser justa para ambos os lados. Depois admite a guerra preventiva e ofensiva até a possibilidade de tratar os índios rebeldes como pérfidos inimigos e retirar-lhes os bens, reduzi-los à escravidão e depor seus governantes, usando os tons próximos dos de [Juan Ginés] Sepúlveda”.

instituído para o proveito comum não deve ser mais oneroso para um do que para o outro. Por isso, se há de estabelecer entre as partes um contrato que mantenha a igualdade no plano das coisas. Ora, a quantidade das coisas que servem ao uso do homem se mede pelo preço dado; para isso, se inventou a moeda, diz o Filósofo. Portanto, se o preço exceder o valor da mercadoria, ou esta exceder o preço, desaparece a igualdade da justiça. (*STh.*, II-II, q-77, a. 1, resp.).

Para Tomás, justiça é igualdade; o contrato justo estabelece essa igualdade. Daí por que preço justo é aquele que é igual ao valor. Dois problemas se apresentam aí: O que é o valor? Como este valor se expressa no dinheiro, portanto, constitui o preço? Essa é um tema teórico situado, desde Aristóteles, na doutrina da justiça; ele o discute no livro V de *Ética a Nicômaco*, sob os termos da reciprocidade proporcional nas trocas voluntárias (quanto de A se troca proporcionalmente por tanto de B). Ele explica que o justo, nos casos de trocas, “é em certo sentido um meio termo entre o ganho e a perda [...] e consiste em ter um quinhão igual antes e depois da ação” (*EN*, 1132 b). Como se trata de trocas de bens diferentes (em naturezas e finalidades), produtos de tipos de trabalhos distintos (do fazendeiro e do médico, por exemplo), essa igualdade só pode ser proporcional: “Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca, verificar-se-á o resultado que mencionamos [i.é., o justo nas trocas voluntárias]. Se não ocorrerem estas duas circunstâncias, a permuta não será igual, e o relacionamento não continuará” (*EN*, 1133 a). Fato é que produtos diferentes, pois resultados de trabalhos diferentes, devem ser equivalidos na troca. Segundo Aristóteles, para isso foi instituído o dinheiro, para medir o valor das mercadorias e ser seu meio de troca; por ser instituído legalmente, o dinheiro é uma convenção, não possuindo uma natureza própria ou um uso conforme à natureza, como os produtos do trabalho humano. A discussão de Tomás se inscreve nesse terreno da reflexão sobre a justiça nas trocas.

Das perguntas que elenca, Tomás responde apenas à primeira:

como diz Agostinho, o preço das mercadorias não se determina segundo o critério de sua natureza, pois, às vezes, se vende um cavalo mais caro do que um escravo, mas se considera o proveito que delas se pode retirar. Por conseguinte, não é necessário que o comprador ou o vendedor conheçam as qualidades ocultas do objeto da venda, mas somente as qualidades que o tornam apto a servir às necessidades humanas, por exemplo, se um cavalo é forte, rápido, e assim por diante. (*STh.*, II-II, q-77, a. 2, resp. 3ª obj.).

O preço não se determina pelo "grau de ser" / "grau de natureza", pois algo com *mais ser* (homem, p. ex.) pode ser mais barato do que um com *menos ser* (cavalo, p. ex.). Assim, o valor não se constitui pelos "graus de natureza" (uma determinação ontológica, metafísica), mas pela utilidade. E o que é utilidade? Trata-se do valor de uso comum costumeiramente constituído, não por todas as propriedades da coisa (pois há propriedades ocultas, e mesmo reveladas, de que não se faz uso), mas por aquelas qualidades ou propriedades incluídas no uso habitual. As propriedades não conhecidas ou ainda não acomodadas ao uso humano não constituem utilidade do objeto; esta se constitui, portanto, apenas das "qualidades que o tornam apto a servir às necessidades humanas" (*STh.*, II-II, q-77, a. 2). Enfim, o preço das coisas venais não tem a ver com o ser ou natureza em sentido ontológico, mas com sua utilidade habitual; e esta é constituída daquilo que, das propriedades da coisa, corresponde a necessidades humanas.

Nessa teoria do valor-utilidade – fundada nas propriedades físicas, sensíveis do objeto – há um certo distanciamento entre valor de uso e valor econômico, mesmo em linguagem metafísica: o valor não se funda na natureza do objeto, mas no seu uso comum, que é sempre um uso parcial das propriedades da coisa, pois tem a ver com os costumes da comunidade; e há ainda uma resistência a admitir a autonomia

do valor econômico diante do valor de uso, pois, se elimina a dimensão metafísica do valor de uso (seu “grau de natureza”), se defende da autonomia do valor econômico ao manter o valor de uso (i.e., as propriedades da coisa) na determinação do valor através da categoria da utilidade. Como veremos, Vitória aprofunda a independência do valor econômico ao separá-lo completamente até do valor de uso no sentido da utilidade.

A teoria tomasiana do valor só se completa, no entanto, e com ela sua duplicidade, quando da resposta ao 4º Artigo, sobre se é lícito vender mais caro do que custou. Antes, relação valor-preço; agora, a relação entre compra e venda. Para discutir a licitude do aumento de preço, já que preço é valor medido em dinheiro, Tomás volta à discussão sobre o que constitui o valor.

Para responder à pergunta formulada no 4º artigo, ele retoma a distinção aristotélica entre as trocas cujo fim é a satisfação das necessidades e as trocas cujo fim é o dinheiro como lucro.¹² Tomás admite o lucro apenas se este não for um objetivo em si mesmo, mas tiver como fim e resultado a obtenção ampliada de valores de uso para fins naturais. Mas

¹² Para Aristóteles há um tipo de “arte de aquisição” (crematística) “que faz parte da economia [...] [pela qual] o senhor da casa deva possuir ou procurar possuir os recursos acumuláveis necessários à vida e úteis à comunidade política e familiar”, não sendo “ilimitada uma propriedade deste gênero, bastando-se a si mesma” (*Pol.*, 1256b 25). E há outro tipo, “a que a maior parte chama justamente, crematística, em relação à qual parece não existir limite nem de riqueza nem de propriedade”, sendo aquela primeira “natural, a outra não, provindo mais de uma forma de engenho e arte” (*Pol.*, 1256b 40 – 1257a 5). Considerando que todas as coisas têm dois usos, um adequado à sua natureza e seu fim natural (propriamente, seu consumo), outro como objeto de troca (em que o proprietário renuncia a seu consumo para trocar por outra coisa), a primeira crematística tem em vista o uso natural do objeto, a outra seu uso como objeto de troca, o que não é em si mesmo “contrário à natureza”, quando “serve para preencher lacunas na autossuficiência natural” (*Pol.*, 1257a 25) (isto é, para adquirir outra coisa para o consumo). Torna-se contranatura quando o dinheiro, inventado para mediar e facilitar as trocas, se torna o objetivo como lucro; é esta forma de aquisição que se torna diferente, em seus fins, à “arte de adquirir bens segundo a natureza” (*Pol.*, 1257b 15).

como, de modo lícito, aumentar o valor de uma mercadoria numa transação comercial que não fira a resposta ao 1º artigo, de que o preço deve expressar o valor? Tomás afirma que, nesses casos, “não se procura o lucro como um fim, mas como remuneração do trabalho” (*STh.*, II-II, q-77, a. 4).

Sabendo que o critério da resposta a ser dada ao 4º Artigo deve manter sua teoria do preço justo, Tomás admite que o valor da mercadoria pode aumentar pelo trabalho que o comerciante acrescenta à coisa. Com isso, Tomás apresenta uma relação entre valor e trabalho: o valor a mais pelo qual se vende a mercadoria seria uma paga pelo trabalho. O valor a mais da mercadoria é incremento de trabalho. Quer dizer, o valor é trabalho. Assim, quando o que se acrescenta ao primeiro valor é a “remuneração do trabalho”, é o trabalho que constitui valor. Tomás não concorda com que negociar sempre seja comprar mais barato para vender mais caro, o que levaria a que todo negócio fosse ilícito e pecado. Ilícito e pecado é “o comércio, mas só [para] quem compra com o fito de revender mais caro” ou quando se troca “dinheiro por dinheiro, ou de quaisquer objetos por dinheiro, não pelas necessidades da vida, mas em vista do lucro” (*STh.*, II-II, q-77, a. 4, resp.)

Tomás desenvolve esse argumento em favor da tese de que o trabalho é um meio lícito de obtenção de uma diferença entre o preço pelo qual a coisa foi comprada e o preço pelo qual ela foi vendida. Ele amplia também as condições legítimas do aumento de preço na circulação através do trabalho:

- 1] Se [alguém], porém, compra, não para revender mas para guardar e, em seguida, por uma causa qualquer, resolve vender, mesmo que seja mais caro, não se trata de comércio.
 [2] Isso pode ser lícito, seja porque [a] fez uma melhoria no objeto, ou porque [b] houve mudança de preço, segundo a diversidade de tempo ou [c] de lugar, ou em razão de riscos que correu, transportando ou fazendo transportar a mercadoria. Nesses casos, nem a venda nem a compra são injustas. (*STh.*, II-II, q-77, a. 4, Resp. 2ª obj., entrecolchetes meus)

Em [a], [b] e [c], o que temos é a determinação do valor pelo trabalho e pelos custos: trabalho e custos da melhoria da coisa, de sua mudança de uma qualidade para outra, trabalho e custos pelo transporte de um lugar para outro, trabalho e custos de conservação de um tempo para outro. Essas possibilidades de aumento do valor da mercadoria estão consideradas quando Tomás reafirma, na Resp. 3^a Obj., a licitude dos negócios (ou do comércio), que estariam então – tomo aqui as expressões de Marx – no âmbito da circulação simples de mercadoria (M-D-M): É “permitido aos clérigos praticar a primeira espécie de comutação, que se ordena às necessidades da vida, comprando ou vendendo.” (*STh.*, II-II, q-77, a. 4, resp. 3^a obj).¹³

Assim, vemos que em Tomás de Aquino há duas teorias do valor. Com a teoria do valor-utilidade, ele retira a questão do valor do terreno metafísico e dos graus de ser (nisso seguindo Agostinho) e o situa na relação entre as qualidades da coisa e as necessidades dos homens (o que ele chama propriamente de utilidade: as qualidades que são conformes às necessidades humanas). Ele fala também que o valor a mais que a mercadoria adquire, o que permite que possa ser vendida licitamente e sem pecado por um preço maior, é devido ao trabalho, que atua na melhoria da mercadoria (mudança de qualidade), no seu transporte (mudança de lugar) ou na sua conservação (durante a mudança de tempo). Com isso, ao lado da teoria do valor-utilidade, aparece também uma teoria do valor-trabalho.

¹³ Tomás de Aquino se refere a custos e a trabalho acrescentado (pela melhoria, pela conservação ou pelo transporte do produto) dando a impressão de que se trata de duas coisas. Ora, se o trabalho acrescentado aumenta o valor do produto, é porque seu custo anterior já expressava o valor constituído pelo trabalho que o produziu. Em outras palavras, custos são redutíveis a trabalho, como fonte de valor. Assim, a distinção que Tomás faz em custos e trabalho é apenas descritiva: o custo pelo qual adquiri o produto (ou os meios para produzi-lo) e o trabalho que lhe acrescentei, aumentando seu valor.

Francisco de Vitória substitui essas duas teorias pela teoria da “estimação comum”. De fato, quando discute o 1º Artigo, sobre a relação valor e preço, Francisco de Vitória estabelece uma discordância com Tomás no próprio terreno da teoria do valor. Retomando a posição de Agostinho e Tomás sobre o valor econômico não acompanhar os graus de natureza (ou de ser) das coisas, ele avança para um radical questionamento sobre a relação entre as propriedades da mercadoria e o preço. Isto é, não apenas despreza preço e natureza das coisas, como já o fizeram Agostinho e Tomás, mas descola valor e propriedades que satisfazem necessidades, ou seja, valor e utilidade, restando apenas que o valor das mercadorias se constitui da valoração que os homens que querem adquiri-la lhes dão. É a essa valoração que ele dá o nome de: estimação comum. Diz ele:

o preço das coisas não se estabelece por sua natureza, isto é, segundo a natureza das próprias coisas, de modo que entre a coisa que se vende e o [preço] que se dá [se paga] por ela não há nenhuma proporção, pois são realidades de diversa espécie; senão que o preço da coisa se determina pela *comum estimação* dos homens ou em um *acordo*. (Vitória, 2006, p. 84, entrecolchetes meus)¹⁴

Ora, para Vitória, o próprio dinheiro, com o qual, na teoria tomasiana, se constituiria o preço como expressão de valor, não pode em verdade ser a medida do valor, pois ele também tem valor variável. Por isso, não haveria um valor antes do preço, um valor a ser expresso no preço, de cuja relação decorreria o conceito teológico-moral de preço justo. O valor é preço, a coisa vale aquilo pelo que se dá, pelo que se paga; e este se constitui única e exclusivamente da estimação comum. Diz:

¹⁴ As traduções do espanhol para o português de Vitória (2006) são minhas, nesta e nas demais citações.

não resta outra opção do que o preço da coisa tenha de ser calculado pela comum estimação dos homens. Além do mais, porque o dinheiro varia através dos tempos e dos lugares, o qual não ocorreria se fosse próprio da natureza do dinheiro o ser preço do mesmo dinheiro, a saber, ter tanto valor. Logo, o ouro vale tanto devido à estimação dos homens; e a pérola vale cem ducados e mais do que um cavalo, mas não pela natureza do mesmo ouro e da pérola. (Vitória, 2006, p. 84-85).¹⁵

Ora, se não há um valor antes do preço, sendo este que constitui o valor pela estimação comum, Francisco de Vitória é levado a negar que valor e preço tenham a ver com trabalho e custos. E isso mostra que ele tem consciência de que há uma teoria do valor-trabalho em Tomás de Aquino da qual a sua própria teoria é distinta, talvez até mesmo oposta:

ali onde se encontre alguma coisa venal, de tal modo que haja muitos compradores e vendedores [pois sem isso não é possível constituir a estimação comum], não é necessário ter em conta a natureza das coisas, nem o preço pela qual a coisa foi comprada – isto é, se foi comprada mais cara ou com que trabalhos ou inclusive com que perigo [...] não é necessário que se considerem os gastos e os trabalhos realizados [...], senão a estimação comum: *a como vale*. [...]. (Vitória, 2006, p. 85, entrecolchetes meus.

Então, vejamos que o valor que se constitui e se expressa no preço pela estimação comum exige que hajam muitos compradores e muitos vendedores, pois só assim ela

¹⁵ Impossível não vir à mente as milhões de vida sacrificadas para a extração de ouro, prata e pérolas no trabalho escravo indígena das colônias espanholas nas Américas Central e do Sul durante o – justamente assim chamado – “século de ouro” espanhol (entre os séculos XVI e XVII). Do ponto de vista da circulação, que é aquele em que Vitória se posiciona, há fundamentalmente a estimação comum dos homens; o Atlântico, que separa espacialmente a produção da circulação, esconde até sensivelmente o trabalho que torna possível o objeto de referida estimação.

pode constituir-se realmente, sem imposição monopolista de compra nem de venda, sem escassez nem excedentes das mercadorias. Unicamente desse modo as mercadorias à venda serão estimadas, isto é, procuradas, valoradas e valorizadas, do que decorrerá seu preço: o quanto as pessoas estão dispostas a pagar por elas. Por isso, qualquer outro critério – como os custos de sua aquisição ou o trabalho necessário para produzi-la – é descartado na constituição dos preços, porque, se forem dadas as condições de muitos compradores e muitos vendedores, não há, na prática, qualquer outra determinação para a precificação das mercadorias do que a estima que a comunidade tenha por elas.

Vitória enfrenta aí um problema teórico importante. Se os preços das mercadorias singulares expressassem seus custos e seus trabalhos singulares, manifestar-se-iam no mercado preços diferentes, sendo alguns mais baixos e outros mais altos; e disso decorreria, segundo ele, preços injustos: “se o mesmo vendedor vendesse o trigo mais caro, tendo em conta os gastos e os trabalhos, o venderia injustamente porque só é preciso que o venda segundo a comum estimação no mercado, como vale na praça”. (Vitória, 2006, p. 85). Considerando a determinação da estimação comum, não é possível vender a mercadoria pelo preço por que se comprou:

aqueles que, como os mercadores, compraram mercadorias iguais com preços desiguais e diferentes não podem vendê-las com preços desiguais e diversos [...] não pode um vender mais caro do que o outro pelo fato de que comprou mais caro que o outro – que comprou por menos –, senão que o preço daquele pano deve ser o mesmo, a saber, [o preço constituído] segundo a comum estimação. (Vitória, 2006, p. 96).

Com a determinação de *comum*, ele conduz a constituição do preço para uma espécie de *média*, dessingularizando-a e a pensando como resultado do

confronto dos diversos vendedores e compradores, quando destes há muitos. Do ponto de vista de Vitória, essa condução para o preço comum descarta a relação do valor com custos e trabalho (e mesmo com a utilidade fundada nas propriedades da coisa).¹⁶ Esse descarte do trabalho na constituição do valor a ser expresso nos preços precisa ser considerado historicamente. Na época de Tomás, a relação entre trabalho e valor poderia ainda ter força teórica, pois a produção mercantil doméstica se voltava para feiras locais, deixando mais ou menos claro que os diversos produtores confrontavam ali produtos dos seus trabalhos. Mas a época que se expressa na reflexão de Vitória é outra, é aquela das grandes navegações, da ampliação do mercado mundial e do início da colonização, com a sangrenta, escravista e genocida extração do ouro nas colônias espanholas na América, em vista de sua comercialização pelo capital comercial. E o que é próprio ao capital comercial, repito-o, é sua autovalorização na circulação.¹⁷

Ora, se é a estimação comum que determina o preço, pouco importa não apenas a natureza, no sentido ontológico, da coisa, e mesmo sua utilidade, baseada em suas propriedades, mas tampouco importa o preço pelo qual foi comprado (se abaixo ou acima do vendido) ou custos e trabalhos necessários à sua produção. O trabalho interessaria no terreno teórico se fosse para dar conta do lucro produzido na produção, como admitido por Tomás de Aquino, não o lucro adquirido na circulação, como é, explicitamente, o caso

¹⁶ Ora, uma teoria do valor-trabalho não necessariamente ignora a preocupação teórica manifesta por Vitória. É perfeitamente admissível a constituição de preços médios naquela teoria do valor, como encontramos em Smith, Ricardo e Marx.

¹⁷ Sobre isso, explica Marx (1984, p. 247): “Como o movimento do capital é $D - M - D'$, o lucro do comerciante é obtido, primeiro, por atos que transcorrem apenas dentro do processo de circulação, sendo, portanto, efetuados nos dois atos da compra e da venda; e, segundo, é realizado no último ato, na venda. [...] Comprar barato para vender caro é a lei do comércio”.

discutido por Vitória (e criticado por Tomás, em sua condenação da prática comercial de comprar mais barato e vender mais caro). Sua teoria do valor, centrado na completa independência do preço frente à produção (trabalho e custos), dá autonomia ao preço em face do valor (não havendo, a rigor, valor senão no preço), à circulação em face da produção, de modo que esta não tem qualquer papel para a descrição do fenômeno econômico, mas apenas o tem o preço, que em condições normais de venda e compra se constitui na circulação, pela estimação comum.

Com base nessa descrição objetiva da tendência do mercado a unificar preços, a estabelecer uma média de preços quando há muitos vendedores e compradores, Francisco de Vitória (2006, p. 86) defende a suspensão da proibição ética de vender mais caro do que comprou: “não é lícito vender mais caro porque comprou mais caro”; e, igualmente, “se alguém comprou uma coisa a baixo preço [...] e posteriormente subiu o preço daquela coisa [...] é lícito que a venda por aquele preço [...] pode vendê-las sem escrúpulo [...] se assim é a estimação comum” (Vitória, 2006, p. 86).

A constituição da estimação comum se funda no que ele chama de “modo de vender a coisa”, que “influi em grande medida à hora de aumentar ou diminuir o preço” (p. 86). Ele se refere à liberdade de compra e venda, sem a qual não se pode constituir e expressar a estimação comum. A condição é que o vendedor pergunte (ofereça): “Quem quer comprar minha casa”; e que o comprador, igualmente, demande (procure): “Queres vender-me sua casa?”. Dadas essas condições, é lícito vender ou comprar por até “menos do que vale”: “é, pois, lícito comprar algo mais barato devido ao modo de vender, porque assim é a comum estimação dos homens. [...] [D]ado que alguém compra umas coisas mais barato do que ocorre comumente, ou compra mais caro, esse não é um preço injusto [...]” (Vitória, 2006, p. 86-87).

Para os propósitos deste artigo, cheguei onde queria: mostrar como Vitória reembasa, no interior da Segunda

Escolástica, a consideração acerca do lucro comercial, estabelecendo uma nova teoria do valor. Se não há mais diferença entre o valor (constituído por custos e trabalho) e preço (expressão do valor, medido em dinheiro), como formulara Tomás, não é mais possível proibir o lucro comercial (compreendido como a diferença entre o custo de compra ou produção e o preço de venda): o lucro comercial se dá ou não conforme o preço constituído pela estimação comum, não sendo justo, além de não ser exequível, vender a preço abaixo ou acima do que é praticado no mercado. Com isso, ainda que sua reflexão se desenvolva no interior da Teologia Moral, Vitória (2006, p. 87) se dirige para uma consideração não mais moral dos fenômenos econômicos: “o que costuma ocorrer nas feiras e fora delas não deve ser condenado”.

Leis da constituição dos preços conforme o “modo de vender”

Que não se deva condenar o que ocorre na feira se constitui não apenas uma posição ética que suspende a condenação ao lucro comercial, já que não tem como buscá-lo ou preveni-lo voluntariamente, pois depende da constituição dos preços na própria feira, mas também uma posição epistemológica: a “feira” (i.e., o mercado) é amoral, possui uma objetividade que independe de nós. Trata-se, então, de conhecer os modos de venda e compra, modos que são como leis econômicas que atuam na constituição de preços.

Antes de ir a elas, Vitória apresenta as seguintes situações, que, segundo interpreto, viabilizam, com base na lógica do comércio de mercadorias, o ganho com empréstimo de dinheiro. Vejamos. A primeira situação é aquela em que um homem, que está precisando de dinheiro, compre certa quantidade de produtos, mas acerte pagá-los depois com preços de varejo (e não de atacado); desse modo, o vendedor receberá depois, com preço de varejo, no tempo que ele demoraria para vender a varejo, e o comprador, pelo mesmo

motivo, está comprando relativamente mais caro. De posse dos produtos, ele os revende todos juntos para um terceiro comerciante, mas com preços de atacado. Por hipótese, ele comprou esses produtos pelo preço de 1000 unidades monetárias e os vendeu a 900 unidades monetárias (u.m.). Resultado: ele recebeu do comerciante C 900 u.m. para pagar depois ao comerciante A 1000 u.m. O comerciante A vendeu acima do preço, pois vendeu a atacado com preço de varejo, e ganhou; o comerciante C comprou a massa de produtos com preço de atacado e poderá vendê-los a preço de varejo, e ganhará. E o comerciante intermediário (o B) conseguiu o dinheiro de que necessitava: no final vai ficar com 900 u.m. hoje e pagar 1000 u.m. depois; e por isso também ganhou.

Observemos que os comerciantes A e C percorreram os momentos D [dinheiro] – M [mercadoria] – D' [mais dinheiro], obtendo lucro. O comerciante B é a fonte do acréscimo de 100 u.m. de A e que viabiliza a C seu próprio ganho de 100 u.m., pois lhe vende no atacado por preço abaixo do que ele conseguirá ao vender no varejo. A e C realizam o movimento próprio ao capital comercial: comprar mais barato e vender mais caro [D – M – D']. Ora, se essa transação é aceitável, também o será, segundo Vitória, que ele compre de A por 1000 u.m. e revenda imediatamente para o mesmo A por 900 u.m., pagando-lhe depois. Neste caso, teríamos, da parte de A o investimento D – D', havendo entre D e D' um intervalo de tempo acertado entre ambos. Ora, não é justamente este o do ganho por empréstimo de dinheiro, tradicionalmente chamado de usura e, como tal, criticado por Tomás e pela Igreja? Na prática, o que o comerciante A fez não foi emprestar 900 u.m. e receber depois 1000 u.m.? Para Vitória, essas são possibilidades que podem ocorrer na feira, segundo a estimativa comum.¹⁸ E não pode ser objeto de condenação moral, pois é assim que ela funciona.

¹⁸ Na Questão 78 da *Suma*, Tomás de Aquino afirma claramente que vender fiado, recebendo além do preço justo pela demora do pagamento, é uma forma de usura: “vender um objeto acima do justo preço, porque se concede um

Nessa mesma lógica, acontecem as vendas fiadas. Tomás diz que o preço expressa mais ou menos o valor, havendo no preço uma margem abaixo do valor e acima do valor. Vitória (2006, p. 102) se apoia nisso para dizer que quem vende fiado pode fazê-lo pela margem acima, como pagamento pelo tempo de recebimento: “em troca da coisa vendida *fiado*, é lícito receber mais que por uma coisa vendida ao contado”. As coisas nesse caso se passam justamente como naquele em que o vendedor A vende uma massa de produtos que no atacado vale 900 u.m. pelo preço 1000 u.m., o comprador pagando depois, a preço de varejo. Ou seja, a venda fiada também se expressa no movimento D – D’.¹⁹

Por fim, permanecendo como lei geral que os preços se definem em sua média, espontaneamente, pelo confronto livre entre muitos vendedores e muitos compradores, restam as seguintes exceções, nas quais a estimação comum não se

maior prazo para o pagamento, é usura manifesta, pois esse prazo tem o caráter de um empréstimo. Por conseguinte, tudo quanto se exige acima do justo preço em razão desse prazo, é como juros pelo empréstimo” (*STh*, q-78, a. 2, resp. 7^a obj.).

¹⁹ Neste sentido, a discussão sobre a Questão 77 prepara a longa discussão que Vitória desenvolve sobre a Questão 78 da *Suma Teológica*. É na lógica da prática comercial em vista do lucro que se funda e justifica o ganho com empréstimo de dinheiro. Se bem observados, os três momentos expostos acima mostram isso: quando B compra mais caro de A para vender mais barato para C, ele está recebendo menos dinheiro agora para pagar mais dinheiro depois; é o mesmo que ele comprar de A por mais e vender imediatamente para o próprio A por menos; enfim, pode simplesmente comprar fiado e pagar a mais posteriormente. Com isso – algo que ele discute sobre a q-78 –, poderia tomar emprestado D [dinheiro] e posteriormente pagar D’ [mais dinheiro]. Sobre a discussão da q-78 e a admissão pagamentos de juros, a “títulos extrínsecos” à própria usura, ver Martínez (1998, p. 127, tradução minha): “o empréstimo de dinheiro [...] é por sua própria natureza gratuita, pois só existe a obrigação de devolver o emprestado. Mas pode justificar-se a percepção de juros quando se deem circunstâncias alheias à íntima natureza do empréstimo pecuniário. Trata-se dos chamados títulos extrínsecos pelos quais se permite que o prestamista receba uma compensação, na forma de juros, pelo capital emprestado”. Nesse artigo, o autor mostra quais e por que são os títulos extrínsecos legítimos de receber a mais do que se emprestou.

constitui: a) quando são poucos vendedores e compradores (ou apenas um comprador e um vendedor), sendo restrita a circulação de mercadorias e dinheiro, então os preços tendem a se determinar pelos custos de sua produção, pelo trabalho, pela escassez dos produtos etc.; e quando há um monopólio da venda ou da compra, em que o vendedor ou o comprador pode impor o preço, não havendo, então, a constituição de uma estimacão comum.

A determinacão do preço pela estimacão comum é própria e exclusiva à comercializacão das coisas necessárias, que satisfazem a carências humanas. Mas haveria também coisas que supostamente não seriam necessárias, coisas que adquirimos livres de toda coerção involuntária (pois a necessidade é algo de involuntário). Nesse caso, é lícito comprar pelo preço oferecido, ainda que seja superior ao comumente praticado no mercado, se se o fizer voluntariamente e a salvo de qualquer engano ou fraude. Para as coisas não necessárias, que dizem respeito ao arbítrio e às fantasias dos indivíduos (como pagar a uma cantora ou um programa com uma prostituta, nos exemplos do próprio Vitória), não é possível estabelecer qualquer estimacão comum, daí que o preço oferecido e aceito, quando de modo absolutamente voluntário, é legítimo. E é assim que ocorre na prática.

Conclusão

Diferentemente do que concebe Tomás de Aquino, o que o faz admitir o lucro como pagamento do trabalho acrescido, Francisco de Vitória não admite que o valor mercantil seja fundado no trabalho ou, o que é o mesmo, nos custos de produção, ou ainda, na utilidade adscrita às propriedades do produto. Na teoria do valor de Vitória, o lucro não é remuneração do trabalho, mas advém da compra e venda, naquelas situações em que a constituição do preço comum, pela estimacão comum, permite ao comerciante vender a mercadoria por um preço acima do que comprou ou

do que gastou para a produzir. Por isso, não há para ele razão em se opor a (ou se condenar) que as mercadorias sejam vendidas acima ou abaixo do preço pelo qual se as comprou ou do que custaram, pois dadas as condições de a estimação comum se expressar, se a vende sempre pelo preço comum aí constituído. Não é, a rigor, uma decisão do vendedor. Por situar sua teoria do valor inteiramente na instância econômica da circulação de mercadorias, recusando explicitamente – salvo em situações em que a estimação comum não possa se constituir – a importância do trabalho e dos custos (isto é, da produção) para a formação do valor econômico, Vitória expressa em sua posição teórica sobre o valor e os preços a experiência social do capital comercial, anterior ao capitalismo e que, de algum modo, o prepara (entre os séculos XV e XVIII).²⁰

É próprio ao capital comercial pré-capitalista a autovalorização na circulação, comprando mais barato e vendendo mais caro. O que a argumentação de Vitória sobre o comércio, o valor e o preço das mercadorias e sobre a guerra

²⁰ Pensemos na situação concreta da extração do ouro no México e no Andes, através do trabalho escravo coletivo. Este, como todo trabalho compulsório numa sociedade de classes, tem seu produto dividido entre a manutenção da força de trabalho (trabalho necessário) e o que será apropriado pela classe dominante (o excedente); e, como em toda sociedade de classes, o esforço da classe dominante é para diminuir o trabalho necessário e ampliar o trabalho excedente, o que as condições do trabalho escravo favorecem. Neste sentido, o ouro levado daqui pelos espanhóis tinham seus custos de produção muito abaixo daqueles que se expressam em preço no mercado europeu; e o preço, com o qual efetivamente o ouro é lá comercializado, se constitui lá, no confronto com os diversos vendedores. É essa constituição de preço na circulação que a teoria do valor de Vitória expressa, ignorando que, antes, cada porção de ouro levada ao mercado teve seu valor constituído pelo trabalho humano e pelos custos com condições de produção, do transporte etc.; ocorrendo, apenas em seguida, a média social desses diferentes valores no preço comum. Os enormes lucros do capital comercial espanhol têm sua fonte justamente aí: na diferença entre os baixos custos de sua extração escravista de ouro, prata, pérola etc. cá e o preço médio praticado lá, no mercado europeu. A teoria do valor de Vitória resulta dessa autonomia do capital comercial, que não deixa ver o trabalho escravo indígena cá, mas apenas o intercâmbio mercantil lá.

justa, suas causas lícitas e os direitos do vencedor nos mostra é que a experiência histórica do capital comercial se articula diretamente com estes últimos conceitos, que foram tão centrais tanto à colonização espanhola quanto à portuguesa na América. Em outras palavras, a liberdade comercial pode ocupar um lugar nas causas da guerra justa no pensamento de Vitória porque, acompanhando as tendências reais da época, a própria prática comercial em vista do lucro foi nele teologicamente liberada das exigências éticas ligadas ao trabalho e à produção, ao preço justo (expressão do valor) e à satisfação de necessidades domésticas ou políticas. É essa instanciação da experiência comercial liberada para o lucro adquirido na compra-e-venda que explica por que os motivos constitutivos da injúria (ou injustiça) a ser reparada pela guerra justa, bem como suas consequências nos direitos do vencedor, ganham na Teologia Moral de Vitória um novo conteúdo, expressão dos imperativos comerciais do moderno sistema colonial.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: A fé, a esperança, a caridade, a prudência*, Volume 5. – 3ª ed. II Seção da II Parte – Questões 1-56. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica: A justiça, a religião, as virtudes sociais*, Volume 6. – 2ª ed. II Seção da II Parte – Questões 57-122. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. bras. Mário da Gama Kury. Brasília, DF: Editora da Universidade De Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. *Política*. – Edição bilíngue Grego-Português. Trad. port. António Campelo Amaral e Carlos Gomes. Lisboa: Veja, 1998. (Coleção Ciências Sociais e Políticas)

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*, Volume III, Tomo 1. Editado por Friedrich Engels. Trad. bras. de Regis Barbosa e Flávio René Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Os economistas).

MARTÍNEZ, José María Garrán. “La concepción del préstamo y la usura en los maestros salmantinos Francisco de Vitoria y Domingo Soto”. In: *Anales de estudios económicos y empresariales* 4 (1989): 123-132. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=785579>. Acessado em 12/10/2023.

SCHMITT, Carl. O nomos da terra no direito das gentes do jus publicum europaeum. Trad. bras. Alexandre Guilherme Barroso de Matos Franco de Sá et al. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2014.

SCHWARTZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*: Investigação sobre sua natureza e suas causas, Volume I. Trad. bras. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1985. (Os economistas)

TELLKAMP, Jörg Alejandro. *Ius est idem quod dominium*: Conrado Summenhart, Francisco de Vitoria y la conquista de América. Veritas (Porto Alegre), 54(3). Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/6415>. Acessado em 15/10/2023.

TOSI, Giuseppe. *Aristóteles e o Novo Mundo*. A controvérsia sobre a conquista da América (1510-1573). Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2021.

VITÓRIA, Francisco de. *Contratos y usura*. Trad. esp. Maria Idoyda Zorrosa. Navarra: EUNSA, 2006.

VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones sobre los índios y el derecho de guerra*. – 3ª ed. Trad. esp. Armando D. Pirotto. Madrid: ESPASA-CALPE, 1975.

VITÓRIA, Francisco de. *Relecciones: Sobre os índios e sobre o poder civil*. Trad. bras. José Carlos Brandi Aleixo. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 2016.

(Submissão: 25/10/23. Aceite: 07/05/24)

A teoria da causalidade em O livro sobre o Puro Bem (Liber de causis)

The theory of causality in the Discourse on the Pure Good (Liber de causis)



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID34545

Meline Sousa

(UFLA)

meline.sousa@ufla.br

Resumo: O objetivo deste artigo é mostrar como o autor de O livro sobre o Puro Bem, conhecido pelos filósofos latinos como Liber de causis (LdC), desenvolve uma metafísica da causalidade ao propor uma abordagem das causas em um domínio diferente da filosofia natural. Seguindo a linha interpretativa mais recente que toma o conteúdo do LdC como um modelo filosófico original, buscarei apresentar e explicar os critérios que fundamentam a distinção causal (Causa Primeira, intelecto e alma) e a primazia absoluta da Causa Primeira: universalidade, autonomia, anterioridade e eternidade. Na sequência, mostrarei como, a partir da distinção entre a Causa Primeira e o intelecto, decorrem dois tipos de causalidade, a criação (causa de ser) e a informação (causa de forma). Por fim, introduzo brevemente um dos problemas centrais da teoria da

causalidade do LdC, a dizer, se a atividade criadora da Causa Primeira depende de um intermediário.

Palavras-chave: Filosofia árabe-islâmica. Filosofia Medieval. Causalidade. Criação. Intellecto.

Abstract: The aim of this article is to show how the author of the Discourse on the Pure Good, or Liber de causis (LdC) according to the Latin philosophers, develops a metaphysics of causality by proposing an investigation into the causes in a domain other than the natural philosophy. Following the most recent studies which understand the content of the LdC as an original one, I present and explain the criteria that support the causal distinction (First Cause, intellect, and soul) and the ultimate primacy of the First Cause: universality, autonomy, priority and eternity. Then, I indicate how two types of causality arise from the distinction between the First Cause and the intellect, namely, creation (cause of being) and information (cause of form). Finally, I introduce one of the main problems related to LdC's theory of causality: does the creative activity of the First Cause depend on an intermediary?

Keywords: Arabic-Islamic Philosophy. Medieval Philosophy. Causality. Creation. Intellect.

Introdução

O tratado apócrifo intitulado em árabe *Kalām fī maḥḍ al-ḥayr* (*Livro sobre o Puro Bem*)¹ também ficou conhecido como *Livro sobre as causas* (*Liber de causis*) devido ao modo como os filósofos latinos passaram a se referir ao texto². A versão latina da obra, posterior à versão

¹ De agora em diante, utilizarei a sigla LdC seguida do capítulo, da página e das linhas conforme à edição árabe de Badawi (1977) e, nas notas, fornecerei o texto latino conforme à edição latina de Pattin (1966). Todas as traduções portuguesas do LdC são de autoria de Verza e Sousa (2024)..

² “O que temos aqui é uma imagem vibrante da vida intelectual nas universidades europeias e outras instituições de ensino porque o *Liber de causis*,

árabe, é uma tradução do original árabe feita no século XII³. Bardenhewer⁴ (1882 *apud* Bedoret, 1938, p. 519) considera que o original árabe teria sido escrito entre o século IX e meados do século X, cuja tradução latina foi elaborada por Gerardo de Cremona entre 1167 e 1187. Contudo, como Bedoret (1938, p. 524) aponta, nenhum manuscrito informa o nome de Gerardo de Cremona como o tradutor da obra. O estudioso reconhece, baseando-se nas obras atribuídas a Gerardo de Cremona, que este “traduziu do árabe para o latim uma obra intitulada *Liber Aristotelis*⁵ *de expositione* (ou

com sua atribuição errônea a Aristóteles e com sua ambição de descrever a hierarquia do cosmos desde a Primeira Causa até o âmbito sublunar exigiu de seus comentadores explicar suas próprias posições doutrinárias em praticamente cada uma das proposições. Isso é ainda mais interessante considerando o fato de que entre os textos aqui editados [cf. CALMA, 2016] alguns remontam a um período em que as condenações de 1270 e 1277, por parte do bispo parisiense Étienne Tempier, ditou a agenda do debate filosófico.” (D’ANCONA, 2019, p. 70-71)

³ Segundo Taylor (1981, p. 46), todos os manuscritos latinos que atribuem o tratado a Proclo seriam posteriores a 1268 d.C, quando da publicação da tradução latina de Guilherme de Moerbeke dos *Elementos de teologia* de Proclo. Quanto ao texto árabe, sua autoria não é clara; o que afeta diretamente a datação da obra.

⁴ Pattin (1961, 1966) também assume ser de Gerardo de Cremona a autoria da tradução latina. Contudo, Pattin (1966, p. 98) assume que Gerardo de Cremona e Domenico Gundissalinus teriam combinado esforços na elaboração da versão latina.

⁵ “[...] infere-se claramente que desde antes de 1250, o *Liber de causis* era, entre os latinos, atribuído a Aristóteles e que, por isso, nenhum filósofo latino poderia dispensar-se de ter lido este livro” (ALONSO, 1945, p. 347 [3]). Segundo Taylor (1981, p. 46), todos os manuscritos latinos que atribuem o tratado a Proclo seriam posteriores a 1268 d.C, quando da publicação da tradução latina de Guilherme de Moerbeke dos *Elementos de teologia* de Proclo. Quanto ao texto árabe, sua autoria não é clara; o que afeta diretamente a datação da obra. Embora o manuscrito Leiden seja do século XII, não se sabe exatamente qual a sua origem, ou seja, se se trata de uma tradução de um texto grego ou siríaco perdido ou de um original árabe.

essentia) bonitatis purae" (Bedoret, 1938, p. 528), identificando-o, pelo título, ao *Livro sobre o Puro Bem*.

Os inúmeros comentários⁶ ao texto produzidos em ambiente latino-cristão nos séculos posteriores à sua tradução mostram tratar-se de uma obra bastante conhecida pelos filósofos latinos. Ao tentar traçar uma genealogia do tratado, Tomás de Aquino (*Super De causis*, pr.⁷) parte da distinção entre três obras: a versão grega dos *Elementos de teologia* de Proclo, o texto árabe do LdC e a tradução latina. Para o filósofo, o LdC latino teria tido sua origem em um texto original árabe inspirado nos *Elementos de teologia* de Proclo. Nesta tentativa de buscar suas origens, Tomás nega que se trate de uma tradução árabe de uma obra originalmente grega. Assim, o LdC não seria uma tradução árabe dos *Elementos de teologia*, mas um texto cujo conteúdo dialoga diretamente com o texto procliano ao retomar, de modo abreviado, o conteúdo que aparece nos *Elementos* de modo "mais completo e difuso (*multo plenius et diffusius*)" (*Super De causis*, pr.).

Deste modo, o procedimento adotado por Tomás de Aquino para estabelecer a relação entre as obras vale-se das semelhanças entre os *Elementos* e o LdC latino⁸. Contudo, essa

⁶ Sobre os comentários latinos ao LdC, ver Calma (2016). Segundo Taylor (1989, p. 76), "Referências ao *Liber de causis* podem ser encontradas em obras de praticamente todos os principais filósofos e teólogos ocidentais do século XIII e entre outros autores adentrando ao período do Renascimento. Muitos, incluindo Roger Bacon, Albertus Magnus, Tomás de Aquino, Sigerio de Brabante, Giles de Roma, dentre outros, acharam por bem compor vários tipos de comentário ao *Liber de causis*. Para eles, a discussão da obra sobre Deus, a criação e as criaturas servia para completar a discussão de Aristóteles sobre o universo e sua divindade transcendente encontrada no livro *Lambda* de sua *Metafísica*. Esse entendimento resultou na adoção do *Liber de causis* como parte oficial do currículo na Faculdade de Letras da Universidade de Paris [...]".

⁷ Cf. tradução de D'Ancona (1986, p. 168-69).

⁸ "[...] as abordagens modernas, às vezes, têm focado a fonte grega [do LdC] nos *Elementos de Teologia* de Proclo como se [o texto árabe] fosse pouco mais que Proclo em árabe. Sem dúvida, alguns têm sido influenciados pelas

mesma metodologia comparativa indica diferenças significativas entre os textos, aproximando o LdC de outros tratados elaborados no mesmo período⁹ pelo círculo de al-Kindi

Os novos ensinamentos do *Plotiniana Arabica* também são fundamentais para o autor desconhecido do *De causis* árabe. Isso é assim porque, embora o *De causis* árabe empregue traduções de textos dos *Elementos de teologia* de Proclo, muitas vezes eles são esculpados para se encaixarem no vocabulário e na doutrina encontrados no *Plotiniana Arabica* tal como para se encaixarem no raciocínio que o autor do *De causis* árabe está construindo em seus contextos argumentativos próprios. (TAYLOR, 2021, p. 213)

Os problemas apontados em seguirmos a abordagem proposta por Tomás de Aquino dizem respeito às diferenças entre as obras, as quais não se limitam apenas à estrutura dos textos, mas também ao modelo filosófico criado pelo autor do LdC. Assim, D’Ancona (2006, p. 21)¹⁰ e Taylor (2021, p. 213) veem no estudo da recepção do neoplatonismo grego um modo de estabelecer novas relações textuais que forneçam indícios sobre a autoria e datação da obra. Neste sentido, a investigação se torna mais complexa e meticulosa uma vez que

observações de Tomás de Aquino que foi o que primeiro escreveu que a fonte não era Aristóteles, mas Proclo, em seu *Comentário sobre o Liber de causis* de 1272 [...] em seu próprio contexto, no entanto, o *De causis árabe* não é, de forma alguma, apenas uma coleção de trechos de Proclo a partir do que estava disponível dos *Elementos de teologia* no corpus *Procleana Arabica*.” (TAYLOR, 2021, p. 212-213)

⁹ A data de elaboração do original árabe também é objeto de debate. Contudo, os estudos mais recentes indicam que o texto teria sido elaborado na mesma época do Círculo de Al-Kindi.

¹⁰ “[...] o papel do neoplatonismo grego parece ser crucial: o fato de as *Eneadas* de Plotino e os *Elementos de teologia* de Proclo estarem entre os primeiros textos traduzidos para o árabe teve consequências a longo prazo para todo o desenvolvimento da *falsafa*. Esses dois textos básicos do neoplatonismo grego foram traduzidos para o árabe pelo mesmo grupo que também produziu as primeiras traduções para o árabe da Metafísica de Aristóteles e do *De Caelo*: o círculo de al-Kindi (século IX)”. (D’ANCONA, 2006, p. 21)

as relações se ampliam, estendendo-se as obras que compõem o *Plotiniana Arabica*¹¹.

A teoria da causalidade no LdC I e II

O primeiro capítulo do LdC¹² é uma espécie de próêmio à obra, no qual o autor apresenta e explica a teoria da causalidade que fundamentará as distinções assumidas nos outros capítulos. A partir de uma diferenciação universal entre dois tipos de causa, a causa primeira e a causa segunda¹³, o autor buscará constatar¹⁴ a existência de uma causa primeira em sentido absoluto.

Toda causa primeira (*kull 'illa 'awwaliyya*) emana mais (*'aḡtar fayḍān*) sobre seu efeito (*ma'lūl*) do que a causa universal segunda (*al-'illa al-kulliyā al-tāniyyā*). Assim, quando a <causa> universal segunda remove sua potência sobre algo, a causa universal primeira não remove sua potência sobre ele. Isto

¹¹ Alguns dos textos que compõem o *Plotiniana Arabica* são: a Teologia de Aristóteles, a Epístola sobre a ciência divina e as Máximas do sábio grego. Sobre o *Plotiniana Arabica*, ver Adamson (2002).

¹² “O famoso capítulo de abertura do *De causis* árabe emprega os textos de Proclo, *Elementos de teologia*, Proposições 56 e 70, para elaborar uma doutrina da causalidade primária que explica a maneira pela qual a presença da Causa Primeira é considerada primária com respeito a todos os efeitos e causas de toda a realidade abaixo dela. Aí encontramos argumentado o princípio filosófico de que “a primeira causa universal” é mais causalmente eficaz do que qualquer causa secundária, uma vez que a sua causalidade em relação a qualquer efeito é pressuposta por todas as causas secundárias e anterior a qualquer uma delas.” (TAYLOR, 2021, p. 222)

¹³ Boulnois (2022, p. 341) entende que, aqui, a expressão causa segunda se refere apenas a uma única causa, a qual ela considera tratar-se da “causa de todas as coisas”. Contudo, o contexto do LdC I parece indicar que tanto a inteligência quanto a alma são causas segundas universais uma vez que dependem da ação da causa primeira.

¹⁴ Este procedimento, como será discutido mais adiante, deve-se à impossibilidade de se demonstrar a Causa Primeira absoluta (Deus) por si mesma uma vez que ela não é objeto do pensamento. Assim, partindo da relação causal e suas propriedades, o autor do LdC entende conseguir aproxima-la do conhecimento humano.

porque <a causa> universal primeira atua sobre o efeito da causa segunda antes que atue sobre ele a causa universal segunda que lhe é adjacente (*waliya*¹⁵). Então, quando a causa segunda, que é adjacente ao efeito, atua, sua atividade não é independente da causa primeira a qual está acima dela. E quando a <causa> segunda se separa do efeito que lhe é adjacente, dele não se separa a causa primeira que está acima dela, uma vez que a causa primeira é causa da causa [do efeito]. A causa primeira, portanto, é mais intensamente causa de algo do que a sua causa próxima, que lhe é adjacente.¹⁶ (LdC I, 3.5-10)

A distinção entre a causa primeira (*al-‘illa al-‘awwaliyya; causa prima*) e a causa universal segunda (*al-‘illa al-kulliyya al-tāniyya; causa universalis secunda*) é o ponto de partida da obra e se baseia na primazia da causa primeira. Boulnois (2022, p. 340) aponta os três os princípios¹⁷ que caracterizam essa prioridade causal: “1) a causa primeira age para além das causas segundas [critério da universalidade¹⁸]; 2) ela pode produzir seus efeitos sem elas [critério da autonomia] e 3) ela os produz antes delas [critério da anterioridade]”. Segundo o critério da universalidade, a

¹⁵ Sobre os problemas relativos à tradução latina deste termo, ver Taylor (1978, p. 170-171).

¹⁶ “*Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam est causa ei [...]*” (LdC I.1-15).

¹⁷ Nomeei os três princípios, respectivamente, de critério da universalidade (ela age para além das causas segundas e sobre um número maior de causados), critério da autonomia (a causa primeira age sem a causa segunda) e critério da prioridade (a causa primeira produz seus efeitos antes da causa segunda).

¹⁸ Proclo, nos *Elementos de teologia* 57 (trad, DODDS, 1963, p. 55), indica que quanto mais perfeita e poderosa uma causa é, maior número de causados sofrem a sua ação.

amplitude da causalidade apresenta-se como um aspecto que torna a causa primeira mais atuante se comparada às causas segundas. Assim, a caracterização da causa primeira é construída em vista da relação com o tipo de ser causado por ela. Ela é causa de ser (*'anniyya*¹⁹) e, por isso, causa nos seres aquilo que há de mais simples e, ao mesmo tempo, por se tratar do que é mais simples, estende-se a tudo que existe. Deste modo, trata-se de uma universalidade que se diz de diferentes modos, a dizer, qualitativamente, pelo valor daquilo que é causado por ela, e quantitativamente, pelo número de seres que recebem a sua causalidade.

O autor do LdC tentará demonstrar que a causa primeira é independente da causa segunda (critério da autonomia) já que ela atua sobre o causado antes mesmo da atividade da causa segunda (critério da anterioridade). O argumento utilizado para defender a autonomia e a anterioridade pauta-se no fato de a interrupção da atividade da causa primeira implicar na interrupção imediata da atividade da causa segunda. Contudo, a interrupção na atividade da causa segunda não implica na interrupção da atividade da causa primeira. Assim, a causa primeira não seria afetada pela ausência de atividade da causa segunda uma vez que ela é autônoma e anterior à atividade dela.

São apresentadas quatro justificativas para o fato de a causa primeira não ser afetada pela remoção da causa segunda: 1) a atividade da causa primeira acontece antes da atividade da causa segunda e 2) a causa primeira participa da atividade da causa segunda, 3) a causa segunda não participa da atividade da causa primeira e 4) por meio de sua potência mais intensa, a causa primeira se vincula e mantém a atividade da causa segunda. Tendo em vista o efeito produzido pela

¹⁹ Como aponta Frank (1956, p. 187) a partir da comparação entre as ocorrências do termo ser no LdC e nos *Elementos de teologia*, nota-se que essas ocorrências estariam relacionadas ao grego *tò òv e tà òvta*. Para uma comparação entre a terminologia grega e árabe, ver Kiladze (1988, p. 73).

atividade das causas primeira e segunda, a atividade da causa primeira sobre o causado mesmo sendo concomitante à atividade da causa segunda, é independente da atividade desta. Por este motivo, a causa primeira é “mais fundamental que todas as outras causas” (BOULNOIS, 2022, p. 341). A simples existência da causa primeira é suficiente para garantir que ela possua todos os elementos necessários para realizar sua causalidade própria.

Os exemplos do LdC I²⁰ para ilustrar o modelo são o ser (*al-'anniyya*), a racionalidade (*al-nuṭq*), o vivente (*al-ḥayy*) e o homem (*al-'insān*). Tomando o homem como causado, tanto o ser quanto a racionalidade e o vivente são causas responsáveis pela sua existência enquanto ser humano. O ser é a causa remota (primária) e a racionalidade e o vivente são as causas próximas (secundárias). Se retirada a racionalidade, tem-se apenas um ser vivo animado que realiza as ações características das potências vegetativas e animais da alma; se retirada a vida, resta apenas o seu ser. O ser exerce uma

²⁰ Embora eu tenha colocado todos os termos (ser, racionalidade, vivente e homem) em um único exemplo, o autor se vale de dois exemplos distintos. O primeiro estabelece uma relação entre ser, vivente e homem. O segundo relaciona ser, racionalidade e homem. Formulei em um único exemplo, pois é desta passagem que serão deduzidas as três causas universais do restante da obra (Causa Primeira, intelecto e alma). Segue a passagem do LdC I: “Citamos como exemplo disso o ser, o vivo e o homem. E isto porque é necessário que algo tenha um ser, depois <seja> um vivente e, então, um homem, pois o vivente é causa próxima do homem, e o ser é causa remota dele. Portanto, o ser é mais intensamente causa de homem do que o vivente, pois é causa do vivente, o qual é causa do homem. Da mesma maneira, quando tomas a racionalidade [como] causa do homem, o ser é mais intensamente causa do homem do que a racionalidade, pois [o ser] é causa da causa do [homem]. Indicação disso é <que> se removes a potência racional do homem, ele não permanece homem, mas permanece vivente, respirador e sensitivo. Porém, se removes dele o vivente, ele não permanece vivente, mas permanece ser, pois ser não é dele removido ao ser removido vivente. Porque a causa não é removida com a remoção de seu efeito, homem permanece ser. Quando o indivíduo não é homem, é animal, e, quando não é animal, é apenas ser.” (LdC I, 3.12-4.3)

causalidade mais abrangente²¹ sobre o homem do que o vivente, pois o ser é causa da causa do homem. Se for acrescentada outra causa nesta hierarquia, a racionalidade, de modo que homem seria o efeito da racionalidade, do vivente e, por fim, do ser, a racionalidade seria menos abrangente dentre as três causas, pois há viventes que não são racionais. Ainda que fossem removidas as duas primeiras causas (racionalidade e vivente) o homem continuaria um ser. Segundo Tomás de Aquino, quando o indivíduo não é um homem, isto é, não existe segundo o ato próprio humano, a dizer, a racionalidade, ele é animal, pois permaneceria nele o movimento e a sensação; quando não é nem mesmo animal, é apenas ser, pois “permanece um corpo inanimado (*remanet corpus penitus inanimatum*)” (*Super De causis* I.1)²².

Na sequência do LdC I, o autor afirma

Ficou, então, claro e evidente que a causa primeira remota é mais abrangente e intensamente causa de algo do que sua causa próxima. Por este motivo, a atividade dela se vincula mais intensamente a algo do que a atividade de sua causa próxima. Isto somente vem a ser assim porque, primariamente, algo sofre a ação da potência remota [para], então, secundariamente, sofrer a ação da potência que está abaixo da [causa] primeira. Ademais, a causa <primeira> auxilia a causa segunda em sua atividade, pois todo efeito da causa é produzido pela causa segunda e também pela causa primeira, embora [a causa primeira] o produz de outro modo, o mais excelso e o mais elevado. Quando a causa segunda é removida <de> seu efeito, dele não se separa a causa primeira uma vez que a atividade da causa primeira é mais poderosa e está mais intensamente vinculada a algo do que a atividade de sua causa próxima. O efeito da causa segunda somente é estabelecido por meio da potência da causa primeira. E isto porque quando a causa segunda realiza algo, a causa primeira, que está acima dela emana, <sobre este algo, a partir de sua potência, vinculando-se a ele> intensamente e o conservando. Ficou, portanto, claro e

²¹ Segundo D’Ancona (1989, p. 13), a afirmação da superioridade do ser em vista do intelecto e da alma é extraída dos *Elementos de teologia* 138.

²² Cf. tradução de D’Ancona (1986, p. 174).

evidente que a causa primeira é mais intensamente causa de algo do que sua causa próxima, a qual lhe é adjacente, e que ela emana sua potência sobre ele, conserva-o, e dele não se separa com a separação de sua causa próxima, mas permanece com ele e a ele se vincula intensamente, tal como esclarecemos e explicitamos.²³ (LdC I, 4.1-15)

Os termos primeiro (*'awwal*) e anterior (*qabla*) indicam uma prioridade que não consiste em uma anterioridade temporal, mas essencial ou de natureza. A causa primeira é descrita como mais causa que a causa segunda porque ela acompanha a ação da causa segunda, realiza sua potência sobre o causado independentemente da causa segunda, conserva o ser do causado e não se separa dele quando a causa segunda se separa. Uma vez estabelecida a distinção entre os tipos de causa (primária e secundária), encontraremos, no segundo capítulo, uma hierarquia causal na qual há uma Causa Primeira diferente das causas segundas universais (o intelecto e a alma). Assim, as três causas que compõem a teoria da

²³ “*Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua. Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima. Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; veruntamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem. Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua. Et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae. Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam. Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam et servat eam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.*” (LdC I.39-70)

causalidade são apresentadas no LdC II²⁴ conforme o critério da eternidade. A Causa Primeira é o ser verdadeiro que existe acima da eternidade ou “transcende a eternidade” (TAYLOR, 1981, p. 286). Enquanto tal, ela não tem o seu ser adquirido de outro ser. O intelecto (*al-‘aql*), que se encontra na eternidade, tem seu ser adquirido de outro ser, a dizer, da Causa Primeira. Quanto à alma (*al-nafs*)²⁵, ela também se encontra na eternidade. Contudo, por se vincular aos corpos materiais, tal como eles, ela carrega certa temporalidade.

A causalidade criadora da Causa Primeira

Se retomarmos a teoria da causalidade presente no LdC I e as caracterizações da Causa Primeira e do intelecto ao longo da obra²⁶, veremos que: a) cada causa realiza um tipo único de causalidade (LdC I) uma vez que o tipo de causalidade realizado pela Causa Primeira é diferente do tipo de causalidade realizado pelo intelecto; b) há um tipo mais fundamental de causalidade do qual as outras causas dependem (LdC I), a dizer, a “causalidade criadora” (SWEENEY, 1959, p. 279); c) a causa primeira é puro ser, logo, não tem forma (LdC VIII) e, por isso, não pode informar os seres; e d) o intelecto é causa de forma (LdC XVII). Riggs (2017, p. 292) entende que a teoria da individuação do LdC se fundamenta na distinção entre dois tipos de atividades, cada uma atribuída a um princípio diferente. Se, por um lado, a

²⁴ “Todo ser verdadeiramente tal [(a)] ou existe acima da eternidade e antes dela, [(b)] ou [existe] com a eternidade, [(c)] ou [existe] depois da eternidade e acima do tempo.” (LdC II, 4.17)

²⁵ Segundo D’Ancona (1992, p. 57), essa tese segundo a qual a alma não seria temporal pois está em posição superior ao tempo marcaria uma distinção relativo aos Elementos de teologia. Segundo a proposição 191 (trad. DODDS, 1963, p. 166-168 apud D’Ancona, 1992, p. 57), a alma seria eterna quanto à sua substância, mas temporal quanto à sua operação.

²⁶ Os tipos de atividades atribuídos à Causa Primeira encontram-se descritos em LdC IV, V, VIII, XV, XVII, XIX, XX, XXI, XXIII; as atividades do intelecto são descritas em LdC IV, VI, VII, VIII, IX, X, XII, XVII, XVIII, XXII.

causa primeira cria e, por isso, é causa de ser, o primeiro intelecto informa e, por isso, é causa de forma. Ao compatibilizar esses dois tipos de causalidade, causa de ser e causa de forma, o autor do LdC será capaz de justificar a origem da multiplicidade dos seres sem comprometer a unidade absoluta do primeiro princípio.

No LdC IV²⁷, encontra-se uma descrição detalhada da hierarquia causal em termos de criação (*al-'ibdā'*)²⁸ a partir do primeiro princípio. A especificidade do ato se justifica pelo tipo de causalidade em questão. O autor afirma que o ser é aquilo que primeiro é criado pelo ser puro ou uno verdadeiro, não havendo nada que tenha sido criado antes do ser, nem mesmo o intelecto, a alma, ou os sentidos²⁹. Assim, dentre todos os criados, o ser é a “mais excelsa de todas as coisas [...] e de unicidade (*'ittiḥādā'*) mais intensa³⁰” (LdC IV, 6.10). Como a única causa de ser é a Causa Primeira³¹, apenas ela é capaz de

²⁷ Para uma comparação entre o LdC IV e os *Elementos de teologia* 138, ver Riggs (2017, p. 298-299).

²⁸ Segundo a análise de Riggs (2017, p. 299) do LdC IV, “[em comparação aos *Elementos de teologia*] a primeira modificação a ser observada é a substituição, pelo Adaptador, da linguagem da participação de Proclo pela linguagem criacionista: o Adaptador chama o Ser (*anniyā*) de ‘criado’ (*mubtad' ā*), o qual é o particípio passivo da raiz b-d-‘ (criar); esse termo denota uma doutrina da criação a partir do nada. O Ser (*to on*) para Proclo, primeiramente, é designado das coisas que participam (*metechontōn*).”

²⁹ “A primeira das coisas criadas é o ser, e não há, antes dele, outra [coisa] que seja criada. Isto porque o ser está acima da sensação, acima da alma e acima da inteligência, e não há, depois da causa primeira, algo mais amplo e que tenha mais efeitos do que ele. Portanto, ele vem a ser a mais excelsa de todas as coisas criadas e a de unicidade mais intensa. Isto somente vem a ser assim por sua proximidade com o ser puro, o uno verdadeiro, no qual não há multiplicidade de modo [algum]” (LdC IV, 6.8-11)

³⁰ “Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum” (LdC IV.42-43).

³¹ No LdC VIII, a causa primeira é caracterizada do seguinte modo: não é inteligência, não é alma, não é natureza; está acima da inteligência, está acima da alma, está acima da natureza; é criadora de todas as coisas, cria a inteligência sem intermediários, cria a alma e a natureza por intermédio da inteligência.

criar. Os outros princípios, a dizer, os intelectos e as almas, não têm a criação como uma atividade própria, pois a cada princípio compete uma atividade proporcional à sua natureza. No caso do intelecto, sua atividade própria é informar³², dar forma, a tudo que ganhou o ser da causa primeira.

A causa primeira governa³³ (*tadabbara*) todas as coisas criadas sem se misturar com elas. Isto porque governar não debilita sua unicidade, que é superior a todas as coisas, nem a exaure, e sua unidade, que é diferente das coisas, não a impede de as governar. Isto porque a causa primeira, por sua unidade pura, é perpetuamente estável [e] subsistente, e ela governa todas as coisas criadas e emana sobre elas a potência da vida e os bens de acordo com suas potências e suas capacidades [...]³⁴ (LdC XIX, 20.10-14)

Por influência do vocabulário dos *Elementos de teologia*³⁵, a partir do LdC XIX³⁶, há uma mudança na escolha dos termos que se referem à atividade do primeiro princípio. Agora, além de sabermos que ele cria todos os seres, sabemos

³² Segundo D’Ancona (1995, p. 121) a “Causa Primeira, ser puro, guarda em si a capacidade de produzir por criação enquanto os outros princípios apenas produzem por informação”.

³³ Segundo a tradução de Taylor (1981, p. 315), “a causa primeira exerce [sua] providência sobre todas as coisas originadas”.

³⁴ “*Causa prima régít res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. Quod est quia regimen non débilitát unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit earn; neque prohibet earn essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas. Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper; et ipsa régít res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitatem earum [...]*” (LdC XIX.97-07)

³⁵ Segundo os *Elementos de teologia* 122 (trad. Dodds, 1963, p. 109), “tudo que é divino realiza providência para com as existências secundárias [...] sua providência não envolve um comprometimento na sua pura e unitária transcendência (ύπεροήν)”. Embora haja semelhança quanto ao vocabulário, Proclo, em seu modelo politeísta, refere-se aos deuses, não à Causa Primeira.

³⁶ O mesmo vocabulário aparecer no LdC XXII.

também que ele “governa (*tadabbara; regit*)³⁷ todas as coisas criadas e emana sobre elas a potência da vida e os bens de acordo com suas potências e suas capacidades” (idem). O ato de governar todos os seres diz respeito ao fato de a permanência (*al-ṭabāṭ*) e subsistência (*al-qiwām*)³⁸ de cada um deles ser resultante da Causa Primeira. Enquanto princípio absoluto do universo, compete a ela criar e governar todos os seres, os quais dependem ontologicamente dela quanto ao ser.

Embora todas essas atividades possam sugerir algum tipo de multiplicidade na Causa Primeira, a passagem acima é clara quanto ao fato de nenhuma dessas atividades comprometer a sua unidade e unicidade uma vez que ela não se mistura com os seres criados. Sua unidade não se desfaz nem se multiplica na medida em que a ela mantém-se substancialmente separada de todos os seres mesmo sendo a responsável por os reger e ordenar. Há, portanto, uma distinção substancial entre ela e os seres que se mantém mesmo sendo ela a causa de ser de todos eles. Deste modo, a Causa Primeira é a única criadora (*mubdi'a; creans*)³⁹ que governa e emana bens (*yufiḍu al-ḥayrāt; influere bonitates*)⁴⁰ a todos os seres segundo uma única atividade. Como sublinha Sweeney (1959, p. 278), sua causalidade criadora se estende a “absolutamente tudo que existe”. Por isso, ela é o “Primeiro Ser Criador” que dá origem ao “Primeiro Ser Criado *seu* a Primeira Inteligência que também é anterior a todas as outras criaturas em eminência, poder, simplicidade e unidade” (idem).

Um dos problemas relativos a esse modelo de causalidade criadora é a dependência de um intermediário na criação. Ainda que, na passagem supracitada, o autor do LdC

³⁷ Cf. LdC XIX.

³⁸ Cf. LdC VIII. D'Ancona (1995, p. 81) analisa este capítulo a partir de a *Teologia de Aristóteles*.

³⁹ Cf. LdC XXXI.

⁴⁰ Cf. LdC XIX.

diga que a Causa Primeira não se vale de intermediários, o único ser diretamente criado por ela é o primeiro intelecto. Por mais que ela seja a causa de ser de todos os seres eternos e temporais, na medida em que é a única causa de ser, sua causalidade não se realiza do mesmo modo para todos os seres. No LdC III (5.14), encontramos que “a Causa Primeira criou o ser da alma com a mediação do intelecto”, pois é através dele que os seres adquirem sua forma. Antes de discutirmos essa aparente inconsistência, cabe analisar a “causalidade formativa” (SWEENEY, 1959, p. 279) realizada pelos intelectos.

A causalidade formativa do intelecto

A primeira distinção entre o intelecto e a Causa Primeira encontra-se no LdC II⁴¹, quando o intelecto é caracterizado como o ser que existe com a eternidade. Isso significa que, de algum modo, ele se mantém sempre do mesmo modo. No LdC IV, o intelecto é descrito como o primeiro ser criado pela Causa Primeira: “o primeiro ser criado é todo ele intelecto, embora o intelecto nele se diferencie no modo que mencionamos. Quando o intelecto foi diferenciado, passou a existir ali formas intelectivas diversas” (LdC IV, 6.12-7). Embora haja um primeiro intelecto criado, os intelectos se distinguem em dois tipos: os intelectos primários, dentre os quais se encontram o primeiro intelecto criado, e os intelectos secundários. Por meio desta hierarquia dos intelectos, é explicada a origem dos diferentes tipos de formas⁴².

Os intelectos primários emanam sobre os intelectos secundários as virtudes que são obtidas da Causa Primeira, <e> introduzem as virtudes nelas até atingir o último deles.

⁴¹ Ver nota 24.

⁴² “No entanto, embora diferenciadas, as [formas intelectivas] não se diferem umas das outras como se diferem os indivíduos.” (LdC IV, 7.5)

Os intelectos superiores primeiros que são adjacentes à Causa Primeira imprimem as formas estáveis subsistentes, as quais não se destroem, então não sendo necessária a repetição delas outra vez. No que concerne aos intelectos secundários, <elas imprimem as formas declinantes, transitórias, [tais] como a alma, porque [as formas] provêm da impressão dos intelectos segundos>, que são adjacentes à parte de baixo do ser criado.⁴³ (LdC IV, 8.1-12)

Assim, a causalidade realizada pelos intelectos primários se volta para infundir nos intelectos secundários as virtudes (*al-fadā' i^h4*) adquiridas da Causa Primeira, produzindo as “formas estáveis subsistentes” (LdC IV, 7.10). No caso dos intelectos secundários, a causalidade atua sobre as almas⁴⁵, produzindo as “formas declinantes transitórias” (LdC IV, 7.11). Os critérios para distinguir o tipo de forma originado de cada intelecto são a proximidade da Causa Primeira e a substância de cada intelecto. Quanto mais próximo o intelecto for da Causa Primeira, mais estável será a forma ou a virtude

⁴³ “Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis usquequo consequuntur ultimam earum Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima. Ipsa namque est exb impressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius.” (LdC IV.82-93)

⁴⁴ D’Ancona (1995, p. 6) traduz por “perfeições”.

⁴⁵ Essa mesma subdivisão aplicada às inteligências também se aplica às almas. Distinguem-se, portanto, as almas que estão mais próximas da inteligência, ditas “completas, perfeitas, [pouco [propensas] ao declínio e ao desaparecimento]” (LdC IV, 8.1) das almas mais distantes dela. O critério utilizado para a distinção é a posição em relação àquilo que é superior, no caso, a inteligência. Assim, a alma inferior é menos perfeita e está mais propensa ao declínio. Tal como a inteligência superior emana virtudes para a inteligência inferior, a alma superior emana virtudes para a alma inferior. Essas virtudes são consideradas algo estável e permanente, cujo movimento é circular contínuo. As almas inferiores também emanam virtudes, contudo, elas realizam sua influência sobre as almas geradas com o corpo.

emanada nele. Em consequência, haverá uma maior estabilidade na substância do intelecto uma vez que a forma contida nele é a sua própria essência.

Isso se torna mais claro ao compreendermos que a atividade autointelectiva é caracterizada pela identidade entre a substância e a essência do próprio intelecto. Essa identidade é decorrente do fato de nele a substância e essência se identificarem com a atividade uma vez que o intelecto é incorpóreo. Estabelecer este critério de identificação significa individuar e distinguir cada um dos intelectos sem ser necessário recorrer a nenhum elemento externo à sua substância⁴⁶. Deste modo, a causalidade que cada intelecto realiza deriva da sua natureza própria. Por isso, o autor afirma, na passagem supracitada, que as virtudes dadas ao intelecto pela Causa Primeira já estão nele de modo intelectual. Simplesmente ao realizar seu ato de autointelecção, o intelecto manifesta sua causalidade e se torna uma causa. Assim, da autointelecção decorrem: 1) o conhecimento de ser um intelecto que entende a si mesmo e, na medida em que o intelecto é eterno e imóvel, esse conhecimento também é eterno; 2) na medida em que ele entende a si mesmo ele se torna a causa da forma dos outros intelectos.

Contudo, não é simplesmente o ato de entender que caracteriza a causalidade já que há vários intelectos que igualmente se auto entendem. A peculiaridade de cada intelecto está em sua natureza única que contém, de modo único, causas que são entendidas na proporção de sua natureza. Como a autointelecção é proporcional e adequada à cada substância e essência, intelectos distintos têm atividades distintas.

⁴⁶ A individuação dos intelectos é explicada no LdC IX e X à partir dos princípios da semelhança e proporcionalidade. Sobre a individuação dos intelectos, ver Riggs (2017).

[De acordo com o Adaptador, a hierarquia dos intelectos compartilha um único Ser a partir do qual eles são diversificados conforme sejam mais ou menos universais; [...] O exemplo de diversificação que o Adaptador oferece é altamente instrutivo. Os intelectos são diversificados a partir de um Ser criado, assim como as formas no mundo sensível são diversificadas a partir de uma forma universal: em outras palavras, os intelectos, como as formas sensíveis, são diversificados em virtude do seu substrato. Embora o substrato no caso das formas sensíveis seja presumivelmente a matéria, a matéria não pode sê-lo no caso da inteligência e, assim, o substrato intelectual permanece sem nome. O que poderia ser esse substrato? O candidato mais provável para substrato é a própria existência do intelecto individual, criado de uma só vez pela Causa Primeira em seu ato criador original. (RIGGS, 2017, p. 301-302)

Tanto Habermas quanto Hart falam sobre a ausência de uma norma vinculante no direito internacional. Mesmo que implicitamente, ao tratar sobre a necessidade de uma Constituição Civil, Habermas, em 1995, recoloca o problema que Hart, em 1961, em *O conceito de direito*, já havia colocado sobre o direito internacional se assemelhar a sistemas jurídicos simples, composto apenas por normas primárias. Ambas as posições, no fundo, resgatam as proposições kantianas acerca de a constituição de um direito internacional ser o problema mais difícil a ser resolvido pela humanidade:

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. Como somente em sociedade e a rigor naquela que permite a máxima liberdade e, conseqüentemente, um antagonismo geral de seus membros e, portanto, a mais precisa determinação e resguardo dos limites desta liberdade – de modo a poder coexistir com a liberdade dos outros; como somente nela o mais alto propósito da natureza, ou seja, o desenvolvimento de todas as suas disposições, pode ser alcançado pela humanidade, a natureza quer que a humanidade proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação: assim uma sociedade na qual a

liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma *constituição civil* perfeitamente *justa* deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana, porque a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente à nossa espécie por meio da solução e cumprimento desta tarefa (KANT, 2011, p. 10, grifo do autor).

Seguindo a sugestão de Riggs, a compreensão do tipo de causalidade atribuído aos intelectos se torna mais clara quando comparada à atividade da alma, a qual doa formas para o âmbito sensível. Como as formas sensíveis são recebidas em substratos materiais, a relação com a matéria influencia a temporalidade e a individualidade da atividade da alma. No entanto, como não há uma matéria para o intelecto, ele é dito eterno e universal. Por um lado, a ausência de relação material salvaguarda a primazia do intelecto enquanto uma causa mais fundamental que a alma. Por outro, gera um problema para o autor do LdC na medida em que será necessário estabelecer um critério para explicar o que torna a causalidade de cada um dos intelectos única. A solução apontada por Riggs para esse problema é pensar a distinção entre os intelectos a partir existência individual de cada um deles. Portanto, enquanto uma substância autossubsistente (*qā'im bi-Dātihī*)⁴⁷, cada intelecto tem em si mesmo todas as condições necessárias para realizar um ato único. Cada autointelecção é única na medida em que é semelhante e proporcional à essência do ser que a realiza.

Esta solução está diretamente associada aos princípios da semelhança e da proporcionalidade⁴⁸ apresentados nos LdC IX, X e XI. Da aplicação do princípio da semelhança entre causa e causado, as propriedades do intelecto (eterno, imóvel e inalterável) são deduzidas das propriedades dos conteúdos inteligíveis (eternos, imperecíveis, atemporais). No entanto, o

⁴⁷ Cf. LdC XXIV.

⁴⁸ Sobre os princípios, cf. SOUSA, 2023, p. 8-11.

conteúdo da autointelecção de cada intelecto varia conforme o tipo de intelecto. A diferença entre eles é explicada pelo fato de alguns intelectos conterem formas mais universais e pela natureza própria de cada intelecto. Assim, dado o critério de semelhança entre o que entende e o que é entendido, a natureza unitária própria de cada intelecto demandará um objeto inteligível que esteja mais próximo da sua unidade. Somado a isso, temos ainda o fato de cada coisa receber da sua causa apenas aquilo que ela é capaz de receber na proporção da sua natureza⁴⁹. Trata-se do princípio da proporcionalidade. Assim, a unicidade de cada intelecto está diretamente relacionada à sua natureza única que age de modo único e na proporção da sua natureza.

Criação direta ou indireta?

Um dos pontos centrais da metafísica da causalidade do LdC é apresentar um modelo de causalidade que consiga explicar a origem da multiplicidade e que, ao mesmo tempo, conduza à necessidade de uma Causa Primeira absolutamente simples e una, adequada ao monoteísmo islâmico⁵⁰.

Do tipo de causalidade atribuído à Causa Primeira (criar, governar e doar bens) surgem dois problemas.

⁴⁹ Isso aparece nos *Elementos de Teologia* 103 e 173: “tudo está em tudo, mas em cada um ao modo que lhe é próprio” (*Elementos de Teologia* 103; trad. Dodds, 1963, p. 92-93). “Todo princípio participa dos seus superiores na medida da sua capacidade e não na medida do seu ser. Em última instância, aqueles deveriam ser participados da mesma maneira por todas as coisas; o que não acontece: por conseguinte, a participação varia com o caráter distintivo e a capacidade dos participantes” (*Elementos de Teologia* 173; trad. Dodds, 1963, p. 150-151).

⁵⁰ Para as modificações monoteístas na metafísica de Proclo, ver Riggs (2017, p. 298-299). Taylor (2021, p. 225-228) propõe uma leitura comparativa entre a caracterização da Causa Primeira no LdC e a caracterização que Al-Kindi faz em sua obra *A filosofia primeira*. Ver também a explicação de D’Ancona (1993, p. 142) sobre a relação entre o vocabulário da criação no LdC e o uso teológico do termo.

Primeiramente, como não comprometer a unidade absoluta da Causa Primeira se assumirmos que ela é causa de ser da multiplicidade de seres? A resposta a este problema depende diretamente da compreensão das características da atividade da Causa Primeira, apresentada como um ato de emanação ou fluxo⁵¹. Segundo Lizzini (2011, p. 35), “o conceito de fluxo (*fayḍ, afāḍa*) – ou de influxo (*influxio, influere*) – regula a transmissão da causalidade e da potência da causalidade e é o centro sobre o qual gira a concepção da relação entre a Causa primeira e as causas sucessivas”. A emanação permite que se estabeleça uma relação causal entre a Causa Primeira e os causados sem comprometer a primazia e unidade da Causa Primeira dada a ausência de mistura ou união substancial entre eles. Se a causa primeira se misturasse com os seres, isso destruiria a sua unidade. Contudo, sua unidade não se compromete nem se multiplica na medida em que a causa primeira mantém-se separada substancialmente de todos os seres mesmo sendo a responsável por reger e ordenar todos eles. Ainda que não haja contato entre causa e causado, ela não deixa de reger ou governar todos os seres criados, mantendo-se o princípio regulador por meio da sua atividade emanativa única.

No entanto, como ela poderia ser causa da multiplicidade dos seres se a sua natureza é uma unidade pura? Como salvaguardar a unidade absoluta da Causa Primeira e, ao mesmo tempo, afirmar que dela emanam todos os seres criados? O autor do LdC enfatiza o caráter singular da atividade: “o bem primeiro [...] emana os bens sobre todas as coisas em uma única emanação” (LdC XIX, 20.15). Neste sentido, a multiplicação da emanação não se dá no ato de

⁵¹ Cf. LdC XIX. Proclo uso o verbo *προεῖναι* para se referir aos deuses, os quais “emanam/irradiam bens a todos os seres em virtude do seu próprio bem” (Elementos de teologia 122; trad. Dodds, 1963, p. 109). Além disso, os deuses agem sem qualquer tipo de relação com isso sobre o qual se dá a providência. A relação seria uma “qualificação de seu ser e, por isso, contrária à sua natureza” (idem).

emanar, mas na recepção da emanção pelo ser causado. Cada ser recebe a emanção da Causa Primeira na proporção do seu ser. Isso é explicitado a partir do princípio da proporcionalidade⁵²: “toda e qualquer coisa obtém o que está acima dela somente no modo pelo qual é capaz de obter” (LdC IX, 13.12), ou seja, na proporção do seu modo de ser. Portanto, a multiplicidade não se relaciona ao ato criador, mas à recepção deste ato. Os seres eternos, por não virem a ser em um dado momento no tempo, sempre existiram. Deste modo, o procedimento adotado pelo autor do LdC é deduzir a existência de uma Causa Primeira criadora simples e única a partir das características dos causados eternos que sempre existiram.

O segundo problema, diretamente relacionado ao primeiro, diz respeito à existência de um intermediário na criação. Como discutido anteriormente, a unidade e a simplicidade da Causa Primeira são as duas características fundamentais utilizadas pelo autor do LdC para distingui-la das causas segundas. Neste esforço, as suas atividades (criar, governar, doar virtudes) se restringem a um único ato, a dizer, dar ser. No entanto, a multiplicidade de seres não se reduz à unidade do ser, mas a criação apenas cria seres sem qualquer tipo de individuação. Seria necessário, portanto, acrescentar um intermediário, a dizer, o intelecto, de modo que ele completasse a atividade criadora da Causa Primeira com sua atividade formativa.

Embora no LdC III e VIII seja dito que “ela é criadora do intelecto sem intermediação, mas é criadora da alma, da natureza e das demais coisas por intermediação do intelecto”, mais à frente, no LdC XIX (8.1-2), o autor anônimo nega que seja possível haver tal intermediário: “todo agente que age apenas por meio de seu ser, entre ele e o causado por ele não pode haver um conectivo nem outra coisa intermediária. O

⁵² Sobre o princípio da proporcionalidade, ver Sousa (2023, p. 8-11).

conectivo entre o agente e o causado é um acréscimo ao ser [...]”⁵³. Assim, o argumento apresentado no LdC XIX para defender a autonomia da Causa Primeira se fundamenta na sua simplicidade absoluta. Se houvesse um intermediário entre ela e o causado, o intermediário seria um acréscimo ao seu ser, tornando-o um ser composto. Ao juntar-se à atividade da Causa Primeira, o intermediário a tornaria segunda e não primeira, o que comprometeria a primazia e independência da atividade e, em suma, todo a teoria da causalidade do LdC.

Outra consequência da dependência de um intermediário seria o fato de a substância da Causa Primeira diferir da sua atividade. Como, nas substâncias autossuficientes, essência e atividade se identificam, a simples existência da substância já produz o causado sem a necessidade de nenhum acréscimo. Por oposição, se essência e atividade não se identificassem, a simples existência da substância não produziria o causado, havendo a necessidade de um acréscimo.

A primeira das coisas criadas é o ser, e não há, antes dele, outra [coisa] que seja criada. Isto porque o ser está acima da sensação, acima da alma e acima da inteligência, e não há, depois da causa primeira, algo mais amplo e que tenha mais efeitos do que ele. Portanto, ele vem a ser a mais excelsa de todas as coisas criadas e a de unicidade mais intensa. Isto somente vem a ser assim por sua proximidade com o ser puro, o uno verdadeiro, no qual não há multiplicidade de modo [algum]. O ser criado, embora seja uno, multiplica-se, isto é, recebe a multiplicidade. Ele vem a ser múltiplo somente porque, embora seja simples, não havendo dentre as coisas criadas algo mais simples do que ele, é composto de finitude e infinitude. E isto porque tudo o que dele for adjacente à causa primeira é uma inteligência completa, perfeita, extrema quanto à potência e às demais virtudes, sendo as formas intelectivas nela mais amplas e mais

⁵³ “inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuatorum neque res alia media.” (LdC XIX [XX].25-28)

intensamente universais. [O que] dele estiver mais abaixo [da causa primeira] é também uma inteligência, embora seja inferior àquela inteligência em completude, potência e virtudes, e as formas intelectivas nela não são tão amplos quanto o são naquela inteligência.” (LdC IV, 6.12-7.1)⁵⁴ (LdC IV, 6.8-11)

A noção de ser (*'anniyya*)⁵⁵ é importante para compreendermos a criação, o ato de dar ser. Quando o autor do LdC afirma que o primeiro criado é o ser, a primazia em questão não é temporal como se o ser fosse um substrato para receber a forma. Partindo da existência dos seres eternos (em especial, dos intelectos) no LdC II, o autor deduz a necessidade de haver uma causa que garanta o ser eterno dos intelectos. Essa é, portanto, a Causa Primeira. Neste sentido, ela mantém salvaguardada todas as características atribuídas, no LdC I, à causa primeira dentre as quais se encontra a primazia

⁵⁴ “*Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum. Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multiplicatam. Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito. Quod est quia s omne quod ex eo sequitur causam primam est achili l [id est] intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus. Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtamen est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia.*” (LdC IV.37-64)

⁵⁵ O ser é o primeiro criado, não havendo nada que tenha sido criado antes dele, nem mesmo o intelecto ou a alma. Assim, dentre todos, o ser é a “mais excelsa de todas as coisas [...] e de unicidade (*'ittiḥāda*) mais intensa⁵⁵” (LdC IV, 6.10).

ontológica⁵⁶: age para além das causas segundas, produz seus efeitos antes delas e sem elas.

Novamente, o problema da relação entre a Causa Primeira e o intelecto quanto à atividade criadora se resolve quando entendemos que a criação não acontece aos moldes da geração natural. Uma vez assumido que a causalidade realizada pela Causa Primeira não pode ser separada dos seres causados, o causado deixa de ser um terceiro elemento temporalmente distinto na relação causa-ser-causado. O ser do causado não é criado no tempo pela Causa, uma vez que ele é eterno. Assim, a criação é “a natureza mesma da realidade criada enquanto criada” (D’ANCONA, 1993, p. 134). Como não há nenhum tipo de multiplicidade na Causa Primeira, o ser do qual ela é causa é o próprio ser causado.

A multiplicidade se inicia apenas com o intelecto que, por conter formas inteligíveis, multiplica-se juntamente com elas. No caso da Causa Primeira, há uma “implicação recíproca entre simplicidade e poder causal” (D’ANCONA, 1993, p. 134) de modo que a criação não implique nenhum tipo de multiplicidade no Criador.

Portanto, conclui-se que, para todo ser causado, há uma Causa Primeira que cria o seu ser de modo atemporal e uma causa segunda, o intelecto, que especifica o ser criado também de modo atemporal. A criação, assim, não se vale de intermediários na medida em que: a) a criação é causa de ser, não causa de forma; b) conforme o princípio da autonomia apresentado em LdC I, se retirada a causalidade formativa do intelecto, a atividade de criar o ser da Causa Primeira não seria interrompida; c) quando o intelecto age, já está pressuposta a atividade criadora da Causa Primeira, a qual é a condição de possibilidade da atividade formativa do intelecto.

⁵⁶ Assume-se, aqui, a distinção entre a primazia no tempo e a primazia quanto ao ser. Sobre a noção de primazia ontológica, ver Sousa (2018; 2023).

Referências

ADAMSON, P. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.

ALONSO, M. A. Las fuentes literárias del 'Liber de Causis'. *Al-Andalus*, vol. 10, 1945, p. 345-382.

BADAWI, 'Abd al-Rahmân. *Al-Aflātūniyah al-Muḥdathah 'indā al-'Arab*. Cairo, 1977 [1955].

BÉDORET, H. L'auteur et le traducteur du *Liber de causis*. *Revue Philosophique de Louvain*, 60, 1938, p. 519-533.

BOULNOIS, O. Deux modèles de causalité, deux théories de la liberté: À propos de deux interprétations de la proposition i du Livre des causes, In: CALMA, D. (ed.) *Reading Proclus and the Book of Causes*. Vol. 3. Leiden, The Netherlands: Brill, 2022, p. 338-370.

CALMA, D. (ed.) *Neoplatonism in the Middle Ages. I. New Commentaries on Liber de Causis (ca. 1250-1350)*. Belgium: Brepols Publishers NV, 2016.

D'ANCONA, C. Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation, In: ADAMSON, P., TAYLOR, R. C. (eds.) *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Cambridge: Cambridge U.P., 2006, p. 10-31.

D'ANCONA, C. La dottrina della creazione nel *Liber de causis*. *Doctor Seraphicus* 40-41, 1993, p. 133-149.

D'ANCONA, C. Esse quod est supra eternitatem. La Cause première, l'être et l'éternité dans le *Liber de causis* et dans ses sources. *Arch Hist Doctrin Litt M-Âge*, 59, 1992, p. 41-62.

D'ANCONA, C. Le fonti e la struttura del *Liber de causis*. *Medioevo* 15, 1989, p. 1-38.

D'ANCONA, C. Medieval Neoplatonism. Remarks on hitherto Unknown Works on the *Liber de Causis* and the *Elementatio*

Theologica, The International Journal of the Platonic Tradition, 13, 2019.

D'ANCONA, C. *Recherches sur le Liber de Causis*. J. Vrin, Paris, 1995.

D'ANCONA, C. The *Liber de Causis*, In: GERSH, S. (ed.) *Interpreting Proclus*. From Antiquity to Renaissance. Cambridge: Cambridge U.P., 2014, p. 137-61.

FRANK, R. M. The Origin of the Arabic Philosophical Term *'annīya*. *Les Cahiers de Byrsa* 6. Carthage, Tunisia, 1956. *Liber de Causis*. Trad. O. P. Anawati, Université de Montréal, Institut d'Etudes Médiévales, 1950.

LIZZINI, O. *Fluxus (fayd). Indagine sui fondamenti della metafisica e della fisica di Avicena*. Bari: Edizioni di Pagina, 2011. *O livro das causas: liber de causis*. Tradução e introdução de Jan Gerard Joseph ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PATTIN, A. Le liber de causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. *Tijdschrift Voor Filosofie* 28 (1), 1966, p. 90 - 203.

PROCLUS. *The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Oxford University Press, 1963 [1933].

PSEUDO-ARISTÓTELES. Livro das Causas. Livro da Maça. Trad. Tadeu Mazzola Verza e Meline Costa Sousa. Volume XII, Tomo II. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda e Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2024.

RIGGS, T. C. On the Absence of the Henads in the Liber de Causis: Some Consequences for Procline Subjectivity, In: LAYNE, D. A.; BUTORAC, D. D. (Eds.). *Proclus and his Legacy*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017: 289-310,

SWEENEY, L. Doctrine of Creation in Liber De Causis, In: O'NEIL, C. (Ed.) *An Etienne Gilson Tribute*. Milwaukee: Marquette University Press, 1959, p. 271-289.

SOUSA, M. C. A individuação dos seres incorpóreos no Liber de causis. *Filos. Unisinos*, 24 (1), 2023, p. 1-14.

SOUSA, M. C. A prioridade ontológica das substâncias imóveis segundo o livro *Lambda* da Metafísica de Aristóteles. *Archai*, n. 22, Jan.-Apr. 2018, p. 65-97.

TAYLOR, R. C. A Note on Chapter I of the Liber de causis. *Manuscripta* XII, 1978, p. 169-172.

TAYLOR, R. Contextualizing the *Kalām fī maḥḍ al-khair/Liber de causis*, In: CALMA, D. (Ed.). *Reading Proclus and the Book of Causes* Volume 2: Translations and Acculturations. Leiden: E. J. Brill, 2021: 211-232.

TAYLOR, R. Remarks on the Latin Text and the Translator of the Kalam fi mahd al-khair/Liber de causis. *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 31, 1989, p. 75-102.

TAYLOR, R. C. *The Liber de Causis (Kalām fī Maḥḍ al-Khair)*. A Study of Medieval Neoplatonism. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1981.

TOMMASO D'AQUINO. *Commento al "Libro delle cause"*. A cura di C. D'Ancona Costa. Milano, Rusconi, 1986.

(Submissão: 01/02/24. Aceite: 29/02/24)

Da física prometeica aos magos modernos: Concepções de ciência em Eric Weil e Pierre Hadot

From Promethean Physics to Modern Magicians: Concepts of the Science in Eric Weil and Pierre Hadot



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID34805

Vinícius Carvalho da Silva

(UFMS)

vinicius_c_silva@ufms.br

Judikael Castelo Branco

(UFT)

judikael79@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho, analisaremos as diferenças entre o epistemicismo e o utilitarismo a partir de um estudo comparado de dois autores: Eric Weil e Pierre Hadot. Primeiro, veremos como em “Science, magie et philosophie”, Weil trata das linhas fundamentais da ciência moderna em comparação com a ideia clássica de $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ e da noção renascentista de magia. Depois, como Hadot trabalha a questão em *O Véu de Ísis* por meio dos conceitos de física prometeica e física órfica. Ao final, defenderemos posição particular acerca de como podemos entender a ciência moderna a partir da relação entre os estudos de Weil e Hadot.

Palavras-chave: natureza, ciência moderna, técnica, teoria, experimentação

Abstract In this paper, we will analyze the differences between epistemicism and utilitarianism based on a comparative study of two authors: Eric Weil and Pierre Hadot. First, we will see how in "Science, magie et philosophie", Weil deals with the fundamental lines of modern science in comparison with the classical idea of θεωρία and the Renaissance notion of magic. Then, how Hadot works on the issue in *The Veil of Isis* through the concepts of Promethean physics and Orphic physics. Finally, we will defend a particular position on how we can understand modern science based on the relationship between Weil's and Hadot's studies.

Keywords: nature, modern science, technique, theory, experimentation

Introdução

O que é a ciência? De uma perspectiva propriamente filosófica, essa pergunta nos põe diante de um problema ainda mais fundamental: “O que torna a ciência possível?” ou “O que há na natureza do real que possibilita a própria existência do conhecimento dito científico?”. Em última instância, essas perguntas têm sentido quando consideramos o fato de que todas as teorias científicas fazem parte também de uma determinada cosmovisão e, por isso, não apenas assumem pressupostos metafísicos e epistemológicos, mas estão essencialmente ligadas a uma determinada imagem da natureza, entendida esta última como objeto principal de suas análises. Nossa questão inicial nos conduz, assim, ao problema da natureza – a *Physis* para os gregos ou a *Natura* dos latinos. Isso significa, para nós, tanto que a Filosofia da Ciência não pode se desenvolver separada da Filosofia da Natureza e da

Ontologia como também que a Ciência¹ não se dissocia da Metafísica.

Grosso modo, ao longo da história das ideias, duas imagens de natureza e, por conseguinte, dois modos distintos de prática científica se estabeleceram, a saber, o epistemicismo e o utilitarismo, chamado também “instrumentalismo utilitário”². A representação “epistemicista” se fundamenta no pressuposto de que há “o real”, independente do sujeito do conhecimento. Para essa visão, compreender o real – buscar a verdade – seria a mais nobre tarefa da ciência, o seu valor propriamente dito. Assim, o epistemicismo se dá como uma forma de realismo baseado em uma teoria da verdade, indo desde um “realismo ingênuo” até alguma forma de “realismo crítico” que reconhece que nossas melhores teorias científicas não conseguem apreender a natureza em sua totalidade. Em vez disso, elas se aproximam progressivamente da realidade, mas sem jamais alcançá-la completamente³.

Por outro lado, a perspectiva utilitarista se baseia em uma concepção de natureza como objeto de conquista, instrumento para satisfação de necessidades práticas. Essa concepção considera a ciência como o melhor meio para realizar tal projeto. A imagem utilitarista da natureza retrata-a como uma entidade a ser domada, possuída e mesmo torturada, a fim de extrairmos seus segredos. Com efeito, para essa perspectiva, como Bacon afirma no *Novum*

¹ Embora utilizemos aqui os termos Ciência ou ciência, estamos cientes da pluralidade e complexidade das ciências, com sua diversidade de áreas, comunidades de praticantes, valores, crenças e dinâmicas.

² A tentativa de superação de tal contradição histórica pode ser verificada no trabalho de Silva (2021).

³ Para uma defesa de um realismo crítico, veja-se também as análises de Silva (2023).

Organum, “saber é poder”, e esse poder se materializa na dominação. O objetivo não é mais compreender a realidade, mas conquistá-la, controlar as forças da natureza e subjugar a *Natura* às necessidades do *homo faber*.

Físicos filósofos como Planck (2012), Heisenberg (1987) e Schrödinger (1996), posicionam-se a favor do epistemicismo. Planck (2012, p. 31,37), por exemplo, argumenta que a busca do absoluto é o *objetivo supremo da atividade científica*, enquanto Heisenberg e Schrödinger defendem que o produtivismo utilitarista representa uma ameaça à ciência como busca da verdade, cujo valor transcende demandas práticas.

Em síntese, o epistemicista concebe a natureza como realidade a ser compreendida, a verdade a ser alcançada por meio da ciência, enquanto o utilitarista a apreende como fonte de matérias-primas, energias e recursos, fonte que deve ser controlada e manipulada na produção industrial (no mais amplo sentido da palavra) de novos mundos. O epistemicista pensa a ciência como um fim em si mesmo, no sentido em que a busca da verdade, do absoluto, é, como Planck nos disse, a mais nobre realização humana, o fim último da ciência; enquanto o utilitarista a concebe como meio para o incremento da técnica, e a técnica como o instrumento a partir do qual se pode subjugar a natureza.

Neste trabalho, analisaremos as diferenças entre o epistemicismo e o utilitarismo a partir de um estudo comparado de dois autores: Eric Weil e Pierre Hadot. Primeiro, veremos como em “Science, magie et philosophie”, Weil trata das linhas fundamentais da ciência moderna em comparação com a ideia clássica de $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ⁴ e da noção

⁴ Optamos pela grafia grega “ $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ ” distinta da escrita de Weil, sempre em caracteres latinos. Nossa escolha visa tornar o contraste entre

renascentista de magia. Depois, como Hadot trabalha a questão em *O Véu de Ísis* por meio dos conceitos de física prometeica e física órfica.

A escolha desses dois filósofos não é fortuita. Weil e Hadot, em que pesem suas diferenças, exemplificam, talvez justamente por essas mesmas distinções, a relevância da questão da ciência para a filosofia contemporânea. Com efeito, para esses filósofos, a ciência não constitui simplesmente um tema para a filosofia, mas deve ser vista em sua essência também como discurso que se tornou hegemônico na modernidade e diante do qual todos os demais discursos devem ser medidos, inclusive o filosófico. As obras de Weil e Hadot são exemplos muito bem acabados da realização desse exercício⁵.

Ciência e Magia no pensamento de Eric Weil

Em “Science, magie et philosophie”, Eric Weil parte da análise e da crítica da visão predominante de que a ciência e a filosofia *têm* um passado, enquanto a magia *pertence* ao passado. Nessa concepção, a magia se encontra em nosso tempo como parte das ruínas de uma época anterior à nossa, geralmente sob a forma de superstição (cf. WEIL, 2022). É crucial destacar essa maneira comum de conceber as coisas, pois isso permite enfatizar a especificidade da abordagem weiliana, na qual “não apenas a magia não desapareceu do

a θεωρία dos antigos e a teoria dos modernos ainda mais explícito, contraste que constitui um dos alicerces dos argumentos weilianos.

⁵ Uma aproximação entre o pensamento de Hadot e aquele de Weil foi proposta também por Marcelo Perine (2022). Porém, em seu trabalho, Perine tomou as obras desses dois filósofos a partir do que um e outro pensam sobre “sabedoria” e “virtude”.

nosso mundo, mas, ao contrário, ela desempenha nele um papel preponderante” (WEIL, 2003, p. 26).

Fundamentalmente, a ciência constitui uma afirmação incontornável da modernidade, ou seja, a afirmação de que o homem realizou o sonho cartesiano e se tornou senhor da natureza. Por meio da ciência, o homem domina a natureza, ele a conhece submetendo-a à investigação sistemática, impondo-lhe suas próprias medidas, medições e hipóteses, reduzindo-a a modelos para subjugar-la. No entanto, se por um lado, tudo isso parece ser o enunciado de uma verdade lapalissada, por outro lado, pode ser visto de uma perspectiva diferente, muitas vezes esquecida:

Gostamos de nos chamar ao mesmo tempo de homens de ciência e mestres da natureza; mas este hábito não deve esconder o fato, evidente aos olhos do historiador, de que em todas as épocas, segundo a opinião geral, o mestre da natureza era o mago (WEIL, 2003, p. 28).

Depois de realçar o papel do mago, Weil lembra que não foram Platão, Euclides, Arquimedes, Galileu ou Newton que nos prometeram a capacidade de voar, de nos mover sob as águas, de nos comunicar com todo o planeta, nem nos disseram que um dia “bastaria apertar um botão para criar o calor e a luz ou para destruir uma cidade”. Da mesma forma, os homens de ciência não previram que poderíamos ver o coração de uma pessoa ainda viva pulsando, ouvir a voz dos mortos, ou que a nossa vida seria prolongada. Basta olhar a história para perceber que todas essas promessas faziam parte do repertório dos magos. Embora eles próprios não tenham mantido tais promessas, os homens modernos, ou mais precisamente, os homens da ciência moderna, se esforçaram para realizá-las (WEIL, 1991, p. 268-269).

“A ciência grega quis conhecer a natureza, a magia, dominá-la; a ciência moderna, pela primeira vez na história da

humanidade, fundiu numa só essas duas grandes aspirações – e não por acaso realizou a maior parte do programa dos magos” (WEIL, 1948, p. 953). Para Weil, portanto, a ciência moderna “é mágica na sua intenção” (WEIL, 2003, p. 29). Ao fazer essa afirmação, Weil trabalha com uma concepção específica de magia, que aponta para a intervenção no curso da natureza. No entanto, se isso permite dizer que nós modernos nos tornamos magos, nossa atitude não coincide simplesmente com a dos magos do passado, antes nós nos afastamos deles em um ponto essencial;

(...) nós levamos a sério suas promessas e, para conseguir aquilo que fazia brilhar os olhos dos nossos antepassados, fizemos o que os mágicos sempre refutaram, precisamente aquilo que a sua magia devia evitar que fizessem: nós nos pusemos a trabalhar, a raciocinar para trabalhar melhor e a retrabalhar (WEIL, 2003, p. 29).

Compreendida nessa moldura, a natureza não se põe como um todo cheio de segredos e disposto a fazer concessões àqueles que entrarem em seus mistérios, antes ela se mostra numa totalidade nunca inteiramente revelada, mas sempre e cada vez mais acessível à medida que avançam nossos esforços racionais.

A relação que se estabelece entre a ciência moderna, a técnica e o trabalho, inverte a lógica da ciência clássica. Weil recorre justamente à contraposição desses dois modelos de ciência, o clássico e o moderno, para definir com precisão os contornos do segundo em vista de duas questões fundamentais. De um lado, coloca-se a pergunta pelo sentido mesmo da ciência para o homem moderno, e, de outro, aquela acerca do papel da ciência para a questão do sentido na modernidade. Logo, a comparação entre essas duas distintas figuras da ciência não se esgota na análise de modelos epistemológicos ou metodológicos, mas se estende à consideração da questão do sentido e do sentido dessa

questão na ciência clássica e na ciência moderna. Numa palavra, trata-se justamente da contraposição entre a θεωρία clássica e a teoria moderna.

Sem nenhuma pretensão de descrições exaustivas, a θεωρία pode ser tomada como uma atitude contemplativa. Na verdade, o que está em jogo nesse modelo é a possibilidade de se ver o que é, quer dizer, de encontrar o contentamento na visão do que é perfeitamente bom em si mesmo, do cosmos ordenado e belo.

Embora não se possa dizer que essa perspectiva tenha desaparecido inteiramente do mundo moderno, podemos e devemos reconhecer que a visão da nossa ciência é, desde as suas raízes, diferente dela, quer pela sua atitude, quer pelo seu objeto.

Mesmo o mais puro teórico da física não se encontra mais diante de um cosmos, de um sistema dado, coerente em si e por si, acessível na sua verdade sem que o homem tenha que intervir com as suas questões e com as suas experiências, sem que o homem, para citar Kant, se comporte em relação à natureza como um juiz que a coloca em questão (WEIL, 2003, p. 30).

É certo que a ciência moderna tem seus teóricos, mas ela não dispõe de θεωρία, quer dizer, ela não tem, nem procura ter, uma visão onicompreensiva da natureza. Isso pode ser compreendido na forma de dois processos distintos, imbricados e complementares. Por um lado, em relação ao seu objeto, a ciência primeiro substituiu a essência pelo fenômeno e, posteriormente, o fenômeno pelo evento. Por outro lado, em termos de abordagem, ela priorizou a experimentação analítica em detrimento da observação compreensiva. Para Weil (2003, p. 30-31), esse quadro é confirmado, por exemplo, tanto pela teoria da relatividade quanto pela física quântica, elementos fundamentais à compreensão do imaginário científico moderno.

A diferença radical que separa a θεωρία da teoria é, então, a falta, na segunda, de um olhar lançado à totalidade, justamente por se reconhecer que, na atitude da ciência moderna, a totalidade não pode ser abrangida.

A compreensão dos elementos que formam esse olhar “mais estreito” (embora sempre imodesto) requer a consideração de razões de ordens distintas, mas todas igualmente incontornáveis. *In primis*, num plano conceitual, devemos dar conta do abismo que se abriu, na modernidade, entre o homem e o mundo e logicamente das figuras decorrentes dessa nova paisagem, a saber, o aparecimento do *homo faber* de um lado, e, de outro, a ideia de um mundo determinado em si mesmo – uma nova forma de apreensão da natureza, em nada parecida com a *physis* do horizonte grego, mas vista apenas como matéria para transformar ou mesmo para reconstruir com a ajuda das ciências.

Em segundo lugar, numa perspectiva que toca também a história, temos de lidar com a ideia, surgida na mesma época, da impenetrabilidade de Deus, de sua criação e de seu plano. Para o filósofo, é preciso entender as mudanças no pensamento religioso ocidental para compreender a passagem da θεωρία à teoria. Nesse caso, não é suficiente uma abordagem generalizante da secularização, por exemplo. No que tange especificamente ao nosso tema, a superação da θεωρία ganha um capítulo definitivo na pregação protestante que ressalta uma dimensão mais negativa da antropologia judaico-cristã, vendo o homem quase exclusivamente como ser decaído, “ser ao qual a verdade não é acessível, diante de um Deus escondido e radicalmente transcendente” (WEIL, 2003, p. 32). Portanto, na prática, uma mensagem que proíbe a escuta dos segredos da essência divina e limita a busca das vontades divinas gerais escondidas e reveladas nos fenômenos.

Só a compreensão do contexto formado pelo surgimento do *homo faber*, da concepção de um mundo determinado em si mesmo e da ideia da inacessibilidade de Deus, pode nos dar o traçado essencial à formação do universo da teoria como superação do mundo da *θεωρία*. No entanto, ainda que indispensável, a compreensão desses fatores é apenas parte do caminho daquilo que nos interessa aqui. Precisamos considerar ainda a importância deste cenário para a magia própria do homem moderno, isto é, temos que pensar a relação entre a teoria e os seus pressupostos com o fato de a humanidade como um todo ter se tornado “mágica”.

No concernente a essa última questão, ao menos dois corolários devem ser elucidados. Em primeiro lugar, não podendo mais viver na *θεωρία*, só nos resta trabalhar e intervir na natureza para dominar o mundo. Em segundo lugar, já não é possível imaginar uma classe de pessoas vivendo alheias à luta pela satisfação das necessidades naturais e às exigências do trabalho social. Logo, o próprio pensamento se torna um atributo do homem em luta com a natureza exterior. Evidentemente, ninguém está proibido de procurar para si mesmo um sentido diferente da luta com a natureza, basta estar pronto para pagar o preço pelo completo divórcio com o pensamento e com as estruturas sociais da modernidade (cf. WEIL, 2003, p. 300).

“Nós não vivemos na *θεωρία*, vivemos em um mundo determinado, caracterizado pelo trabalho racional, organizado e dirigido pela ciência” (WEIL, 2003, p. 32-33). Fica assim patente o fato de que a compreensão do papel da ciência na nossa sociedade implica a consideração da organização racional do trabalho, afinal, o progresso da segunda depende em grande medida do desenvolvimento da primeira. Não seria então o caso de avaliar o papel que atribuímos à ciência em nosso progresso, mas o valor que

damos ao progresso alcançado como medida do sucesso da vida individual e dos ordenamentos sociais (cf. WEIL, 1999, p. 20).

O verdadeiro problema se coloca quando encaramos o fato de que a nossa magia, o nosso domínio sobre a natureza, em toda a sua potência, não consegue atribuir um sentido para si mesma, quer dizer, em si ela se mostra sem um real significado e sem qualquer direção definitiva. É nesse sentido que Weil afirma, não sem ironia, que “vista do lado da *θεωρία* grega, nossa ciência é um divertimento, no sentido empregado por Pascal para o termo” (WEIL, 2003, p. 33).

Podemos conceber que a ciência e a magia derivam do trabalho, da luta do homem com a natureza exterior. No entanto, isso nos leva a questionar se o nosso incessante esforço de transformação da natureza tem um propósito em si. Não é o caso. Nossa condição pode ser resumida como a de seres cujo único foco é o trabalho, consistindo em subjugar a resistência de uma natureza incognoscível. Nessa luta, nada pode suprimir permanentemente as paixões nem conferir um sentido definitivo à dor, angústia ou morte. Tornamo-nos teóricos para afastar nossos medos e desejos dos procedimentos científicos, pensamos ser o oposto dos magos interessados em escapar das leis naturais. Mas, é evidente que a ciência não traz felicidade nem promete tal coisa, pois “as funções que ela descobre não aplacam nossas preocupações e nosso mundo material é separado de nosso mundo moral” (WEIL, 2003, p. 34).

Reconhecemos que a ciência moderna tem uma linguagem distinta da do nosso mundo cotidiano. Como indivíduos modernos, não estamos prontos para acreditar em algo imediatamente compreensível uma vez abandonada a teoria. No entanto, a dimensão do sentido em nossa existência é essencial. “*Buscamos* algo que não *conhecemos*,

se conhecer aqui significa conhecer de forma precisa ou científica, mas com um comprometimento integral, buscamos um sentido para nossas ações e para o que somos” (WEIL, 2003, p. 35). Independentemente de esse sentido estar ligado a uma revelação após a morte, a um grupo seletivo ou à justiça na história, todas essas respostas apontam para a mesma questão fundamental (WEIL, 2003, p. 25). O que importa é a persistência da questão. O fato inegável é que não podemos mais encontrar certeza no cosmos, mas continuamos a exigir, ao menos, a possibilidade de uma visão ou entendimento. “Nossa magia não nos leva ao sentido, e nossa busca pelo sentido não encontra garantias em nossa magia. Ao menos esse parece ser o nosso dilema irreduzível, o dilema do nosso mundo” (WEIL, 2003, p. 35).

Deveríamos, então, abandonar as ciências? Seria necessário recuar em nossa magia e retornar à teoria dos antigos? Ou, ao contrário, devemos renunciar às ideias de felicidade, contentamento e sentido? Em princípio, essas opções existem para aqueles dispostos a assumir suas consequências. No entanto, o problema se torna mais complexo quando consideramos não apenas a escolha individual, mas sim a nossa tradição como um todo. Mais uma vez, nossa civilização é marcada pela coexistência e conflito entre dois fatores: a busca pelo domínio da natureza e a busca por sentido na existência humana. Perguntamos se o nosso mundo pode fazer uma escolha entre esses fatores, se podemos transformar nossa forma de viver de tal maneira que um deles sobrepuja o outro. No entanto, é seguro dizer que uma decisão radical resultaria em uma mudança tão profunda que não poderíamos mais falar de uma cultura unificada ou de uma evolução coerente.

Por um lado, é impossível conceber o mundo moderno sem o serviço da magia moderna. Em primeiro lugar, a ciência desempenha um papel crucial como

educadora da humanidade. Para Weil, ela nos introduziu à objetividade, não àquela contemplativa dos antigos gregos, mas sim a uma baseada em racionalidade laboriosa. Em segundo lugar, a ciência deu origem a um novo conceito de razão, revelando leis universalmente válidas que são verdadeiras para todos os seres humanos, em vez de segredos acessíveis apenas aos escolhidos pelos astros. Por fim, ela aboliu a magia dos magos e introduziu uma forma de magia que pertence a toda uma sociedade “decidida a transformar o mundo através de seu trabalho, não apenas por suas palavras” (WEIL, 2003, p. 37).

Por outro lado, se abdicarmos da dimensão do sentido, nos deparamos sempre com a mesma questão: transformar o mundo em prol de qual propósito? O trabalho racional educa o homem e o protege da violência da natureza, mas não pode conferir significado aos resultados alcançados. Weil resumiu o problema de forma definitiva: “é bom ser o senhor da natureza, mas esse senhorio não ensina ao senhor o que ele deve fazer” (WEIL, 2003, p. 37). Descartar essa dimensão equivale a se render ao racionalismo científico, abrindo espaço para o irracionalismo ilimitado na esfera das decisões. O filósofo lembra àqueles que não enxergam os riscos subjacentes a essa alternativa: “Hitler é apenas o exemplo mais extremo disso” (WEIL, 2003, p. 37). Portanto, não duvidamos que a ciência possa fornecer ao homem moderno as informações necessárias para enfrentar a natureza externa; no entanto, também estamos cientes de sua incapacidade de guiá-lo no uso dessas mesmas informações. No final das contas, uma vez que o homem deve tomar decisões nessa luta, o risco é que, confiando exclusivamente na ciência – no sentido mais restrito do termo –, ele decida de maneira arbitrária, com a razão servindo a uma “força separada de toda razão” (WEIL, 2003, p. 38).

Física órfica e física prometeica no pensamento de Pierre Hadot

Iniciamos este texto pontuando a diferença entre “epistemicistas” e “utilitaristas”. Tal divisão se assemelha àquelas propostas por Weil e Hadot. Enquanto para Weil se trata de uma diferença própria entre θεωρία e teoria, ou entre cientistas e magos, para Hadot a distinção se coloca entre físicos, φυσικός⁶, “órficos” e “prometeicos”.

Em *O Veú de Ísis*, Pierre Hadot defende que historicamente rivalizaram dois modos de investigação da natureza. A física órfica, uma física teológica e contemplativa, e a física prometeica, invasiva, violenta, alquímica. “Nessa perspectiva, poder-se-ia falar, com Robert Lenoble, de uma ‘física de contemplação’, que seria uma investigação desinteressada”, ou seja, a física órfica, “por oposição a uma ‘física de utilização’, que quer, por processos técnicos, arrancar à natureza seus segredos para fins utilitários”, sendo essa última a física prometeica (HADOT, 2006, p. 117). Para Hadot, o órfico e o prometeico são como as duas faces de Janus:

Ao opor a atitude prometéica e a atitude órfica, não quis opor uma atitude boa e uma atitude má. Quis simplesmente, por esse recurso aos mitos gregos, chamar a atenção para duas orientações, ambas indispensáveis, não necessariamente excludentes e muitas vezes reunidas no mesmo personagem, que podem se manifestar no relacionamento do homem com a natureza. Por exemplo, considero o *Timeu* de Platão um exemplo característico da atitude órfica: é uma espécie de poema que imita o poema do universo. Entretanto, ele influenciou consideravelmente a atitude oposta, primeiro porque representa o mundo como um objeto fabricado de modo artesanal, logo, em certo sentido, mecânico – o que pode levar a conceber o mundo como uma máquina e Deus como um engenheiro –, depois porque propõe um modelo matemático da gênese dos objetos naturais. (...) As duas atitudes que sublinhei correspondem portanto ao nosso relacionamento ambíguo com a

⁶ Seguimos aqui o exposto por F. E. Peters (1967, p. 158).

natureza, e não podemos separá-las de modo muito nítido (HADOT, 2006, p. 119-120).

A atitude órfica engendra uma física da contemplação, uma cosmologia que “busca respeitar o pudor da Natureza”, nos diz Hadot citando Nietzsche (HADOT, 2006, p. 2019). Isto é, os φυσικός órficos desejam conhecer a natureza penetrando “suavemente” em seus mistérios, sem jamais utilizar-se de modos agressivos e de instrumentos que possam “feri-la”. Já o cerne da física prometeica é o “procedimento judiciário”. Este consiste em violentar a natureza por meio do experimento, para dela extrair a informação que desejamos, como em uma sessão de tortura, remontando, pelo menos, ao *Sobre a Arte* de Hipócrates, escrito há cerca de 2500 anos (HADOT, 2006, p. 115). O *modelo judiciário* utilizado e radicalizado por Bacon o antecedeu, no mínimo, em mil anos⁷. Bacon seria o herdeiro de uma longa tradição metafísica em que a natureza é compreendida como uma realidade cheia de verdades ocultas que não se revelam facilmente, e a ciência é um instrumento de tortura capaz de forçar a natureza a se abrir e compartilhar seus segredos e riquezas.

Para Hadot, o programa baconiano está expresso em um “vocabulário da violência” e da “coerção”, o que fica claro quando Bacon afirma, em *Novum Organum*, que “os segredos

⁷ A física prometeica seria marcada por um ideal de progresso, como bem o retrata Francisco Bracons Felizol Marques em *A natureza ama ocultar-se*: “A ideia moderna no progresso, já com profundas raízes medievais, como Roger Bacon acreditando na revelação de toda a realidade, ainda que com santas intenções cristãs (HADOT, p. 194), já parece apontar para uma remitificação. Como Moscovici (p. 45) afirma, a ideia progressista (tão presente no positivismo e nos laivos mecânico-messiânicos da ciência actual) de um futuro conhecimento de toda a natureza / realidade implica crença - a crença na finitude numérica das coisas a conhecer, de que passo a passo, aumentando o número de coisas conhecidas em desfavor das por conhecer, nos vamos aproximando” (MARQUES, 2015, p. 297).

da natureza se revelam mais sob a tortura dos experimentos do que em seu curso natural” (HADOT, 2006, p. 115). Assim, Bacon não pensa que o valor da ciência está em, a partir de uma atitude contemplativa, conhecer a verdade da natureza. O conhecimento deve ser útil: “... a verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (BACON, 1984, p. 49).

Em *Novum Organum* Bacon, no aforismo III, faz duas afirmações capitais: a primeira, é que “ciência e poder do homem coincidem”, ou seja, o famoso “Saber é Poder”. A segunda, e que Hadot considerará um ardid, é que “a natureza não se vence, senão quando se lhe obedece” (BACON, 1984, p. 15). Essa segunda afirmação parece contradizer o modelo judiciário de tortura da natureza, mas não o faz, em realidade⁸. Apesar de parecer um chamado para que os cientistas reconheçam a superioridade indevassável da natureza, segundo Hadot, é apenas uma estratégia arditosa, semelhante a de um empregado que finge servir ao patrão, enquanto o engana e manipula dissimuladamente⁹.

⁸ Os estudiosos de Bacon podem argumentar que o filósofo britânico não propunha, efetivamente, violentar a natureza, que na realidade, a despeito desse modo de falar, Bacon possuía uma atitude bem mais reverente e humilde em relação à natureza. Parece-nos, contudo, que para Hadot, qualquer demonstração de reverência, respeito e admiração pela natureza por parte de Bacon seria um ardid. Ainda que a posição de Hadot esteja equivocada, e que Bacon não tenha jamais defendido um programa “violento” de dominação e controle da natureza, devemos nos perguntar quais foram os usos históricos, ideológicos e políticos de sua filosofia. Muitas vezes pode haver uma grande e impactante diferença entre a filosofia de um autor e seus usos concretos.

⁹ A figura do patrão que engana e manipula o empregado é bem mais fidedigna e verossímil, mas não serve aos nossos propósitos, pois, em face da natureza, nossa posição não pode ser a do patrão, não ao menos em um primeiro momento. Diante da natureza nos colocamos humildemente, até que, xeque-mate, a conquistamos e sobre ela exercemos dominação e controle!

Depois de Bacon, prossegue Hadot, filósofos como Kant enfatizaram a importância do modelo judiciário, ou seja, da concepção de ciência como instrumento de tortura. É o que ocorreria com Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, ao afirmar que a física fez notáveis progressos quando compreendeu, com Bacon, Galileu, Torricelli, entre outros, que deveria utilizar de todos os meios para *obrigar a natureza a responder às suas perguntas* (HADOT, 2006, p. 116).

O interessante, nos lembra Hadot, é que *mechané* é a palavra com que os antigos gregos se referiam ao que é “ardil”. Por meio da mecânica os gregos obrigavam a natureza a fazer coisas que ela não fazia por si mesma, utilizando-se, para tanto, de máquinas, instrumentos, alavancas, balanças, cunhas, rodas, enfim, de “obras de engenharia”, devidamente projetadas para sondar e manipular a natureza. A criação de fenômenos, portanto, não é peculiar à ciência moderna, como parece sugerir Hacking, mas própria da aproximação entre ciência e técnica, que remonta à antiguidade. Desde os gregos antigos, Hadot expõe uma ideia de Robert Lenoble, duas formas de praticar ciência, que em última instância expressam visões diferentes de natureza e conhecimento, se opõem: de um lado, há a “física da contemplação, que seria uma investigação desinteressada e de outro, a física da utilização, que quer, por processos técnicos, arrancar à natureza seus segredos para fins utilitários” (HADOT, 2006, p. 117).

Se esta linha de raciocínio estiver correta, se segue que a oposição entre a metafísica galileana de ciência como busca da verdade¹⁰, ciência como um fim em si mesmo, e a metafísica instrumentalista baconiana, de ciência como um meio, um instrumento para o controle utilitário da natureza, seria o desdobramento de uma disputa que nasce na Grécia antiga e

¹⁰ Em *Três Concepções acerca do conhecimento humano* Popper considera que o “essencialismo de Galileu” consiste na concepção de que o objetivo da ciência é a busca da verdade, o conhecimento da natureza última da realidade.

se avoluma com o concurso do tempo, e que pode ser representada pelas diferenças entre a abordagem utilitária e judiciária de Hipócrates e a abordagem epistêmica e contemplativa dos φυσικός como Tales, Parmênides, Pitágoras e Platão, por exemplo.

Essa antiga dicotomia grega entre “física da contemplação” e “física da utilização” é tratada por Hadot como uma polarização entre a atitude prometéica e a atitude órfica. Segundo Hesíodo em *Os trabalhos e os dias* e *Teogonia* (séc. VIII-VII a.C., prov.), Prometeu, filho do titã Jápeto, roubou o fogo dos deuses para entregá-lo aos homens, patrocinando o desenvolvimento das técnicas e a prosperidade da civilização. A “metafísica de Prometeu” reaparece na aurora da ciência moderna na filosofia natural de Bacon: a natureza como propriedade do homem, o homem, como senhor do universo, a ciência/técnica, *mechané*, como o instrumento que torna possível a utilização desta herança. Já Orfeu representa o espanto respeitoso, o assombro e a admiração do homem pela beleza e pelo mistério do mundo.

Não é, pois com violência, mas com melodia, ritmo e harmonia que Orfeu penetra nos segredos da natureza. Enquanto a atitude prometéica é inspirada pela audácia, pela curiosidade sem limites, pela vontade de poder e pela busca de utilidade, a atitude órfica, ao contrário, é inspirada pelo desinteresse e pelo respeito ao mistério (HADOT, 2006, p. 118).

Na concepção de Pierre Hadot, não restam dúvidas acerca de qual atitude perante o mundo, o conhecimento, e a relação entre o homem e a natureza, saiu vitoriosa:

A atitude prometéica, que consiste em utilizar procedimentos técnicos a fim de arrancar à Natureza seus “segredos” para a dominar e explorar, teve uma influência gigantesca. Ela engendrou nossa civilização moderna e a

expansão mundial da ciência e da indústria (HADOT, 2006, p. 123).

A distinção ideal de Hadot entre órficos e prometéicos nos remete a um texto recente do cosmólogo italiano Carlo Rovelli. Em *Physics Needs Philosophy / Philosophy Needs Physics* Rovelli argumenta que desde a antiguidade clássica Atenas protagonizou um debate entre duas escolas que concebiam o valor da educação – isto é, da formação – de modo antagônico. A escola utilitária de Isócrates, voltada para demandas práticas, e a Academia de Platão, que colocava questões acerca dos fundamentos (do conhecimento, da natureza, da vida política etc.) em primeiro lugar (ROVELLI, 2018). Conforme Hadot em *O que é a Filosofia Antiga?* a oposição entre Isócrates e Platão se dava por que enquanto o primeiro valorizava mais a Filosofia pelo que ela poderia modificar o modo concreto como vivíamos, o segundo pensava a Filosofia como ascese espiritual:

Isócrates distingue, antes de tudo, uma sabedoria ideal, a *epistème*, concebida como um saber-fazer perfeito na condução da vida, que se fundará sobre uma capacidade de julgar totalmente infalível, logo uma sabedoria prática, (*sophia*), que é um saber-fazer marcado por uma sólida formação do julgamento, que permite poder tomar decisões razoáveis, mas conjecturais, nas situações de todo tipo que se apresentam e, enfim, a formação do próprio julgamento, que é justamente a filosofia (HADOT, 1999, p. 84).

As concepções de filosofia de Isócrates (Filosofia enquanto “saber-fazer” que nos orienta na vida prática) e Platão (Ciência dos fundamentos, busca do conhecimento das formas eternas e imutáveis) se polarizam na mesma medida da física órfica e a física prometeica. Para evitarmos uma espécie de maniqueísmo epistemológico, no entanto, lembremos da preocupação de Hadot em frisar que as atitudes antagônicas da física órfica e prometeica expressam o modo

ambíguo como a humanidade se relaciona com a natureza. Por mais que existam, de fato, diferentes escolas com distintas filosofias da natureza, há, entre os pólos opostos, uma complexa gradação que não pode ser ignorada.

Considerações finais

Em certo sentido, somos obrigados a concordar com todos aqueles que defendem que a ciência sempre foi eivada por interesses econômicos, políticos, práticos, que nunca foi pura, desinteressada, guiada pela simples busca da verdade, desde que fique claro de qual ciência, qual tipo de prática científica, fundamentada em qual metafísica, estamos a falar. De fato, a ciência experimental moderna de matriz baconiana (Hadot), a ciência do projeto cartesiano (Weil), a ciência cujas raízes se estendem por muitos séculos rumo ao passado prometeico pode ser descrita em tais termos. O erro está em pensar que com esta assunção esgota-se o problema, que esta concepção de ciência é a única possível, a única ciência já praticada pelo homem em sua aventura do conhecimento¹¹.

A ciência utilitária instrumentalista pode até ser a maior parte da ciência, a mais praticada, a responsável, nas palavras de Hadot, por engendrar a civilização e expandir a indústria em nível mundial, mas foram cientistas não utilitaristas os que promoveram os maiores avanços epistêmicos da história, elevando o conhecimento humano a outros níveis. Foram cientistas adeptos daquela metafísica que faz da ciência um fim em si mesmo, que escreveram obras

¹¹ Para Einstein, essa não é a concepção de ciência encarnada por Planck. O próprio Einstein pensava que uma vida dedicada à cultura exigia o cultivo dos ideais, “chamam-se o bem, a beleza, a verdade”. A vida perde o sentido, diria ele, se não buscamos este ideal de bem-beleza-verdade por meio da arte e da ciência (EINSTEIN, 1981, p. 10). Assim, negando a atitude prometeica, uma vida dedicada à ciência expressa a “devoção silenciosa aos fins eternos comuns a todas as pessoas instruídas” (EINSTEIN, 2005, p. 664).

primas sem a menor utilidade prática imediata, movidos por sua paixão pela compreensão e por sua intensa vontade de penetrar com elegância nos segredos da natureza, filósofos naturais que tratavam a natureza com deferência e se admiravam com a beleza e o mistério do mundo, que teceram as mais ousadas conjecturas acerca do real e escreveram as teorias físicas responsáveis pelas maiores revoluções do conhecimento científico. Tais filósofos naturais, chamados de cientistas a partir de William Whewell, não foram seres angelicais e etéreos em uma torre de marfim, mas atores políticos e sociais, indivíduos cheios de tensões e contradições. Mas como poderia ser diferente? Se tais físicos já não são os velhos φυσικός cultivando a θεωρία, em sentido weiliano, tampouco são novos prometeus baconianos.

Foram cientistas como Galileu, Newton, Hertz, Boltzmann, Planck, Einstein, Heisenberg, Schrödinger, Dirac e outros, movidos pela busca por verdade, beleza, simplicidade, unidade da natureza e, portanto, unificação da física, que lançaram e solidificaram os fundamentos da teoria física contemporânea. Paralelamente, artesãos, artífices, técnicos e engenheiros deram fundamental contribuição para o desenvolvimento da ciência aplicada e o incremento da técnica; mas as grandes bases teóricas foram edificadas por cientistas com tendência “órfica” e não “prometeica”.

Devemos pontuar que esses teóricos “essencialistas” como Galileu, transitavam pelo mundo dos artífices, das máquinas, da instrumentação, mas isso não torna utilitária as suas concepções de natureza e ciência. Não há dicotomia entre “busca da verdade”¹² e “desenvolvimento da técnica”. A dicotomia é entre “epistemicismo” e “instrumentalismo utilitário”.

Em Eric Weil, a consciência e a atitude do homem moderno não podem ser compreendidas sem referência à

¹² Aqui tomamos “busca da verdade” como busca por compreensão (ainda que aproximada) da realidade.

concepção moderna de ciência que, ao fim e ao cabo, modela incessantemente nossa cultura. A proposta do filósofo é tomar o tema a partir de duas perspectivas ao mesmo tempo distintas e complementares. Por um lado, o contraste entre a *θεωρία* antiga, fundamentalmente entendida como visão abrangente, e a teoria moderna, compreendida a partir de sua imbricação com a prática e, por conseguinte, de sua relação com a técnica. Por outro lado, Weil compara o moderno homem de ciência à figura do mago renascentista e às suas promessas de efetiva intervenção no curso da natureza. Para o filósofo, coube justamente ao cientista moderno o cumprimento dessas palavras.

No pensamento de Pierre Hadot, essa diferença é retomada no contraste entre os adeptos da física órfica e da física prometeica. Ambas são atitudes filosóficas que se baseiam em pressupostos metafísicos, postulados acerca da natureza do real e da estrutura do mundo, e em valores. No entanto, enquanto na física órfica a técnica é, no máximo, um meio, cujo fim é nos auxiliar na busca por compreensão do real, isto é, na busca da verdade, na física prometeica a técnica ocupa uma posição muito mais central, e se torna o grande instrumento para dominação e controle da natureza. Enquanto a física órfica quer conhecer o mundo, compreender o real, a física prometeica deseja manipulá-lo, controlá-lo, dominá-lo e, enfim, transformá-lo. A física órfica quer contemplar para desvelar. A física prometeica, “representar e intervir”¹³.

¹³ Quem lê atentamente a obra “Representar e Intervir” de Ian Hacking pode chegar a formar outra ideia de Bacon. Ele é, enfatiza Hacking, o grande divulgador da ciência experimental, mas em nenhum momento opõe o trabalho experimental ao teórico. Para Bacon o homem que experimenta seria como a formiga. O homem que especula, como a aranha. O filósofo natural, o cientista, deve não cair nem em um extremo e nem em outro: “A ciência, conforme nos escreveu Bacon, precisa ser como a abelha, que possuidora dos talentos tanto da formiga quanto da aranha, é capaz de fazer mais do que elas separadamente, pois digere e interpreta tantos os experimentos quanto a especulação” (HACKING, 2017, p. 367). A questão que nos interessa, todavia, não é bem “teoria x experimentação”, mas entre dois sistemas de valores, duas cosmovisões

O que na introdução chamamos de epistemicismo não seria a mesma coisa que a teoria, mas poderia ser pensado como o herdeiro filosófico do ideal de θεωρία. Identificar o epistemicismo com a θεωρία, no sentido apontado por Weil, seria insuficiente, pois os epistemicistas modernos não dispõem das condições históricas que tornariam possível algo como uma visão abrangente, onicompreensiva, da realidade. Logo, a θεωρία poderia ser tomada por nossos “físicos teóricos” epistemicistas, no máximo, como um ideal, o horizonte utópico inatingível, algo do plano do valor, e não do fato. Os físicos filósofos caracterizados como “epistemicistas” também não seriam físicos órficos – e pelo mesmo motivo –, pois já não há condições históricas para órficos dentre nós. Mas o ideal de uma física de contemplação, no sentido de uma ciência que busca a verdade sem interesses práticos e utilitários, assim como a noção de θεωρία, podem constituir valores epistêmicos e ideais filosóficos capazes, ainda, de se apresentar para alguns espíritos como uma força de orientação, um ponto de referência ideal e cardeal, possibilitando uma tomada de posição e a adoção de um sentido.

Enfim, não se trata aqui da proposta de um retorno à θεωρία – não apenas impraticável pelas mais diferentes razões, mas também inteiramente estranha às intenções de Weil e Hadot. Deseja-se, antes, reconhecer que a perspectiva utilitária da ciência, apesar de imprescindível, revela-se sempre frágil diante de questões incontornáveis, incluindo a busca pelo sentido da própria ciência

Referências

BACON, F. *Novum Organum*. Trad. J. A. Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

distintas para a ciência – cosmovisões que podem guiar de modos diversos a própria relação teoria-experimentação.

- BREUVART, J. Notion et idée de science chez E. Weil. *Archives de Philosophie*, v. 52, n. 4, 1989, p. 589-609.
- BUSELLATO, S. A interpretação nietzschiana de Pierre Hadot. Trad. Anna Maria Lorenzoni. *Cadernos Nietzsche* [online]. 2021, v. 42, n. 1, p. 253-274. Acesso em: 12, maio, 2022.
- CASTELO BRANCO, J. A condição do homem moderno no pensamento de Eric Weil. *Argumentos*, v. 6, n. 11, 2014, p. 190-211.
- EINSTEIN, A. *Como eu vejo o mundo*. Trad. H. P. de Andrade. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- HACKING, I. *Representar e Intervir*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2017.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 2002.
- HADOT, P. *Esercizi spirituali e filosofica antica*. Trad. A. M. Marietti Torino: Einaudi, 2005.
- HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 1999.
- HADOT, P. *O véu de Ísis*. Trad. M. Sérvulo. São Paulo: Loyola, 2006.
- HADOT, P. *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Trad. M. Chase. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1995.
- HEISENBERG. *Física e filosofia*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.
- MARQUES, F. B. F. O homem ama ocultar-se. *Problemata*, v. 6, n. 3 (2015), p. 283-319.
- PLANCK, M. *Autobiografia científica e outros ensaios*. Trad. E. Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- PETERS, F. E. *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press, 1967.
- POPPER, K. *Conjecturas e refutações*. Brasília: UNB, 1972.
- SCHRÖDINGER, E. *A Natureza e os Gregos seguido de Ciência e Humanismo*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- SILVA, V. C. “O valor da ciência e a superação da dicotomia entre o epistemicismo e o instrumentalismo utilitário” In MOTTA, C. M, M; VIDEIRA, A. A. P.; FRAGOZO, F. *Perspectivas Contemporâneas em Filosofia da Ciência*, Vol. II. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2021
- SILVA, V. C. “Realismo Crítico e Teoria Axiológica da Verdade como condições para a confiança nas ciências” In GURGEL, I. *Por que confiar nas ciências? Epistemologias para os nossos tempos*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2023.

- WEIL, E. Ciência e magia. Trad. J. Castelo Branco e E. Costeski. *Sofia*, v. 9, n. 1, 2020, p. 257-265.
- WEIL, E. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Lille: Septentrion, 1999.
- WEIL, E. *Essais et conférences 1*. Paris: Vrin, 1991.
- WEIL, E. Notre superstition quotidienne. In DELIGNE, A. *L'itinéraire philosophique du jeune Éric Weil*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2022, p. 523-532.
- WEIL, E. *Philosophie et réalité I*. Paris: Beauchesne, 2003.
- WEIL, E. Sur le sens du mot "magie". E. M. Butker, The myth of the Magus. *Critique*, v. 29, n. 4, 1948, p. 950-953.

(Submissão: 11/12/23. Aceite: 08/04/24)

Resenhas

Princípios
Revista de filosofia
E-ISSN: 1983-2109

Destinos da catarse coletiva: Do Transe à Vertigem, de Rodrigo Nunes

Fates of collective catharsis: From Trance to Vertigo, by Rodrigo Nunes



10.21680/1983-2109.2024v31n65ID33942

Caíque Coelho

(UERJ)

caiqueatenas@gmail.com

Resumo: O livro de Rodrigo Nunes, *Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*, publicado pela Ubu Editora em 2022, se insere como uma ocorrência bibliográfica contemporânea ao fenômeno sobre o qual versa. A obra apresenta uma contribuição importante a respeito daquilo que se pode apreender filosoficamente sobre a entidade que se convencionou chamar de bolsonarismo a partir de uma perspectiva ao mesmo tempo sincrônica e diacrônica. Trata-se do esboço de uma ontologia política do bolsonarismo, apresentando a concretização desse movimento a partir da própria exterioridade de relações das quais ele é um resultado precário. Além disso, a obra também propõe repensar a maneira de compreender a significação de eventos políticos importantes da última década, como Junho de 2013, desenvolvendo uma concepção nuançada de realismo político.

Há livros em que o sucesso da leitura passa por uma experiência de catarse. Quando esta catarse remete a uma situação vivida no presente de seus leitores,

ela adquire o potencial de uma significação coletiva, o compartilhamento de uma problemática e, por vezes, de seus diagnósticos e prognósticos. Em ressonância com a obra desta resenha, poderíamos dizer, à luz de Gilbert Simondon¹, que compartilhar uma significação através de um livro é já dar algum sentido, mesmo que mínimo, à individuação do coletivo², abrindo novas direções e destinos à catarse coletiva, isto é, gerando a circulação pública de outras estratégias, afetos ou ideias sobre o futuro do Brasil a partir do que se pode aprender dos últimos dez anos. Publicado em 2022, o livro de Rodrigo Nunes talvez tenha visado este objetivo, o que já é sugerido pelo título: *Do Transe à Vertigem: Ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. Trata-se de um livro de ensaios filosóficos e sociológicos, onde a contemporaneidade do evento não impede o aprofundamento metodológico e a orientação a partir de escalas espaço-temporais amplas e diversas. É preciso se somar a essas

¹ Algumas teses éticas do livro parecem ressoar a ontologia de Simondon, entre elas, a ideia de que o ato ético é aquele que tem uma repercussão numa rede de outros atos que ampliam as condições da vida (SIMONDON, 2020, p.498). Rodrigo Nunes aplica esse tipo de critério reticular à discussão sobre o radicalismo, opondo um radicalismo meramente "estético" ou de identidades como fins em si mesmas (sem repercussão nos problemas estruturais e coletivos) e um radicalismo programático, que busca ir à raiz dos problemas estruturais de uma época e atingir o limiar de sua transformação ao tensionar os limites do possível de uma situação (NUNES, 2022, p.137).

² Nos referimos aqui, por exemplo, à ênfase que Nunes dá às redes sociais como condição de circuitos de retroalimentação pelos quais a base bolsonarista e seus líderes midiáticos condicionaram uns aos outros em espirais de oferta e demanda. Estas espirais foram inventadas ao longo do processo a partir da circulação das informações, afetos e ideias compartilhadas. É nesse sentido que remetemos aqui a Simondon, pois parece essencial compreender que o bolsonarismo envolveu a constituição de uma coletividade a partir de certas significações compartilhadas, isto é, que "há coletivo na medida em que uma emoção se estrutura [...] a emoção é potencial que se descobre como significação estruturando-se na individuação do coletivo" (SIMONDON, 2020, p.468-9)

escalas de análise a escala do próprio leitor, que, avançando em direção ao futuro, vê o sentido do livro se alterar a partir da exterioridade dos eventos que se acumulam e retroagem sobre o que é relido: o antes e o depois da eleição de Lula e o fim do governo que não parecia ter fim, a crescente complicação da situação jurídica de Bolsonaro em 2023 e, apesar de tudo isso, a permanência do bolsonarismo em ao menos um terço da população, a qual se tornou mais silenciosa somente devido à ausência do ex-presidente na amplificação midiática de suas ideias e às investigações contra a extrema-direita. É nesse sentido que a catarse que o livro provoca, em nossa avaliação, é uma catarse propriamente histórico-filosófica. Isto porque elabora, explicita e traz à visibilidade do discurso filosófico as formatações do desejo de parte da população brasileira dos últimos 10 anos, as condições materiais de sua catalisação e os discursos que se capitalizaram a partir desses desejos e expectativas, atravessando as “almas” e os corpos de mais de um terço da população. O livro realiza uma análise da concretização do bolsonarismo que ao mesmo tempo tematiza o trauma coletivo que foram os próprios componentes performáticos e materiais de que se valeu o bolsonarismo, a sua maneira de poluir o debate público e as relações sociais mais íntimas, para além dos milhares de mortos numa pandemia cujos efeitos poderiam ter sido muito menores. O desmonte dos mecanismos de funcionamento e aparição histórica do bolsonarismo passa a ser peça do próprio combate ao mesmo, já que o caráter empreendedorístico das lideranças bolsonaristas, como aponta Rodrigo Nunes, dependeu da eficácia de processos de retroalimentação afetiva e cognitiva através das redes sociais (NUNES, 2022, p.99), as quais forneceram as condições técnicas para a aceleração da composição de laços de pertencimento e de significação coletiva nos quais a base de apoiadores, seus líderes e influenciadores deram nascimento à entidade hoje chamada bolsonarismo.

No primeiro capítulo, Rodrigo Nunes expõe esse bolsonarismo como o resultado de uma tensão profundamente real à sociedade brasileira, mas diverge das análises retroativas que fariam dele uma essência acabada ou um processo que estava destinado a se cristalizar: Jair Bolsonaro, ainda que seja uma pessoa física, foi o *nome* de um processo cuja relação consigo é meramente sintética e não analítica (NUNES, 2022, p.22). Bolsonaro foi a ocasião de catalisação e aproximação de uma série de matrizes discursivas, tensões afetivas e econômicas de grupos muito distintos, não sendo nem o autor da catarse coletiva que ganhou seu nome e muito menos sua destinação final e inequívoca. O bolsonarismo poderia ser visto como a convergência de vetores que partiram de classes variadas e cujas alianças e conciliações dependeram de gramáticas em comum entre discursos e realidades afetivas distintas, ainda que guardassem entre si certa convergência e tropismo mútuo há muito tempo. Rodrigo Nunes aponta o militarismo policial, o anti-intelectualismo (evangélico, mas não só) e o empreendedorismo como três matrizes discursivas fundamentais, além de outras também essenciais em seu papel de mediação e de aproximação gramatical dessas matrizes (o anticomunismo, o conservadorismo social, a anticorrupção, etc). O livro talvez negligencie algumas figuras essenciais desse processo, como o mundo do agronegócio e dos diversos grupos de interesse ligados à exploração sem critérios do meio ambiente. De modo geral, o bolsonarismo seria uma péssima elaboração coletiva do desejo (no sentido que Spinoza ou Deleuze e Guattari dariam a este termo, os quais são influências metodológicas na obra), desejo esse cujas formatações são apenas soluções contingentes de problemáticas muito maiores e cuja complexidade em muito excede a eficácia destas representações coletivas. É nesse sentido que o livro propõe uma provocadora questão, que poderíamos aqui resumir: *a extrema-direita responde a um problema real do mundo contemporâneo e à repercussão afetiva coletiva desse*

problema, mas o faz com uma solução catastrófica, isto é, com uma catarse coletiva suicida, se considerarmos a iminência da questão climática. Não sendo capaz de encarar a vertigem de nosso tempo, a extrema-direita teria proposto como solução uma grande catarse coletiva, ou, como diz Rodrigo Nunes, um enorme programa social de saúde mental (NUNES, 2022, p.90), que, se altamente inadequado em resolver os problemas mais amplos do século XXI, seria adequado a um fim mais pragmático: adaptar uma parcela da população a um mundo de expectativas cada vez mais decrescentes, e instigar nesse grupo um sentimento apaziguador de pertencimento mediante a exclusão dos seus potenciais "rivais econômicos" e "adversários existenciais", ou seja, a esquerda, os intelectuais, os artistas, os negros, a população LGBTQIA+, as mulheres, os imigrantes, os ateus e praticamente qualquer um fora dos enquadramentos do "cidadão de bem".³

Ora, é nesse sentido que o título do livro se esclarece (para além da já convidativa conexão com o filme de Glauber Rocha). A realidade de nossa época exigiria não a volta ao consenso neoliberal dos anos 90 e 2000 e suas crenças apaziguadoras numa média aritmética dos extremos (definidos sob um eixo arbitrário), mas sim à necessidade de enxergar o *real* recalcado por essa representação *realista*, real esse que a extrema-direita pressentiu, ainda que através de um *transe coletivo* que prepara seus seguidores para uma batalha darwinista que busca eliminar o adversário do jogo sem questionar o próprio jogo. No lugar desse transe seria preciso coragem para encarar a *vertigem* do problema real: o

³ Não é a toa que Rodrigo Nunes identifica o caráter de "significante vazio" do cidadão de bem, cuja convergência ideal de características teria sido "o maior feito do bolsonarismo", posto que havia "conseguido que todos esse diferentes elementos - militarismo, anti-intelectualismo, empreendedorismo, anticomunismo, [...] discurso anticorrupção, conservadorismo social - convergissem em torno de uma única figura" (NUNES, 2022, p.46)

enfrentamento da crise climática, a inviabilidade a curto e longo prazo do capitalismo financeiro e das transformações sistêmicas que serão causadas pela tecnologia. Ou seja, se trata da “passagem do transe do presente (negacionismo, teorias conspiratórias, sofrimento psíquico, a grande dessublimação dos desejos fascistas) à vertigem de confrontar as questões ainda mais sérias e profundas que estão por trás dele.” (NUNES, 2022, p.10).

Nessa torção entre os sentidos do que é ser realista hoje em dia se encontra o humor central do livro, isto é, a atitude de negação ao transe negacionista que o realismo capitalista implanta sobre o real, para que através dessa espécie de *negação da negação* possamos afirmar o real além e aquém dessas representações. É verdade que para isso talvez seja preciso criar novos transes, encontrar novas catarses coletivas, cujo regime de crenças e desejos não perca o lastro com a realidade ambiental, econômica e tecnológica ao mesmo tempo em que faça sentido para as pessoas e possa repercutir em suas motivações e autocompreensões (NUNES, 2022, p.136). É essa a tarefa difícil que Rodrigo Nunes parece defender, o que envolve muito mais do que a mera denúncia da falsidade de uma informação ou uma discussão sobre fake news, pois o que está em jogo é, exatamente, a existência de uma demanda afetiva e desejante à *qual* responderam as táticas discursivas da extrema-direita. Sem o mercado afetivo da angústia e do medo diante de um mundo cada vez mais incerto, não haveria demanda para a oferta das fake news e dos negacionismos, que só encontram tração exatamente porque há algo de fundamentalmente errado no mundo atual que estava invisível às representações da política institucional. Ou seja, desde a crise de 2008 e a relativa perda de legitimidade do neoliberalismo, a representação política se mostrou incapaz de dar voz ao fato de que a realidade se tornou radicalmente inviável, e que os discursos conspiratórios e extremistas não surgem como mero capricho de pessoas limítrofes, mas como resposta psíquica a uma crise

social cuja complexidade e abstração em muito excedem a capacidade de absorção da maioria das pessoas, que passam a buscar, portanto, soluções simplificadoras que restaurem alguma metaestabilidade ao mapa cognitivo pelo qual se orientam: personalização de estruturas abstratas de forma a dar face humana a problemas cuja descrição científica seria complexa, atribuição de sujeitos responsáveis pelo mal do mundo na forma de bodes expiatórios voltados a minorias, demonização de partidos políticos de (centro)-esquerda, reterritorialização imunológica em grupos religiosos de perfil reacionário, etc.

Esta tentativa do autor de enxergar o real que está além dos realismos e suas representações espelha, portanto, o pressentimento dos limites da conjuntura atual, os rastros de um consenso neoliberal em ruínas. Esse realismo irrealista a que Nunes se opõe ressoa diretamente aquilo que Mark Fisher já chamava de realismo capitalista, com todas as suas consequências diretas e indiretas na saúde mental e na proliferação de uma burocracia acentrada e abstrata imanente ao próprio mercado e suas relações públicas (FISHER, 2020, p.109). Essa burocracia protocolar das relações sociais e a ansiedade que ela propaga permeia todos os aspectos da vida e das relações públicas, como Nunes aponta na inflação da *representação* da participação política nas redes sociais em detrimento da participação em si, a tal ponto que o debate público se encontra cada vez mais capturado por um teatro de procedimentos burocráticos de validação, sinalização de virtudes e reforço imunológico dos códigos de pertencimento a um grupo ou outro (NUNES, 2022, p.16-17). Essa burocratização do debate público impede que o real seja elaborado enquanto tal, posto que a preocupação dos agentes se concentra numa corrida inflacionária dos discursos por eles mesmos, tal qual uma moeda que, perdendo o seu lastro, mergulhasse numa desorientação incessante. O problema dessa lógica inflacionária do discurso político e suas mobilizações afetivas é que essa lógica deixa de mobilizar

certos afetos reais que as pessoas de fato sentem em virtude de sua situação econômica ou simbólica no corpo social, suas expectativas de futuro num sistema que não lhes dá oportunidade, bem como as rivalidades comparativas e preconceitos entre grupos que encontram assim uma ocasião de se amplificar. Esse “real” ignorado pelas relações públicas e protocolares, portanto, acaba sendo capitalizado pela extrema-direita, que encontra nele a ocasião de orientar perspectivas que *parecem* ouvir o problema e dar a eles uma solução.

É por essa razão que Nunes afirma que parte da população intuiu que a extrema-direita lhes oferecia um diagnóstico mais realista do mundo em que vivem : “há um sentido em que se pode dizer que ela é uma reação *mais* racional ao atual estado de coisas do que a crença de que tudo poderia simplesmente continuar como antes”, e isso porque, nos diz Nunes, “ela ao menos implicitamente assume os custos cada vez mais altos de manter as coisas em seus lugares e prepara seus seguidores para uma luta cada vez mais sangrenta de todos contra todos.” (NUNES, 2022, p.18). Ou seja, a saída da extrema-direita seria: “não odeie o jogo, odeio os outros jogadores” (NUNES, 2022, p.14). Contrário a isso, Nunes afirma, a esquerda precisa fazer o oposto, superar o jogo em si mesmo. É o que poderíamos chamar de um realismo ampliado. Esse realismo, se seguirmos a orientação do livro, busca trabalhar com o que é possível numa conjuntura dada mas expandindo os limites desse possível, ampliando suas margens (NUNES, 2022, p.18).

Um sobrevoo arquitetônico do livro pode nos esclarecer sobre parte da inspiração metodológica por trás dos horizontes prescritivos do autor, que expomos acima. Os quatro primeiros capítulos da obra nos lançam na imanência do fenômeno em si, do bolsonarismo investigado através dos meios pelos quais ele se teceu. No primeiro capítulo, como vimos mais acima, se trata de um sobrevoo geral e panorâmico da questão, a que problemática o nome “Bolsonaro” responde

e batiza, enquanto os três capítulos seguintes são ampliações e desdobramentos em maior resolução de aspectos do bolsonarismo: a) o negacionismo como atitude afetiva, cognitiva e existencial diante de uma realidade cada vez mais complexa e abstrata; b) a figura do troll como tática de guerra discursiva nas redes sociais; c) o empreendedorismo como um *modus operandi* do próprio bolsonarismo enquanto fenômeno (e não apenas um conteúdo defendido por ele). Esses três eixos não esgotam os fatores de produção do bolsonarismo, e nem o pretendem, mas servem como mapa de algumas de suas linhas mais expressivas, as vibrações em torno das quais a caixa de ressonância bolsonarista encontrou repercussão nos desejos e concepções de parte da população. No restante do livro, isto é, nos três capítulos finais, Nunes realiza uma regressão cronológica e ampliação temática que visa os estratos e tensões sociais mais gerais dos quais o bolsonarismo é um sintoma, a saber: 1) as dificuldades econômicas do mundo após a crise de 2008 e a consequente perda de legitimidade do consenso neoliberal centrista; 2) o ciclo global de insatisfação com a política institucional que daí surgiu (a Primavera Árabe, por exemplo), do qual Junho de 2013 é a repercussão brasileira; 3) o processo de impeachment de Dilma Rousseff e o protagonismo da direita na canalização das insatisfações populares que se catalisaram com a crise econômica e os escândalos de corrupção; 4) a maneira como o PT perdeu a oportunidade de canalizar as tensões e disputar o sentido dos acontecimentos de 2013 em diante.

Essa coexistência de explicações de longa e curta duração reforça a inteligibilidade de temas tão contemporâneos como o bolsonarismo, evitando que a análise filosófico-sociológica caia na tentação das explicações jornalísticas mutiladas, pelas quais os fenômenos políticos parecem irromper à cena do mundo *ex nihilo*, sem qualquer consideração de suas mediações sincrônicas e diacrônicas. Nos parece que a força de *Do Transe à vertigem* está em

aprofundar a compreensão da imanência desse fenômeno que é o bolsonarismo pela própria exterioridade da qual ele nasce e é sintoma. A questão é aqui semelhante ao que Deleuze e Guattari afirmavam sobre a exterioridade dos livros em *Mil Platôs*⁴: compreender o que é intrínseco ao bolsonarismo implica compreender a exterioridade em que ele desenhou sua precária interioridade, do mesmo modo que para compreendermos um livro precisamos compreender a rede das conexões exteriores com as quais esse livro funciona e em relação às quais ele gera repercussões.

É nessa aspiração a uma compreensão imanente da própria exterioridade relacional do bolsonarismo que podemos compreender aquela que talvez seja a principal constante metodológica do livro: *os processos circulares entre o desejo coletivo e suas representações*, no qual o autor faz uso da ontologia política d'*O Anti-Édipo*, de Deleuze e Guattari, bem como do *conatus* de Baruch de Spinoza⁵. Essa causalidade recíproca do desejo e suas representações estaria na maneira pela qual "afetos sempre se encontram numa relação circular com os sistemas [...] mediante os quais interpretamos, concatenamos e justificamos aquilo que nos acontece." (NUNES, 2022, p.13). Em termos mais detalhados, se trata do que a obra de Nunes descreve como uma espiral de retroalimentação pela qual se constituíram mutuamente esses dois polos: 1) de um lado, os desejos e frustrações da população diante da realidade econômica, simbólica ou comparativa das classes sociais e minorias; 2) as matrizes discursivas e gramáticas em comum pelas quais esses desejos

⁴ Sobre a imanência da exterioridade, ver DELEUZE, GUATTARI, 1980, p.9-10.

⁵ Sobre a ontologia política spinozista de Deleuze e Guattari e a questão da servidão do desejo como problema central da filosofia política, ver DELEUZE, GUATTARI, 1972, p.36-7.

ganharam significação coletiva e caráter público⁶, catalisando a emergência de sujeitos e ações em vários pontos da rede da sociedade, numa aliança das classes baixas e altas, mesmo quando a motivação da participação de cada grupo não era exatamente a mesma. Ou seja, o sentido do bolsonarismo é, ele mesmo, distinto segundo a perspectiva de cada grupo que dele participou, ainda que algumas de suas notas sejam comuns a todos eles. Por isso, o perspectivismo é, segundo o autor, necessário para a adequada análise dos vários bolsonarismos e suas refrações distintas em cada grupo (NUNES, 2022, p.15).

É pertinente a caracterização que o autor faz da propagação do discurso bolsonarista como um fenômeno empreendedorístico em si mesmo, um investimento. Em termos econômicos, Rodrigo Nunes afirma que nichos de mercado mobilizaram "empreendedores" em busca de um público que se constituiu por meio dessa interação (NUNES, 2022, p.99-100): se acelerando no período do impeachment de Dilma Rousseff mas existindo já muito antes, a oferta e a demanda pelo bolsonarismo se produziram num movimento circular, numa espiral cujo resultado acabou por efetivar a realidade de ideias numa catástrofe sanitária, como foi o caso dos processos de produção, circulação e consumo de fake news sobre as vacinas durante a pandemia do coronavírus. Essas ideias foram efetivadas no sentido em que passaram a de fato pautar os desejos e ações da população de um país que, até aquele momento, era um dos que mais se vacinava no mundo.

⁶ Rodrigo Nunes afirma que as matrizes discursivas devem ser "consideradas como geradoras não apenas de enunciados, mas de estruturas afetivas (aquilo que Spinoza chamaria de *ingenia*), identificação e pertencimento, formas de autonarração e autoentendimento." (NUNES, 2022, p.26)

Como diria Mark Fisher, autor que parece ter influenciado a lógica do livro, essa lógica hipersticcional⁷ das redes sociais faz das superstições *hiperstições* na medida em que buscam dar realidade social a certas narrativas através da criação de circuitos de retroalimentação positiva que repercutem nos meios de comunicação, motivando ações de grupos anteriormente sem coordenação, desenvolvendo ideias em planejamentos estratégicos e esquemas táticos, propagando sentimentos coletivos e inibindo outros a partir de disparos em massa de mensagens, posts, comentários, vídeos, etc. Todo um regime de sensibilidade, ou melhor dizendo, todo um esquema sensório-motor se propagou na velocidade da fibra ótica através das redes sociais e sua capilarização na intimidade das igrejas, famílias, grupos de amigos e ambientes de trabalho. O bolsonarismo, ao ter se aproveitado dessas possibilidades de uso da infraestrutura das telecomunicações digitais, se mostrou um perigoso fenômeno de catarse coletiva populista cuja velocidade de propagação pelo corpo da sociedade talvez não teria a mesma magnitude se não fosse por essa presença ostensiva nos meios digitais e suas oportunidades de propagação virótica de discursos sem lastro.

Portanto, a obra de Rodrigo Nunes apresenta uma descrição não só da emergência do bolsonarismo mas também de algumas das condições pelas quais fazer o transe coletivo assimilar em si a vertigem sem a qual ele perde lastro com o real. Isto é, a difícil receita que Nunes busca encontrar é aquela que alia a sedução coletiva (o “transe”) por novos programas políticos que sejam ao mesmo tempo desejáveis pela população e realistas em relação ao que está por vir neste século (e portanto, que assimilem a “vertigem” dos problemas reais), trabalhando nos limites do possível de modo a ampliá-

⁷ Entendemos por hiperstição “narrativas capazes de efetuar sua própria realidade por meio de alças de retroalimentação positiva, fazendo emergir novos atratores sociopolíticos” (FISHER, 2020, p.170)

lo. Que a metamorfose dos destinos dessa catarse seja possível é o que já se mostrou, desde Junho de 2013, ao longo das sucessivas ondas pelas quais passou a disputa da significação desse evento, de suas formas de organizar e de redirecionar os afetos coletivos. É constante na obra o esforço em adquirir o sentido do *meio* dos eventos em si mesmos, isto é, a abertura de possíveis que cada acontecimento apresenta em si, mesmo quando esses possíveis não logram se inscrever nas práticas institucionais. A perspectiva que o livro propõe, portanto, não é o determinismo histórico que se desenha retroativamente a partir dos resultados de um acontecimento e sim a aposta na tensão criativa dos eventos, a aquisição de uma percepção feita pelo meio. Essa sensibilidade ao acontecimento não exclui a atenção à necessidade das mediações e organizações para obter sucesso na realização de qualquer programa político. Como afirma o autor, é preciso calcular “para cima” (NUNES, 2022, p.137) as mediações do desejo coletivo, para que, desse modo, a atitude realista seja não a reiteração seca do que já é mas a aposta de que a própria margem de ampliação do real está em disputa no desejo coletivo das massas. Em suma, o livro convida a pensar que as normas e práticas institucionais dependem de uma problemática que as ultrapassa, cujo sentido só pode ser compreendido se escutarmos o que se apresenta além ou aquém delas, ao mesmo tempo que dentro delas. O livro convida a sustentar essa tensão entre a representação política e o irrepresentável e a encontrar as soluções a partir do próprio meio que correlaciona esses polos.

Referências

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1972

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. trad. R. Gonsalves. São Paulo: Autonomia Literária, 2020

NUNES, Rodrigo. *Do transe à vertigem: ensaios sobre bolsonarismo e um mundo em transição*. São Paulo: Ubu Editora, 2022

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e informação*. Trad. Luís Aragon e Guilherme Ivo. São Paulo: Editora 34, 2020

(Submissão: 19/09/23. Aceite: 06/11/24)

