

v. 25, n. 46, Jan.-Abr. 2018

# Princípios

Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

46





# 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

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46>

Princípios Natal, v. 25, n. 46, jan.-abr. 2018

# **Universidade Federal do Rio Grande do Norte**

## **Reitora**

Ângela Maria Paiva Cruz

## **Vice-Reitor**

José Daniel Diniz Melo

## **Pró-Reitor de Pós-Graduação**

Rubens Maribondo do Nascimento

## **Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação**

Fernanda Nervo Raffin

## **Diretora do CCHLA**

Maria das Graças Soares Rodrigues

## **Vice-Diretor do CCHLA**

Sebastião Faustino Pereira Filho

## **Chefe do Departamento de Filosofia**

Cinara Maria Leite Nahra

## **Coordenador do PPGFil**

Sérgio Luís Rizzo dela Sália

## **Vice-coordenador do PPGFil**

Markus Figueira da Silva

**Editor Responsável**

Dax Moraes (UFRN)

**Conselho Editorial**

Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)

Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)

Dax Moraes (UFRN)

Eduardo Pellejero (UFRN)

Gisele Amaral dos Santos (UFRN)

Glenn Walter Erickson (UFRN)

Joel Thiago Klein (UFRN)

Maria Cristina Longo C. Dias (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)

Elena Morais Garcia (UERJ)

Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)

Franklin Trein (UFRJ)

Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália)

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)

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

Juan Adolfo Bonaccini (*in memoriam*)

Marcelo Pimenta Marques (UFMG)

Marco Antonio Casanova (UERJ)

Marco Zingano (USP)

Maria Cecília M. de Carvalho (UFPI)

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

### **Editoração Eletrônica e Normalização**

Dax Moraes

### **Revista Princípios:**

Departamento de Filosofia  
Campus Universitário, UFRN  
CEP: 59078-970 – Natal – RN  
E-mail: [principios@cchla.ufrn.br](mailto:principios@cchla.ufrn.br)  
Home page: <http://www.periodicos.ufrn.br/principios>

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 25, n. 46, jan.-abr. 2018, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2018.  
Periodicidade: quadrimestral  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## Princípios

Revista de Filosofia

v. 25, n. 46, jan.-abr. 2018

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

## SUMÁRIO

### Artigos

Uma última ruptura:

o silêncio epistemológico de Bachelard após 1953

*Gustavo Bertoche Guimarães* (UNIG; UFOP)

9

Enativismo radical:

exposição, desafios e perspectivas

*Giovanni Rolla* (UFRGS; CAPES)

29

Entre autonomia e heteronomia:

para uma concepção crítica de cuidado de si em Michel Foucault

*Fernando Gimbo* (UFCA; UFSCAR)

59

“Salvar os corpos”, “conectar revoltas”;

para uma noção de Direito em Camus

*Amsterdan Duarte* (UFC; CAPES); *Márcio Pereira* (UFC)

85

Alexandre de Afrodísia pensa Aristóteles:

o caso do intelecto produtivo

*Allan Neves* (UFMG; CNPq)

119

Uma aplicação do hexágono lógico:

organizando sistematicamente os conceitos de razão e causalidade

*Guilherme de Freitas Kubiszeski* (SEDF)

151



## **Artigos**



**UMA ÚLTIMA RUPTURA:  
O SILÊNCIO EPISTEMOLÓGICO DE BACHELARD  
APÓS 1953**

**[A LAST RUPTURE:  
BACHELARD'S EPISTEMOLOGICAL SILENCE  
AFTER 1953]**

**Gustavo Bertoche Guimarães**

Professor adjunto na Faculdade de Educação e Letras da Universidade Iguauçu e substituto no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12051>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 9-27

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Neste artigo, abordamos o problema do “silêncio epistemológico” de Gaston Bachelard (1884-1962) após 1953. Bachelard era um escritor prolífico: entre 1927 e 1953, concluiu 13 livros sobre epistemologia – cerca de um livro a cada 14 meses. Todavia, em certo momento deixou de publicar obras sobre o tema, embora tivesse continuado a escrever sobre a imaginação poética. Michel Vadée e Olival Freire notam o problema e indicam caminhos possíveis, mas deixam sua solução em aberto. Mais especificamente, Freire sugere que a questão pode estar relacionada a uma importante tomada de posição de Louis de Broglie, que, em 1952, rompe com a interpretação de Copenhagen (adotada por Bachelard), propondo uma teoria que admite uma solução não probabilista para a teoria quântica. Essa reviravolta por parte do mais importante físico francês pode ter abalado o espírito de Bachelard. Acreditamos ter encontrado, em um artigo de Bachelard publicado em 1957, elementos que permitem resolver a questão.

**Palavras-chave:** Epistemologia; De Broglie; Interpretação de Copenhagen; Teoria da dupla solução.

**Abstract:** In this paper, we address the problem of Gaston Bachelard’s (1884-1962) “epistemological silence” after 1953. Bachelard was a prolific writer: between 1927 and 1953, he completed 13 books on epistemology – about one book every 14 months. However, at one point he stopped publishing works on the subject, although he continued to write about the poetic imagination. Michel Vadée and Olival Freire note the problem and point out possible paths, but leave their solution open. More specifically, Freire suggests that the issue may be related to an important position taken by Louis de Broglie, who, in 1952, breaks with the Copenhagen interpretation (adopted by Bachelard), proposing a theory that admits a non-probabilistic solution for Quantum theory. This turnaround by the most important French physicist may have shaken Bachelard’s spirit. We believe we have found, in an article by Bachelard published in 1957, elements that allow us to resolve the issue.

**Keywords:** Epistemology; De Broglie; Copenhagen interpretation; Double solution theory.

Gaston Bachelard foi um dos mais importantes filósofos franceses do período entre as décadas de 30 e 50. Sua obra influenciou boa parte da epistemologia francesa posterior, incluindo Canguilhem (que o sucedeu na direção do Institut d’Histoire des Sciences da Sorbonne) e Foucault.

Bachelard escreveu 23 livros entre 1927 e 1961. Entre eles, 13 tratam diretamente de questões epistemológicas. O último livro no qual analisa a ciência é *Le materialisme rationnel*, de 1953. Isso significa que, entre 1927 e 1953, Bachelard publicou a média de um livro de epistemologia a cada 14 meses. Contudo, após *Le materialisme rationnel*, Bachelard não publicou nenhum outro livro sobre a ciência – embora tenha publicado outros a respeito da imaginação poética: em 1957, *La poétique de l’espace*; em 1960, *La poétique de la rêverie*; e *La flamme d’une chandelle* em 1961. Após 1953, Bachelard aparentemente silenciou a respeito da ciência.

No último parágrafo de seu último livro publicado em vida – uma obra sobre a imagem poética da chama –, Bachelard diz ter vontade de ainda estudar em mais um “livro difícil”, “sempre um pouco difícil demais para mim”:

Mais, quand se termine un petit album des clairs-obscurs du psychisme d’un rêveur, revient l’heure de la nostalgie des pensées bien sévèrement ordonnées. Je n’ai dit, en suivant mon romantisme de chandelle, qu’une moitié de vie devant la table d’existence. Après tant de rêveries, une hâte me prend de m’instruire encore, d’écarter, par conséquent, le papier blanc pour étudier dans un livre, dans un livre difficile, toujours un peu trop difficile pour moi. Dans la tension devant un livre au développement rigoureux, l’esprit se construit et se reconstruit. Tout devenir de pensée, tout avenir de pensée, est dans une reconstruction de l’esprit. Mais est-il temps encore pour moi de retrouver le travailleur que je connais bien et de le faire rentrer dans ma gravure? (Bachelard, 1961, p. 111-112)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> “Mas, quando se termina um pequeno álbum de claros-escuros do psiquismo de um sonhador, retorna a hora da nostalgia dos pensamentos bem rigidamente organizados. Eu disse apenas, seguindo meu romantismo de vela, uma metade de vida diante da mesa da existência. Depois de tantas fantasias,

Bachelard não chegou a publicar outro trabalho sobre “livros difíceis”, pois morreu no ano seguinte. Todavia, esse desejo expresso por Bachelard leva-nos a questionar a razão pela qual não teria aprofundado ainda mais os temas abordados em *Le rationalisme appliqué* (1949), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* (1951) e *Le matérialisme rationnel* (1953), nos quais aparece um Bachelard filosoficamente maduro, com uma linguagem segura e com uma grande capacidade de criação de conceitos – um Bachelard que poderia dialogar não apenas com a ciência e a filosofia francesas, como fazia, mas também com a tradição anglo-saxônica de filosofia da ciência, como seus alunos Canguilhem, Dagognet e Foucault vieram a fazer.

O silêncio epistemológico de Bachelard num momento em que as discussões sobre a renovação nas ciências – na física, na química, na biologia, na cosmologia – se tornaram muito mais intensas talvez tenha sido uma das principais razões para o grande desconhecimento dos filósofos de língua inglesa a respeito de sua obra epistemológica, como é apontado por inúmeros intérpretes. É nesse sentido, por exemplo, que Daniel MacArthur se posiciona: “*Analytic philosophers have largely neglected Gaston Bachelard's philosophy of science. This oversight is unfortunate because Bachelard's philosophy shares some revealing similarities with much analytic work of later decades*” (MacArthur, 2002, p. 159)<sup>2</sup>.

---

toma-me uma urgência de me instruir ainda, de descartar, em consequência, o papel em branco para estudar em um livro, em um livro difícil, sempre um pouco difícil demais para mim. Na tensão diante de um livro de desenvolvimento rigoroso, o espírito se constrói e se reconstrói. Toda transformação do pensamento, todo futuro de pensamento, está em uma reconstrução do espírito. Mas será que ainda há tempo para mim de reencontrar o trabalhador que eu conhecia tão bem e de fazê-lo entrar de novo em minha gravura?”

<sup>2</sup> “Os filósofos analíticos têm negligenciado largamente a filosofia da ciência de Gaston Bachelard. Essa ignorância é desafortunada porque a filosofia de Bachelard compartilha algumas similaridades reveladoras com muito do trabalho analítico das décadas posteriores”.

Olival Freire sugere uma hipótese para explicar o silêncio epistemológico de Bachelard. De acordo com Freire (1995, p. 55-56)<sup>3</sup>, é possível que a mudança de posição de Louis de Broglie a respeito da interpretação da teoria quântica tenha causado um forte impacto em no filósofo francês.

Para compreender a hipótese de Freire, é preciso lembrar que Bachelard adota uma perspectiva, na física quântica, próxima à de Heisenberg<sup>4</sup> a respeito do determinismo e do indeterminismo. Como diz Michel Vadée, é necessário ter em conta que Bachelard – assim como a escola de Copenhagen e particularmente como Heisenberg, cujo ponto de vista segue – passa da crítica do determinismo laplaciano ou do determinismo mecanicista clássico à *recusa de toda forma possível de determinismo* (Vadée, 1975, p. 87). Neste sentido, Bachelard afirma, em *Le nouvel sprit scientifique*, que “[l]e conflit entre le déterminisme et l’indéterminisme scientifiques était en quelque manière assoupi quand la révolution de Heisenberg est venue remettre tout en cause. Cette révolution ne tend à rien moins qu’à établir une indétermination objective” (Bachelard, 1934, p. 126)<sup>5</sup> e, em *Philosophie du non*, que “[l]’esprit scientifique de deuxième approximation pouvait donc considérer le principe d’incertitude comme une véritable catégorie pour comprendre la microphysique, une catégorie qu’on acquiert sans doute par un long effort,

---

<sup>3</sup> Investigações semelhantes estão presentes em (Freire, 2010). Freire aborda a questão, de passagem, em outro texto, onde afirma que Bachelard “retired from the debate [sobre a mecânica quântica] as it became heated because de Broglie reconverted to the deterministic description of the quantum phenomena” (Freire, 2014, p. 48).

<sup>4</sup> No capítulo 4 de *La philosophie du non* (1940), Bachelard desenvolve uma interpretação física das trajetórias matemáticas, na qual vê uma realização e uma justificação matemáticas do princípio de incerteza de Heisenberg.

<sup>5</sup> “O conflito entre o determinismo e o indeterminismo científicos de algum modo cochilava quando a revolução de Heisenberg veio colocar tudo em questão. Essa revolução não visa a nada menos que estabelecer uma indeterminação objetiva”.

*dans une modification héroïque et décisive de l'esprit*" (Bachelard, 1940, p. 103)<sup>6</sup>.

Contudo, em 1953, ano em que publica seu último livro de epistemologia, Bachelard – cuja filosofia pretende seguir as concepções originadas na própria prática científica – se depara com um fato que não corresponde à sua visão sobre a ciência. E esse fato surge justamente no interior da ciência.

Na sessão de 25 de abril de 1953 da *Société Française de Philosophie* (De Broglie, 1953b), Louis de Broglie expõe as ideias apresentadas na conferência "La physique quantique restera-t-elle indéterministe?", realizada em 31 de outubro de 1952 (De Broglie, 1952); a essa exposição seguiu-se debate do qual participaram Bachelard (que era também o presidente da mesa), E. Bauer, G. Bénézé, J.-L. Destouches, R. Lenoir, A. Metz, P. Salzi, J. Ullmo e J. Wahl. Nessa conferência, de Broglie afirma que, no ano de 1927, propusera a tese segundo a qual, ao lado da significação estatística usualmente imposta às equações da mecânica ondulatória, poderia ser utilizada também uma significação alternativa determinista, clássica; essa concepção foi chamada por de Broglie de "teoria da dupla solução"<sup>7</sup>:

Au moment où me sont apparues, en 1923-1924, les premières idées qui ont servi de bases au développement de la Mécanique ondulatoire, j'étais convaincu qu'il fallait réaliser une fusion physique des notions d'onde et de corpuscule dans le cadre des conceptions classiques sur les représentations spatio-temporelles et sur la causalité, mais en y englobant, en

---

<sup>6</sup> "O princípio científico de segunda aproximação pode, assim, considerar o princípio de incerteza como uma verdadeira categoria para compreender a microfísica, uma categoria que se adquire sem dúvida por um longo esforço, por meio de uma modificação heróica e decisiva do espírito".

<sup>7</sup> O "princípio da dupla solução" consiste em "considerar que a equação de propagação das ondas de matéria deveria admitir duas soluções, uma sendo a onda  $\psi$ , de caráter probabilístico, responsável por descrever o comportamento de um feixe de partículas, e a outra solução seria uma onda- $\psi$  que, por conter uma singularidade, seria responsável por descrever cada partícula individualmente (Dos Santos, 2011, p. 84).

outré, les idées nouvelles découlant de l'introduction en Physique du quantum d'Action. Je cherchais donc à me représenter la dualité onde-corpuscule par une image spatiale où le corpuscule serait le centre d'un phénomène ondulatoire étendu. Je fus ainsi amené à envisager, à côté des solutions continues des équations de la Mécanique ondulatoire habituellement considérées dont la signification statistique s'imposait de plus en plus, d'autres solutions comportant une singularité et permettant de définir la position dans l'espace du corpuscule. J'ai développé cette théorie que j'avais appelée «théorie de la double solution» dans le numéro de mai 1927 du Journal de Physique. (De Broglie, 1953a, p. 449)<sup>8</sup>

De Broglie relata em 1952 e 1953 que, na mesma época em que desenvolveu a “teoria da dupla solução”, físicos como Born, Bohr, Heisenberg, Pauli e Dirac haviam rejeitado o determinismo clássico na teoria quântica, adotando, em seu lugar, as “relações de incerteza” de Heisenberg e a “complementaridade” de Bohr. De Broglie afirma que, no *Conseil de Physique Solvay* de outubro de 1927, sua abordagem clássica entrara em choque com a dos outros físicos, que lhe teriam apresentado inúmeras objeções. Consequentemente, “[d]evant la réprobation presque unanime qui accueillit mon exposé, je me décourageai et me ralliai à l'inter-

---

<sup>8</sup> “No momento em que surgiram para mim, em 1923-1924, as primeiras ideias que serviram de base para o desenvolvimento da mecânica ondulatória, eu estava convencido que era necessário realizar uma fusão física das noções de onda e de corpúsculo sobre as representações espaço-temporais e sobre a causalidade, mas incluindo, entre outras coisas, as novas ideias decorrentes da introdução, na física, do quantum de ação. Então, procurei representar para mim a dualidade onda-corpúsculo por uma imagem espacial na qual o corpúsculo seria o centro de um fenômeno ondulatório estendido. Fui, portanto, levado a considerar, ao lado das soluções contínuas das equações da mecânica ondulatória habitualmente consideradas, cuja significação estatística impôs-se cada vez mais, outras soluções comportando uma singularidade e permitindo definir a posição do corpúsculo no espaço. Eu desenvolvi essa teoria que chamei de ‘teoria da dupla solução’ no número de maio de 1927 do *Journal de Physique*”.

*prétation probabiliste de Born, Bohr et Heisenberg à laquelle je suis resté fidèle depuis vingt-cinq ans*” (De Broglie, 1953a, p. 449-450)<sup>9</sup>.

Ou seja: de Broglie abandonara, em 1927, a noção da existência de “variáveis ocultas” e adotara a interpretação de Copenhague<sup>10</sup> devido ao entendimento de que a cidade científica havia determinado uma linha programática não-determinista para o desenvolvimento da ciência quântica<sup>11</sup>.

Contudo, como relata de Broglie, em outubro de 1951 “*un jeune physicien américain*”, David Bohm, teria utilizado suas antigas ideias; além disso, Vigier teria assinalado “*une analogie profonde*” entre as ideias que abandonara e as tentativas de Einstein “*pour représenter les particules matérielles comme des singularités du champ dans le cadre de la Relativité généralisée*” (De Broglie, 1953a, p. 450)<sup>12</sup>. A retomada de sua antiga “teoria da dupla solução” por Bohm e sua aproximação com as concepções de Einstein provocaram em de Broglie forte impressão; elas fizeram-no “*réfléchir à nouveau sur mon ancienne idée de la double solution et sur la possibilité éventuelle de la reprendre, au besoin avec les modifications nécessaires*” (De Broglie, 1953a, p. 450)<sup>13</sup>. Assim, de Broglie passa a engrossar o grupo dos físicos “dissidentes”<sup>14</sup> da teoria quântica.

---

<sup>9</sup> “Diante da reprovação quase unânime que minha exposição recebeu, me desencorajei e me alinhei à interpretação probabilista de Born, Bohr e Heisenberg, à qual me mantive fiel por vinte e cinco anos”.

<sup>10</sup> É necessário lembrar, com Vadée, que “[a] pesar da ausência de estudos profundos sobre este ponto, é certo que Bachelard concedeu muito rapidamente um lugar determinante à interpretação indeterminista da física” (Vadée, 1975, p. 85).

<sup>11</sup> Para uma descrição mais detalhada das posições de de Broglie, ver dos Santos (2011).

<sup>12</sup> “para representar as partículas materiais como singularidades do campo na estrutura da Relatividade Geral”.

<sup>13</sup> “refletir novamente sobre minha antiga ideia da dupla solução e sobre a possibilidade eventual de retomá-la, se preciso com as modificações necessárias”.

<sup>14</sup> Ver Freire (2014).

Freire lembra<sup>15</sup> que essa adoção de uma possibilidade de interpretação que não exclui da teoria quântica elementos deterministas não é, como fica evidente pela própria exposição de de Broglie, uma novidade, mas um “ressurgimento” de uma questão. De modo mais rigoroso, é preciso lembrar que físicos do primeiro time, como Einstein e Schrödinger, desconfiavam da teoria da complementaridade; assim, é necessário afirmar que esse “ressurgimento” foi, na verdade, uma “reemergência” de uma linha interpretativa que desde a década de 20 estava lá, mas que, por vinte e cinco anos, não fôra *mainstream*.

Será essa transformação no pensamento de de Broglie uma causa para o silêncio epistemológico de Bachelard? Afinal, Bachelard adota, acriticamente, a interpretação de Heisenberg a respeito do caráter indeterminista da mecânica quântica – num momento em que seria possível fazer o exame metafísico dessa ideia por meio, por exemplo, da utilização das teses de Émile Boutroux (1874; 1895). Mas Bachelard não examina, de fato, os problemas filosóficos do indeterminismo quântico; ele utiliza o indeterminismo como uma demonstração histórica de sua tese de que a ciência contemporânea é marcada por rupturas epistemológicas – tanto do ponto de vista do processo cognitivo, quanto do ponto de vista da história das ciências. Um retorno da física ao determinismo pode-

---

<sup>15</sup> De acordo com Freire, “[d]evemos falar de um ressurgimento da controvérsia sobre a interpretação da física dos quanta porque quando de sua elaboração, entre os anos 1925 e 1927, também ocorrera intensa controvérsia, muito semelhante a esta da década de 50, mas que finalizou com a quase total adesão dos físicos à interpretação da complementaridade, sustentada por Niels Bohr, Werner Heisenberg e outros. Falamos quase total porque alguns poucos físicos, brilhantes, como Einstein e Schrödinger, mantiveram-se críticos face à interpretação da complementaridade. Na década de 30, contudo, tal controvérsia não galvanizou um número mais significativo de cientistas. Quando a controvérsia ressurgiu, na década de 50, ela aparece com uma força muito significativa, a ponto de o historiador da ciência Max Jammer ter cunhado a expressão “The revival of hidden variables by Bohm” (Freire, 1995, p. 54).

ria ter como consequência a necessidade de revisar a tese fundamental, na filosofia bachelardiana, da ruptura epistemológica entre a mecânica quântica (tida por Bachelard como indeterminista) e a mecânica clássica (tida como determinista). Essa é, em linhas gerais, a hipótese formulada por Olival Freire para tentar explicar o “silêncio epistemológico” de Bachelard após 1953.

Quando Freire apresenta essa hipótese, em 1995, declara não ter como confirmá-la ou rejeitá-la com segurança – pois não recuperara a transcrição do debate de 25 de abril de 1953<sup>16</sup>. Neste debate, todavia, Bachelard, que ocupa a presidência da sessão, não se posiciona. O silêncio de Bachelard no debate permanece, para nós, um mistério; e a questão, do modo como é colocada por Freire, nos parece ainda inconclusa.

A propósito, Freire não é o único intérprete de Bachelard que não encontra resposta para o problema: Michel Vadée também estranha o silêncio de Bachelard na conferência de abril de 1953. Para Vadée, essa ausência de intervenção de Bachelard segue sendo inexplicável; ele afirma que “*peut-être que nous ne pouvons jamais répondre à cette question*” (Vadée, 1975, p. 95)<sup>17</sup>.

\* \* \*

Ocorre que esse silêncio não foi absoluto. De fato, Bachelard não escreveu nenhum outro livro de epistemologia após 1953; mas escreveu, em 1957, o artigo “*Le nouvel sprit scientifique et la création des valeurs rationnelles*”, que é reproduzido em *L’engagement rationaliste* (Bachelard, 1972).

Talvez esse pequeno artigo de 1957 possa indicar a solução do mistério sobre o “silêncio epistemológico”: ele abre a possibilidade de duas respostas para a questão colocada por Vadée e Freire.

---

<sup>16</sup> A transcrição do debate atualmente encontra-se integralmente disponível. Ver De Broglie (1953b).

<sup>17</sup> “possivelmente, nunca poderemos responder a essa questão”.

A primeira e mais evidente resposta que a existência desse artigo fornece é esse “silêncio” não existiu, ou, se existiu, não foi absoluto. Além da existência desse artigo, Jean-Claude Margolin, em sua exaustiva listagem da produção de Bachelard, faz referência a discussões sobre epistemologia na Société Française de Philosophie após 1953, assim como a registros de entrevistas e conversas sobre ciência gravadas após aquele ano (Margolin, 1974, p. 177-178; curiosamente, Margolin não faz referência à discussão sobre a conferência proferida por de Broglie em 1953, cujo posterior debate foi presidido por Bachelard).

A segunda resposta diz respeito à reflexão de Bachelard a respeito da mudança de posição de de Broglie em 1953.

No artigo de 1957, Bachelard trata de dois problemas decorrentes do “novo espírito científico”.

O primeiro problema é o das polêmicas contra o valor da ciência. Bachelard faz uma defesa do valor do conhecimento científico contra a filosofia que o desqualifica como se fosse somente uma extensão do conhecimento comum, como se fosse um mero conhecimento técnico ou algo semelhante a uma arte da memória. Bachelard reafirma sua tese de que a ciência contemporânea é um empreendimento humano novo, que rompe com o conhecimento comum, aberto ao seu próprio desenvolvimento.

O que nos leva ao segundo problema abordado no artigo de 1957 – problema que é, neste momento, mais interessante, pois trata justamente das transformações no interior do “novo espírito científico”. Bachelard lembra que o racionalismo ativo “*ne se borne pas à résumer des expériences. Il se les incorpore, il les assimile, il s'en enrichit*” (Bachelard, 1972 [1957], p. 94)<sup>18</sup>. O filósofo deve seguir o movimento de enriquecimento da ciência, e não acreditar que é ele quem possui o poder de estabelecer, antes da prática científica, as verdades teóricas e experimentais:

---

<sup>18</sup> “não se limita a resumir experiências. Ele as incorpora, ele as assimila, ele se enriquece”.

Le philosophe ne peut plus rester le maître impérieux de l'élémentaire et continuer à désigner, avant toute pensée active, les vérités expérimentales et les vérités de raison. L'expérience, dans la science contemporaine, n'est plus une constatation première. Si le philosophe pose un esprit neuf devant une expérience immédiate, il fait une utopie d'épistémologie. Et cette utopie n'a aucun intérêt scientifique. (Bachelard, 1972 [1957], p. 94)<sup>19</sup>.

Essa advertência ao epistemólogo já constitui, a nosso ver, uma parte da resposta à pergunta sobre a posição de Bachelard sobre a mudança de rumo de de Broglie, em um sentido contrário àquele defendida por Bachelard em sua obra epistemológica. O epistemólogo deve manter, em relação à ciência, aquela posição simultaneamente modesta e otimista defendida por Bachelard na conferência de Genebra de 1952 (Bachelard, 1952), quando critica os filósofos que procuram compreender a ciência contemporânea a partir de esquemas metafísicos prontos:

si vraiment l'esprit scientifique moderne est en voie de transformer le contact de l'univers, s'il apporte un nouveau conditionnement de l'homme, s'il se désigne comme un incessant dépassement du savoir déjà réalisé, il faut que le dogmatisme de la connaissance commune soit dénoncé, soit surveillé. Qu'on le veuille ou non, le savoir humain est maintenant soumis à une dynamique de dépassement de soi. La science, depuis deux siècles, et surtout depuis le début de notre siècle, se présente comme un champ de rectifications, elle est en état de révolution épistémologique permanente. [...] Le savoir scientifique humain est désormais si grand que toute vocation scientifique est assurée de trouver dans la science des guides, des maîtres. [...] L'esprit scientifique moderne est débarrassé, par principe, de tout dogmatisme, du seul fait qu'il se présente en constant renouvellement. Ce renouvellement travaille non

---

<sup>19</sup> “O filósofo não pode mais permanecer como o mestre imperioso do elementar e continuar a designar, antes de todo pensamento ativo, as verdades experimentais e as verdades da razão. A experiência, na ciência contemporânea, não é mais uma constatação primeira. Se o filósofo coloca um espírito novo diante de uma experiência imediata, faz uma utopia epistemológica. E essa utopia não tem nenhum interesse científico”.

seulement au faîte de l'édifice mais vraiment aux fondations.  
(Bachelard, 1952, p. 18-19)<sup>20</sup>

Bachelard quer dizer que a filosofia já não tem nenhum poder normativo sobre a ciência; nenhuma metafísica sistemática pode determinar o sentido do conhecimento científico. Afinal, a ciência não percorre um caminho linear e progressivo; a dialética científica segue em direções sobre as quais o filósofo não tem o menor controle: “*La rationalité dans les sciences physiques contemporaines ne se développe pas simplement en un élargissement progressif. Elle s'étend par un processus dialectique qui n'est pas un simple jeu logique sur des contraires, mais qui, en quelque manière, double les bases*” (Bachelard, 1972 [1957], p. 95)<sup>21</sup>.

O novo espírito científico, para Bachelard, não caminha somente numa direção, na direção do que o epistemólogo poderia chamar “progressiva”. Bachelard aponta que isso ocorre na teoria da Relatividade – e também nas mecânicas ondulatória e quântica. Nelas, uma perspectiva filosófica unitária seria inadequada; uma

---

<sup>20</sup> “se, na verdade, o espírito científico moderno está em vias de transformar o contato com o universo, se ele determina um novo condicionamento do homem, se a si mesmo se designa como uma incessante ultrapassagem do saber já realizado, torna-se então indispensável que o dogmatismo do conhecimento vulgar seja denunciado, passe a ser vigiado. Quer se queira, quer não, o saber humano encontra-se presentemente submetido a uma dinâmica de auto-ultrapassagem. A ciência, depois de dois séculos, e sobretudo a partir do início do nosso século, se apresenta como um campo de retificações, encontra-se em estado permanente de revolução epistemológica. [...] O saber científico humano é, a partir de agora, tão vasto que toda vocação científica tem a garantia de encontrar guias e mestres na própria ciência. [...] O espírito científico moderno está liberto, por princípio, de todo dogmatismo, graças ao fato de que se apresenta em constante renovação. Esta renovação labora não apenas construindo o edifício, mas também, verdadeiramente, as suas fundações”.

<sup>21</sup> “A racionalidade das ciências físicas contemporâneas não se desenvolve simplesmente segundo uma amplificação progressiva. Estende-se por um processo dialético que não é um simples jogo lógico de contrários, mas sim um processo que, de algum modo, desenvolve suas próprias bases”.

visão sintética “*eût été inopérante si elle avait été une simple vue philosophique d’unité. L’unité devait être rationnellement active. Elle s’est développée en un rationalisme mathématique explicite. [...] Encore une fois, la rationalité s’étend*” (Bachelard, 1972 [1957], p. 97)<sup>22</sup>.

E, nesse ponto, chegamos ao ponto fundamental do artigo de Bachelard. Parece-nos que, na passagem abaixo, Bachelard reconhece a necessidade de o epistemólogo do novo espírito científico não vir a se tornar prisioneiro de suas próprias ideias de novidade<sup>23</sup>; é preciso que o filósofo faça, uma vez mais, a psicanálise de suas motivações mais profundas, para que não adote uma postura fechada a respeito de uma ideia que não corresponde àquilo que ele defende:

Le passé de culture active tend à virer à l’empirisme. Souvent, on croit savoir parce qu’on se souvient d’avoir su. On déserte les problèmes. On se contente du texte des solutions. Les valeurs rationnelles sans l’avenue de leur création deviennent des faits. Alors l’introspection se satisfait de constatations. Tous les *faits* sont immobilisateurs, en nous et hors de nous. En cessant d’être actif et conscient de la création de ses valeurs, le rationalisme décline jusqu’à devenir, en une sorte d’empirisme psychologique, un corps d’habitudes. Il est donc nécessaire que l’homme de science réagisse contre le passé de sa propre culture. Une sorte de psychanalyse, d’autopsychanalyse, doit être pratiquée pour empêcher l’esprit de s’ankyloser dans ses propres idées claires. Une idée claire dans un domaine de recherches peut cesser d’être éclairante en un autre domaine. Dans les domaines si nouveaux qui se présentent à la recherche scientifique de notre temps, l’esprit ne peut se référer à des êtres platoniciens qui attendraient d’être découverts. La science contemporaine crée une nouvelle nature, dans l’homme et hors de l’homme. Jamais la créativité de

---

<sup>22</sup> “seria inoperante se tivesse sido simplesmente uma visão filosófica de unidade. A unidade deve ser racionalmente ativa. Tem se desenvolvido em um racionalismo matemático explícito. [...] Uma vez mais, a racionalidade se estende”.

<sup>23</sup> Seguindo essas idéias, Bachelard se mostra bastante favoravelmente impressionado, na carta a Foucault de 1º de agosto de 1961, com a recém-publicada *L’histoire de la folie* (Badinter, 1985, p. 119).

l'esprit n'a été plus manifeste, plus active. Par la multiplication et l'approfondissement des valeurs de rationalité, le destin intellectuel de la science s'accélère. Il devient, même à faible portée, imprévisible. Le rationalisme de la science est une philosophie ouverte. (Bachelard, 1972 [1957], p. 98-99)<sup>24</sup>

Nessa passagem, que encerra o último artigo epistemológico que Bachelard publicou em vida, o filósofo exige, de si mesmo, a capacidade de abrir mão de suas próprias ideias, das ideias formuladas por décadas, para que *o que se recorda ter sabido não se torne a crença dogmática de saber*: é preciso dialetizar inclusive os próprios valores racionais, aqueles valores mais profundos a partir dos quais o pensador pensa o mundo. Quando se começa a compreender as ciências com categorias “factuais”, começa-se uma imobilização do pensamento, que se torna satisfeito com as múltiplas comprovações de suas categorias autorreferentes. Estabelece-se um “corpo de hábitos”. Mas é precisamente aí que o filósofo se torna não mais um questionador, um dialetizador, mas um “mes-

---

<sup>24</sup> “O passado da cultura ativa tende a se voltar contra o empirismo. Frequentemente, se crê saber porque se recorda haver sabido. Os problemas são abandonados. Contentamo-nos com o texto das soluções. Os valores racionais, sem o processo de sua criação, tornam-se fatos. Então, a introspecção se satisfaz com constatações. Todos os *fatos* são imobilizadores, dentro e fora de nós. Ao deixar de ser ativo e consciente da criação de seus valores, o racionalismo declina até chegar a ser, em uma espécie de empirismo psicológico, um corpo de hábitos. Portanto, é necessário que o homem de ciência reaja contra o passado de sua própria cultura. Deve-se praticar uma espécie de psicanálise, de autopsicanálise, para impedir que o espírito se aniquile em suas próprias idéias claras. Uma idéia clara dentro de um domínio de investigações pode deixar de ser esclarecedora em outro domínio. Nos domínios tão novos que se prestam à investigação científica de nosso tempo, o espírito não pode referir-se a seres platônicos que esperam ser descobertos. A ciência contemporânea cria uma nova natureza, dentro e fora do homem. Nunca a criatividade do espírito foi mais manifesta, mais ativa. Devido à multiplicação e ao aprofundamento dos valores de racionalidade, o destino intelectual da ciência se acelera. Torna-se, mesmo a curto prazo, imprevisível. O racionalismo da ciência é uma filosofia aberta”.

tre”<sup>25</sup>. E é justamente contra essa transformação, contra esse fechamento da razão (ainda que seja um “fechamento” que utiliza o conceito de “abertura da razão”), que Bachelard reafirma uma noção presente nos seus últimos livros de epistemologia, em 1949, 1951 e 1953: a noção da necessidade de uma pluralidade de valores científicos. Em suma, é preciso que o epistemólogo possa acompanhar o desenvolvimento da ciência ainda, principalmente, quando surgem ou ressurgem elaborações que têm o vetor epistemológico apontando para uma direção que parecia estar superada<sup>26</sup>. Sua própria filosofia pessoal está sujeita a rupturas: os próprios conceitos filosóficos fundamentais do estudioso do progresso do espírito humano podem estar sujeitos à necessidade da reformulação e do abandono. Bachelard, em derradeiro texto sobre o desenvolvimento científico, realiza a ruptura epistemológica última: a ruptura com os próprios conceitos de base com os quais, por trinta anos, analisara o desenvolvimento da ciência.

Em suma: se, por um lado, essa tomada de posição por de Broglie (e, de modo geral, o surgimento, ou ressurgimento, de interpretações alternativas à de Copenhagen) pode ser compreendida como um enfraquecimento do pensamento de Bachelard sobre o papel do indeterminismo na física – por tornar duvidosa a generalização de uma perspectiva contrária ao determinismo e a outras concepções clássicas –, por outro lado pode ser entendida (e o texto de 1957 reforça nossa interpretação) como um argumento

---

<sup>25</sup> É significativo que, em entrevista concedida em dezembro de 1961, Bachelard recuse terminantemente ser chamado de “mestre” (Knapp, 2012).

<sup>26</sup> Neste sentido, não podemos absolutamente concordar com o duro julgamento de Enrico Castelli Gattinara, segundo quem o racionalismo de Bachelard é “intransigente” e “de certo modo dogmático”: “Bachelard ne permet pas à d’autres normes de subsister. Toute l’histoire qui concerne la version précédente et variée du problème, son caractère indéterminable et son incertitude, sont effacés par un cours unique, heureux et linéaire du progrès. [...] Toute l’ouverture bachelardienne s’enferme ici dans la tyrannie des concepts destructibles, que l’auteur croyait peut-être avoir rendu invulnérable grâce à la psychanalyse” (Gattinara, 1998, p. 244-245).

*a favor* da noção bachelardiana de que, na ciência, a racionalidade é plural, e que são aceitáveis, e mesmo inevitáveis, posições percententes a todo o espectro epistemológico – e que, após essa compreensão, não mais é possível sentar-se diante de sua mesa de existência e escrever *outro livro difícil, sempre um pouco difícil demais*.

## **Referências**

BACHELARD, Gaston. *Le nouvel esprit scientifique*. 4. ed. Paris : PUF, 1946 [1934].

BACHELARD, Gaston. *La philosophie du non: essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*. 5. ed. Paris: PUF, 1970 [1940].

BACHELARD, Gaston. *Le rationalisme appliqué*. Paris: PUF, 1949.

BACHELARD, Gaston. *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*. Paris: PUF, 1951.

BACHELARD, Gaston. *Le matérialisme rationnel*. 2. ed Paris: PUF, 1963 [1953].

BACHELARD, Gaston. Le nouvel esprit scientifique et la création des valeurs rationnelles. [1957] In: BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF, 1972. p. 89-102.

BACHELARD, Gaston. *La poétique de l'espace*. 11. ed. Paris : PUF, 2012 [1957].

BACHELARD, Gaston. *La flamme d'une chandelle*. Paris : PUF, 2015 [1961].

BACHELARD, Gaston. *La poétique de la rêverie*. 8. ed. Paris: PUF, 2016 [1960].

BACHELARD, Gaston. *La flamme d'une chandelle*. Paris: PUF, 2015 [1961].

BACHELARD, Gaston. *L'engagement rationaliste*. Préf. Georges Canguilhem. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

BADINTER, Robert. *Foucault: une histoire de la vérité*. Paris: Syros, 1985.

BOUTROUX, Émile. *De la contingence des lois de la nature*. Repr. fac-sim sur l'édition de 1905. Paris: PUF, 1991 [1874].

BOUTROUX, Émile. *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. Nouvelle édition. Paris: F. Alcan, 1925 [1895].

DE BROGLIE, Louis. La physique quantique restera-t-elle indéterministe? *Revue d'Histoire des Sciences et de leurs Applications*. v. 5, n. 4, 1952.

DE BROGLIE, Louis. La physique quantique restera-t-elle indéterministe? *Bulletin de la Société Française de Philosophie*. v. 3, n. 47, 1953a, p. 449-489.

DE BROGLIE, Louis. Transcription de la conférence de 25 avril 1953. Intervenants: MM. Bachelard, Salzi, Bauer, Ullmo, Bénézé, Raymond Lenoir, Jean Wahl, Destouches, André Metz. 1953b. Disponível em: <<http://ahp.li/142c45f271d9d5592221.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 17.

DOS SANTOS, Paulo Moreira Vicente. O itinerário científico de Louis de Broglie em busca de uma interpretação causal para a mecânica ondulatória. In: FREIRE, Olival; PESSOA, Osvaldo; BROMBERG, Joan Lisa. (Org.). *Teoria quântica: estudos históricos e implicações culturais*. Campina Grande: EDUEPB, 2011.

FREIRE, Olival. A física dos quanta e o “novo espírito científico”. *Reflexão*. v. 62, n. 1, 1995, p. 38-57.

FREIRE, Olival. O silêncio do filósofo : a diversidade das influências das ideias de Louis de Broglie sobre o pensamento de Gaston Bachelard. In: SANT’ANNA, Catarina. (Org.). *Para ler Gaston Bachelard: ciência e arte*. Salvador: EDUFBA, 2010. p. 189-197.

FREIRE, Olival. *The Quantum dissidents: rebuilding the foundations of Quantum Mechanics*. Berlin: Springer, 2014.

GATTINARA, Enrico Castelli. *L’inquiétudes de la raison: épistémologie et histoire em France dans l’entre-deux-guerres*. Paris: Vrin, 1998.

KNAPP, Hubert; BRINGUIER, Jean Claude. Gaston Bachelard Interview – december 1961. *Youtube*, 5 nov. 2012. Disponível em: <<https://youtu.be/qu70lxwFoTA>>. Acesso em: 10 abr. 17.

MARGOLIN, Jean-Claude. *Bachelard*. Paris: du Seuil, 1974.

MACARTHUR, Daniel. Why Bachelard is not a scientific realist. *The Philosophical Forum*. Vol. XXXIII, n. 2, Summer 2002, p. 159-172.

VADÉE, Michel. *Bachelard ou le nouvel idéalisme épistémologique*. Paris: Éditions Sociales, 1975.

Artigo recebido em 17/05/2017, aprovado em 28/09/2017



**ENATIVISMO RADICAL:  
EXPOSIÇÃO, DESAFIOS E PERSPECTIVAS**

**[RADICAL ENACTIVISM:  
EXPOSITION, CHALLENGES AND PROSPECTS]**

**Giovanni Rolla**

Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Bolsista CAPES

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12129>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 29-57

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Primeiro, o enativismo é apresentado como a ideia de que a ação é constitutiva da cognição e é situado historicamente a partir da psicologia ecológica de Gibson. O enativismo radical (segundo o qual nem toda cognição é representacional) é então diferenciado de enativismo moderado (segundo o qual a cognição envolve representações orientadas-pela-ação). É feita uma defesa do enativismo radical diante da objeção de que o papel da ação na cognição é meramente causal. São avançados dois desafios para o futuro do enativismo radical: como podem emergir estados representacionais e qual é a concepção de racionalidade apropriada para este quadro teórico.

**Palavras-chave:** Ação; Percepção; Cognição; Representação; Racionalidade; Mente Corporificada.

**Abstract:** Enactivism is first presented as the view that action is constitutive of cognition and it is historically situated as arising from Gibson's ecological psychology. Radical enactivism (according to which not all cognition is representational) is then differentiated from moderate enactivism (according to which cognition involves action-oriented representations). An argument for choosing the former is then presented. Radical enactivism is defended from the objection that the role played by action in cognition is merely causal. Two challenges for the future of radical enactivism are advanced: how can representational states emerge and which conception of rationality fits this theoretical framework.

**Keywords:** Action; Perception; Cognition; Representation; Rationality; Embodied Mind.

## 1. A guinada enativista

O enativismo é parte de um prolífico programa de pesquisa que perpassa a filosofia, a psicologia cognitiva, a inteligência artificial e a linguística. A característica unificadora das posições enativistas é a centralidade que a ação desempenha na cognição. Uma versão radical do projeto enativista, como veremos a seguir, compele-nos a rejeitar o que eu chamo de *postulado da ubiquidade representacional* – a tese de que toda cognição consiste na articulação de conteúdos representacionais. Antes de especificar as linhas gerais de versões moderadas e radicais de enativismo, eu vou fazer uma breve apresentação histórica da concepção da mente como enativa.

O livro do psicólogo J. J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception* (2015, originalmente publicado em 1979) é geralmente considerado a gênese do enativismo na psicologia, abrindo caminho para o desenvolvimento do enativismo também como uma posição filosófica<sup>1</sup>. Gibson pretende oferecer uma explicação da percepção visual como um evento dinâmico, mais precisamente, um evento que não envolve apenas a recepção de ondas luminosas pela retina e os processamentos cerebrais, mas também a atuação e a situação do organismo em um ambiente. A proposta de Gibson contraria uma concepção tradicional da cognição como estritamente intracranial – um caso paradigmático de tal concepção é apresentado por Marr (1982). Segundo Marr, a visão começa com o estímulo retinal, isto é, a energia eletromagnética crua que atinge a retina. Esse estímulo é informacionalmente pobre: por si

---

<sup>1</sup> Embora eu não tenha apresentado a obra de Merleau-Ponty neste breve panorama histórico, é clara a influência da sua fenomenologia para o desenvolvimento do enativismo, sobretudo para a primeira onda de teóricos da cognição enativa e corporificada, como Noë (2004) e Varela, Thompson e Rosch (1991). Cf. Merleau-Ponty, 1994.

só, ele não permite diferenciar distância entre objetos, formas ou texturas. Uma série de processos subpessoais de aplicação de regras combinariam a informação original, enriquecendo-a e formando a visão tridimensional. O modelo de Marr, portanto, postula uma alta carga computacional no processamento de informação visual, e é nesse nível de processamento, um nível que ocorre no cérebro, que a cognição visual surgiria. É central nessa concepção que a manipulação de informação pelo processamento visual é entendida como a aplicação de representações, pois ela articularia um conteúdo informacional como representando um estado de coisas externo, os objetos percebidos.

Para rejeitar a premissa de que a percepção visual começa na retina com um estímulo informacionalmente pobre (que, portanto, precisaria ser enriquecido por processamentos subpessoais), Gibson introduz a noção de *arranjo óptico do ambiente*. O arranjo óptico é o ponto de observação em que as ondas luminosas convergem em ângulos sólidos depois de terem sido refletidas e difundidas no ambiente. Na medida em que o arranjo óptico concentra densamente ondas luminosas de diversos ângulos e com diferentes intensidades, ele é informacionalmente rico. Para Gibson, o fato de que o sujeito pode manipular o arranjo óptico e a recepção de ondas luminosas – isto é, a possibilidade de ocupar diferentes posições no ambiente através do movimento – é o que permite a obtenção da percepção visual. A tese central de Gibson é que a ação é *constitutiva* da cognição, nesse caso, da percepção visual. Notavelmente, isso dispensa a aplicação de processos representacionais que enriquecem um estímulo informacionalmente pobre.

Vê-se claramente, portanto, o começo da tradição enativista na psicologia ecológica de Gibson. No que diz respeito à metafísica da

percepção, a tese enativista está comprometida com as ideias de que a percepção direciona-se fundamentalmente a *possibilidades de ação/interação* com objetos e eventos do ambiente, as *affordances*, na expressão de Gibson. A percepção, pois, dá-se a partir das ações realizadas por um organismo em um ambiente específico. Nessa medida, a imagem de cognição avançada por Gibson representa uma posição diametralmente oposta ao dualismo de sujeito-objeto herdado da Idade Moderna, segundo o qual a cognição ocorre exclusivamente nos estados internos do sujeito. A ideia resultante é que a unidade de análise de uma teoria da percepção não deve ser o indivíduo (e os seus estados internos), mas um sistema composto de indivíduo, ação e ambiente.

O enativismo, então, oferece as ferramentas para explicar dois fatos relacionados sobre o nosso encontro com objetos sem apelar para representações como modelos internos. Esses fatos fenomenológicos são de que (a) a percepção é um evento que ocorre ineliminavelmente a partir da perspectiva de um sujeito, mas também é um evento sobre objetos eles mesmos e (b) a nossa informação sensorial é sempre parcial, mas nossa percepção é direcionada objetos em sua totalidade. Com respeito a (a), Gibson escreve:

O arranjo óptico *muda*, é claro, como o ponto de observação se move. Mas ele também *não muda*, não completamente. Algumas características do arranjo óptico não persistem; algumas, sim. As mudanças vêm da locomoção, e as *não-mudanças* vêm do *layout* rígido das superfícies ambientais. Assim, as *não-mudanças* especificam o *layout* e contam como informação acerca dele; as mudanças especificam a locomoção e contam como outro tipo de informação, sobre a locomoção ela mesma. (2015, p. 65-66)

A ideia de “*não-mudanças*” (*nonchanges*) aqui é a de informação invariante através do movimento. Considere esse exemplo oferecido por Noë (2004, p 78-79): quando eu olho para um prato

na mesa, ele parece oval ou oblongo dependendo da minha perspectiva, mas eu também o percebo como redondo. Eu percebo o prato como redondo porque eu sou capaz de mover-me no ambiente e manipular o arranjo óptico – seu formato redondo é uma informação invariante. Não apenas a informação invariante, isto é o formato e o tamanho do prato, é adquirida pela manipulação do arranjo óptico, mas também a sua aparência, suas qualidades relacionais que obtêm apenas com respeito à minha localização. Importantemente, diferentes versões de enativismo, como veremos abaixo, vão oferecer explicações diferentes para esse fenômeno, de modo que a explicação por enquanto é apenas provisoriamente vaga: a *capacidade de movimentação* permite perceber informações variantes e invariantes.

Com respeito a (b) – o fato de que percebemos objetos em sua totalidade apesar da parcialidade do nosso acesso – Gibson escreve o seguinte algumas páginas adiante:

O *layout* do ambiente inclui superfícies não-projetadas (escondidas) em um ponto de observação assim como superfícies projetadas, mas observadores percebem o *layout*, não apenas as superfícies projetadas. As coisas são vistas como um todo, e uma coisa é vista na frente de outra. Como pode isso? A informação deve estar disponível para o *layout* inteiro, não apenas para suas fachadas, para as superfícies cobertas tanto quanto para as superfícies que cobrem. O que é essa informação? Presumivelmente, ela se torna evidente através do tempo, com mudanças do arranjo. (2015, p. 69)

A ideia fundamental aqui é que nós percebemos objetos na sua integridade, apesar de apenas dispormos de informações sensoriais parciais, porque os objetos são *virtualmente acessíveis* dada a manipulação do arranjo óptico. Considere, por exemplo, que tenho livros diante de mim. Dada minha posição atual, eu recebo apenas a informação sensorial das colunas dos livros, mas seria uma

descrição sumamente enganadora dizer que eu *percebo* apenas essas facetas<sup>2</sup>. Na explicação de Gibson, eu percebo os livros porque eu posso acessá-los visualmente de diferentes perspectivas em uma experiência dinâmica, dada a possibilidade de manipulação do arranjo óptico. Portanto, a percepção visual envolve a nossa exploração do ambiente, ou seja, a percepção visual não é a combinação interna e sequencial de registros estáticos, como as *frames* que compõem um filme. Assim como o fato fenomenológico anterior, há uma sutileza que distingue duas variedades de enativismo aqui, o que vai ficar claro a seguir.

No mesmo ano da publicação do livro revolucionário de Gibson, um filósofo ofereceu o mesmo argumento, ou algo chocantemente similar, contra uma concepção estática da percepção. Eu falo de Cavell, que, ao comentar as pressuposições da epistemologia tradicional, pressuposições essas que conferem plausibilidade a cenários céticos, descreve uma concepção da percepção em que objetos são “como luas”:

Essa imagem cética é uma em que todos os nossos objetos são luas. Em que a terra é a nossa lua. Em que, de qualquer modo, nossa posição com respeito ao objeto relevante é *fixa* [*rooted*], os grandes círculos que estabelecem as suas metades de trás e da frente fixados em relação a ele, fixados na nossa concentração enquanto as observamos. O momento em que nos movemos, as “partes” desaparecem, ou ainda, nós *vemos* o que estava antes escondido da nossa visão – de qualquer posição alternativa do que uma perpendicular *àquele* grande círculo, *que* “metade de trás” que sozinha estabelece *pode ser visto*: estabelecer uma “metade de trás” *diferente*, um *novo* ato de diagramar será necessário, uma nova posição assumida, etc. Isso sugere que o que os filósofos chamam de “os sentidos” são eles mesmos concebidos em termos da ideia de uma

---

<sup>2</sup> Como comenta Thompson Clarke no seu artigo clássico (1965), dizer que meu acesso visual está restrito à superfície de objetos seria um *truque de mente*. Na explicação de Clarke, isso ocorre porque nós somos convidados a selecionar arbitrariamente fatias de objetos na descrição do nosso acesso a eles.

posição geometricamente fixada, desconectada do fato de que sua posse e seu uso por uma criatura que deve *agir*. (Cavell, 1979, p. 202)

Nesta seção, eu apresentei as linhas gerais do projeto ecológico de Gibson que deu origem ao que eu chamo a *guinada enativa* na filosofia analítica e na psicologia cognitiva e cuja tese central é que a ação é constitutiva da cognição. Eu circunscrevi essa apresentação sucinta ao tópico da percepção visual, mas é uma questão em aberto sobre quais tipos de tarefas cognitivas podem ser explicadas por recurso à possibilidade de ação. Em seguida, eu quero endereçar a disputa entre o enativismo radical e o enativismo moderado, que diz respeito ao postulado da ubiquidade representacional. O enativismo radical nega esse postulado – e, como vimos, essa é uma maneira de entender a teoria ecológica da percepção visual de Gibson. A tese enativista moderada, contudo, não nega o postulado de ubiquidade representacional, mas revisa a noção de representação que é necessária para a cognição.

## 2. Moderados e radicais

Teorias da cognição corporificada em geral alegam que a mente perpassa o cérebro, o corpo e a interação do indivíduo com o ambiente<sup>3</sup>. À primeira vista, portanto, há uma relação íntima entre enativismo e cognição corporificada. Contudo, essa relação depende da interpretação radical da tese enativista de que a ação é constitutiva da cognição, em especial, da obtenção de estados perceptuais.

Antes de especificarmos as diferenças entre versões moderadas e radicais de enativismo, notemos que a maneira corrente de tratar as ideias de possibilidade de ação dá-se através de habilidades

---

<sup>3</sup> A exposição canônica da concepção da mente como corporificada é o livro de Varela, Thompson e Rosch (1991), que permanece altamente influente, embora suas teses centrais sejam profundamente controversas (Shapiro, 2011, cap. 4), em especial seu comprometimento velado com o idealismo.

sensorio-motoras. Essas habilidades coletam informações sensoriais através do movimento e as disponibilizam para processos motores subsequentes (Hurley, 2001; Noë, 2004), incluindo desde as sacadas, os movimentos rápidos e sincronizados dos olhos, até movimentos complexos do corpo todo que permitem a navegação pelo ambiente. Agora, se a alegação enativista é apenas de que a posse dessas habilidades é necessária para a cognição, então o enativismo pode não ser uma espécie de teoria da cognição corporificada. A razão para isso é que possuir uma habilidade pode ser interpretado como possuir um entendimento prático ou um conhecimento procedural, o *saber como*. Nessa medida, saber como fazer alguma coisa pode ser representado como um conjunto de regras que existem independentemente das contingências corpóreas do agente cognitivo, mas que devem ser *aplicáveis* em contextos específicos. O tipo de representação que essas regras invocam são representações *acopladas* ou *orientadas-pela-ação* – isto é, representações que não funcionariam corretamente na ausência absoluta, e não apenas intermitente, do objeto alvo de representação<sup>4</sup>. Em outras palavras, essas regras são situadas apenas em um sentido fraco, que diz respeito à sua aplicação, mas não à sua existência. Em diversas passagens, Noë (2004), por exemplo, parece endossar um tipo de enativismo moderado: “Nosso sentido perceptual do tomate como um todo – do seu volume do seu verso e assim por diante – consite no nosso entendimento implícito (nossas expectativas) de que os movimentos do nosso corpo para a

---

<sup>4</sup> Essas são, por exemplo, as teorias de Millikan (1995) e Clark (1997). Veja Chemero (2009, cap. 3) para uma exposição detalhada dessas concepções. Nessas visões, não é uma condição necessária para que uma estrutura desempenhe o papel de representação que ela possa ao menos algumas vezes realizar a sua função na ausência do seu alvo. Portanto, representações assim concebidas poderiam em princípio ser implementadas em sistemas cognitivos corporificados, pois estes são situados, isto é, causalmente acoplados com os seus ambientes. Uma tal sugestão é o uso de osciladores acoplados para modelar atividade mental, isto é, circuitos que disparam ritmicamente em função da recepção de voltagem ou pela criação de momento.

esquerda ou para a direita, digamos, vão trazer novas partes do tomate à visão” (Noë, 2004, p. 63).

Como Rowlands observa (2010, p. 75-82), Noë parece estar comprometido com um tipo de conhecimento proposicional (as expectativas de mudanças) que é apenas implícito na percepção. O fato de que muitas vezes Noë usa a locução “entender como” para explicar o tipo de entendimento envolvido na percepção de objetos em sua totalidade a partir das contingências e dos aspectos invariantes da percepção, Rowlands sugere, reflete apenas um uso idiossincrático de “entender que”. Posteriormente, Noë adota uma concepção pluralista da noção de *conceito*, o que lhe permite afirmar que os conceitos envolvidos na percepção constituem um acesso *prático* ao mundo (Noë, 2015). Na última seção deste texto discutiremos essa estratégia, mas por enquanto basta notar que o enativismo, assim concebido, pode prescindir de especificações corpóreas e da agência *efetiva* no ambiente. O essencial nessa concepção moderada é a existência de regras e representações que orientam e são orientadas pela ação, não a atividade de um organismo particular. É importante notar, portanto, que essa concepção do enativismo é moderada porque preserva o espaço para representações (mesmo que de um tipo especial, na forma do entendimento prático ou conhecimento procedural).

Por outro lado, se a tese enativista é interpretada como dizendo que o *exercício* de habilidades sensório-motoras é necessário para a cognição, então o enativismo é uma espécie de teoria da cognição corporificada. A razão para isso é que esse exercício depende de contingências corpóreas do agente cognitivo e do ambiente em que ele se encontra – em outras palavras, esse exercício é *fortemente situado*. Nessa concepção, nem todas as tarefas cognitivas precisam ser explicadas pelo postulado de veículos representacionais. Consi-

dere, por exemplo, o estudo clássico de Yarbus (1967), que mostra que padrões de sacadas variam de acordo com as tarefas de identificação visual que o sujeito realiza. Por exemplo, os padrões de sacadas realizados na identificação da idade dos indivíduos são diferentes dos padrões realizados na identificação da ordem dos eventos. A sugestão enativista radical, nesse caso, é que os padrões de sacadas *eles mesmos* são constitutivos da obtenção de estados visuais. Além disso, a leitura enativista radical é uma tese *epistemológica* – ela por si só não implica que não existam veículos representacionais nem que eles não possam cumprir um papel explanatório em um enquadramento teórico diferente (Chemero, 2009). O que ela mostra é que *é possível explicar uma performance cognitiva sem postular veículos representacionais* – isto é, ocorrências de estados físicos que transmitem informação com conteúdo semântico (dizendo algo sobre outro estado de coisas) para o consumo de processos subsequentes do sistema. Considere, por exemplo, a diferença de tempo intraneural (DTI), isto é, a diferença de tempo entre a recepção de ondas sonoras nas cócleas de um organismo, o que permite a localização espacial da fonte de som. Importaneamente, a DTI ocorre em função da distância entre os ouvidos do organismo – portanto, em função de uma contingência corpórea (Shapiro, 2011, p. 93). Em uma interpretação radical do enativismo, a DTI e os ajustes do corpo (o ato de virar a cabeça na direção do som, ou de aproximar a mão em concha à orelha etc.) são constitutivos da experiência perceptual e da localização do som, sem que isso necessite invocar representações.

É importante salientar o fato de que, na medida em que o exercício de habilidades sensório-motoras é situado em um ambiente e gera novas possibilidades de ação, o enativismo radical está comprometido com a ideia de uma interação causal contínua entre

agente cognitivo e ambiente – também chamada de *acoplamento* –, uma interação que pode ser interpretada como a formação de um sistema dinâmico. Um sistema dinâmico é um sistema que muda no decorrer do tempo, e a teoria de sistemas dinâmicos é uma ferramenta matemática que descreve e prevê essas mudanças por meio da identificação dos estados possíveis do sistema e da sua trajetória, explicando e prevendo os estados de um sistema sem postular representações. Esse, por exemplo, é o tratamento que Van Gelder (1995) confere ao governador centrífugo de Watt, um mecanismo para controlar a potência de motores a vapor. Com o uso de teoria de sistemas dinâmicos, pode-se explicar completamente o comportamento do governador centrífugo sem invocar representações sobre a potência gerada pelo motor (que é expressa pela velocidade de um volante ligado a pistões) e a pressão de vapor gerada pelo sistema. Considerando o governador centrífugo de Watt como um modelo básico de cognição, tem-se uma explicação matemática precisa da cognição em um sistema dinâmico que não faz uso de representações.

A teoria de sistemas dinâmicos, portanto, mostrou-se especialmente adequada para explicar algumas tarefas cognitivas que as teorias tradicionais da cognição supunham serem essencialmente representacionais, como a localização e o rastreamento de objetos na percepção, o uso da linguagem e a coordenação social (Chemero 2009, caps. 4 e 5). Isso conferiu credibilidade para o enativismo radical e motivou um distanciamento de uma visão clássica da cognição, comprometida com o postulado da ubiquidade representacional. Com a guinada enativa, a informação com conteúdo semântico dá lugar a uma noção mais modesta, e cientificamente mais respeitável, de informação como covariação nomológica – de tal modo que o “registro de informações pode

significar nada mais do que um indivíduo estar em um estado interno que covaria legiformemente com um estado ambiental” (Hutto; Myin, 2013, p. 91). A imagem resultante é de que as atividades de apreensão de informações em um ambiente por um organismo não são apenas causalmente relevantes para processos cognitivos, essas atividades são elas mesmas cognitivas e estendem-se através de cérebro, corpo e ambiente.

Tendo visto as diferenças entre enativismo radical e moderado, há alguma razão para preferir qualquer uma das duas leituras em detrimento da outra?

### **3. Em defesa do radicalismo**

A objeção mais reveladora à interpretação radical da tese de que a ação é constitutiva da cognição foi apresentada por Prinz (2009), ecoando uma objeção semelhante apresentada por Adams e Aizawa (2001; 2010) contra a hipótese da cognição estendida. Em resumo, a hipótese da cognição estendida alega que a realização de processos cognitivos é estendida através de cérebro, corpo e ambiente (Clark; Chalmers, 1998; Rowlands, 2010). Por exemplo, a leitura de um item na lista de compras do supermercado é a manipulação de uma estrutura externa que habilita o sujeito a realizar uma função cognitiva, a de lembrar o que deve ser comprado, sem que ele use recursos exclusivamente internos, como a memória. Com essa caracterização em mente, fica claro que a concepção da mente estendida está muito próxima do enativismo radical e, portanto, da concepção da mente corporificada<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Rowlands (2010) salienta, contudo, que a hipótese da cognição estendida é originalmente motivada por um funcionalismo – segundo essa tese, o que caracteriza um estado como cognitivo é o fato de que ele é realizado por uma estrutura cuja função é cognitiva. No entanto, não é claro que uma concepção da mente como corporificada seja compatível com a tese funcionalista. A

O argumento de Adams e Aizawa é que os teóricos da cognição estendida cometem uma falácia ao inferir uma relação de *constituição* entre indivíduo e estrutura externa a partir da relação de *acoplamento* entre indivíduo e estruturas externa na realização de uma tarefa cognitiva, e que o acoplamento é uma relação meramente causal. Essa falácia recebeu o nome de *falácia de acoplamento-constituição*. Os enativistas radicais seriam culpados do mesmo deslize ao confundir aspectos de relevância meramente causal – como a ação do organismo no ambiente através do exercício de suas habilidades sensório-motoras – com aspectos propriamente cognitivos. Se esse for o caso, os enativistas radicais não mostraram que a ação é *constitutiva* da cognição, apenas que a ação de um organismo no ambiente fornece diferentes informações para os processos cognitivos. Por exemplo, os movimentos que eu realizo para perceber, rastrear e alcançar uma xícara de café à minha direita não seriam propriamente cognitivos, pois a cognição residiria exclusivamente no processamento de dados obtidos por esses gestos. Se a alegação do enativismo é de que certos gestos são causalmente relevantes para processamentos de informação, ela é plenamente desinteressante.

A acusação de que os enativistas radicais cometem uma falácia de acoplamento-constituição suscita a seguinte pergunta: *qual é o critério de demarcação da cognição?* A hipótese mais plausível, naturalmente, é a manipulação de conteúdo representacional, uma tarefa essencialmente intracranial. Como vimos, uma concepção

---

solução de Rowlands para compatibilizar ambas as visões é motivar a hipótese da cognição estendida sem depender do funcionalismo e conceber a cognição estendida em termos de *processos* de manipulação de estruturas externas, assim como, para Gibson, o agente deve manipular o arranjo óptico para obter estados perceptuais visuais.

enativista moderada é compatível com essa proposta ao interpretar as representações como acopladas. Considere novamente o caso da DTI. Como Shapiro observa, a DTI poderia ser modelada por um algoritmo que visasse explicar a localização sonora e, ao fazer isso, poderia ser compreendida como um conteúdo representacional da cognição. Essa seria a via que um enativista moderado adotaria, a postulação de uma representação acoplada. Uma explicação semelhante poderia ser dada aos fenômenos observados por Yarbus: em uma interpretação enativista moderada, os padrões de sacadas diferentes são explicados por representações acopladas que orientam e são orientados pela ação para tornar possível a realização de tarefas cognitivas específicas (como perceber a ordem dos eventos etc.).

Eu mencionei acima que essa objeção é reveladora, e a razão para isso não é seu suposto sucesso contra o enativismo radical, mas sim o fato de que a proposta positiva dos adversários do enativismo radical explicita o compromisso com o postulado de ubiquidade representacional. Isso é profundamente problemático por duas razões. Em primeiro lugar, como Ramsey (2017, p. 4205) escreve:

Como pode o representacionalismo ser *tanto* uma teoria explanatória falsificável sobre os fundamentos da cognição quanto, ao mesmo tempo, um critério definidor, essencial, da cognição ela mesma? [A representação] funciona tanto como um postulado explanatório em várias explicações de processamento de informações da cognição quanto parte do *explanandum* – como um elemento que define os próprios fenômenos que busca explicar.

Este primeiro problema reside no fato de que a investigação sobre a natureza dos veículos representacionais, entidades físicas que transmitem a informação representacional para o consumo do sistema, é uma questão empírica. Ao mesmo tempo, assume-se que

o conteúdo representacional é o critério de demarcação da cognição, constituindo os limites do enquadramento teórico. Assim, a procura por entidades que desempenham o papel de veículos representacionais está circunscrita por aquilo que se considera cognição *bona fide*, isto é, a manipulação de representações. É bastante duvidoso que uma mesma entidade (ou tipo de entidade) possa orientar o inquérito e ser objeto desse mesmo inquérito.

O problema anterior levanta suspeitas acerca da proposta positiva dos adversários do enativismo radical. O problema a seguir, por outro lado, responde diretamente à objeção apresentada por Prinz, Adams e Aizawa. Hutto e Myin (2013) argumentam que essa objeção está fundamentada na pressuposição de que é possível traçar uma distinção clara entre processos meramente causais para a cognição e processos constitutivos desta. Essa pressuposição enfrenta o que Hutto e Myin chamam de “*Problema Duro do Conteúdo*” (por analogia ao problema levantado por Chalmers (1995) sobre a consciência). O Problema Duro do Conteúdo emerge porque o postulado de ubiquidade representacional opera com a noção de informação com conteúdo, como mencionamos na seção anterior. Assumindo uma posição naturalista com respeito à cognição – isto é, uma posição que não se compromete com entidades que não possam ser encontradas na natureza (ou, como Hutto e Myin colocam, *sem entidades mágicas*<sup>6</sup>) – a informação como conteúdo deve poder ser reduzida à informação como covariação nomológica, que encontramos em estados físicos. O problema é

---

<sup>6</sup> O uso é apropriado de Wheeler (2005, p. 5), segundo o qual o naturalismo explanatório deve satisfazer a *restrição dos trouxas* (“*Muggle constraint*”): “a explicação de algum fenômeno satisfaz a restrição dos trouxas quando ela apela apenas a entidades, estados e processos cujo caráter é completamente não-mágico”.

que a covariação, por si mesma, não tem propriedades semânticas ou sintáticas que são características de estados representacionais. Nós poderíamos, é claro, observar a presença dos anéis no tronco de uma árvore e interpretá-la como representando a idade da árvore, ou a presença de fumaça e interpretá-la como indicando a presença de fogo. No entanto, em exemplos assim, contrabandemos a ideia de um observador-intérprete que atribui significado à covariação nomológica (número de anéis/idade, fumaça/fogo) que, por si só, é apenas física. Portanto, como Ramsey (2016, p. 5) coloca: “Quando nós pensamos em representações, nós pensamos em coisas que realizam tarefas como ‘estar-por algo outro’ ou ‘informar’ ou ‘significar’ e assim por diante. Contudo, está longe de ser claro como essas tarefas podem ser implementadas em um sistema puramente físico”.

A conclusão de Hutto e Myin é que concepções representacionais da mente, entre elas o enativismo moderado, enfrentam a dificuldade de mostrar como sistemas físicos realizam estados representacionais em um enquadramento naturalista. Isso mostra como a pressuposição da objeção levantada por Adams, Aizawa e Prinz não é bem sucedida: ela assume que há uma distinção clara entre “mero acoplamento” e cognição. Dado isso, e visto que é *possível* explicar certos estados cognitivos por meio do exercício de habilidades sensório-motoras sem postular representações nem informação como conteúdo semântico, segue-se que representações são entidades não apenas explanatoriamente ociosas, mas ontologicamente duvidosas. Assim, na medida em que habilidades sensório-motoras são naturalisticamente bem comportadas, o enativismo radical permanece uma concepção não apenas viável, mas também mais promissora no panorama naturalista do que as rivais representacionistas.

#### 4. Desafios

Nesta seção eu quero deixar claro dois desafios que o enativismo radical tem de enfrentar se a sua motivação estiver correta, junto com algumas suposições adicionais. Primeiro, notemos que, se o Problema Duro do Conteúdo é de fato um problema para concepções representacionais da mente, ele não é menos problemático para as concepções que não se comprometem com o postulado da ubiquidade representacional. A razão para isso é que crenças (e atitudes proposicionais em geral) são atos mentais representacionais, e qualquer concepção robusta da mente deve oferecer uma explicação de como esses estados *podem* ocorrer e como se relacionam com outras funções do sistema cognitivo. Portanto, um desafio ainda inexplorado para o enativismo radical pode ser posto de um modo tipicamente kantiano: *como é possível que estados perceptuais deem origem a crenças perceptuais?* Assumindo que conhecimento perceptual proposicional (saber-que perceptualmente) implica crença, esse desafio a respeito da etiologia representacional se estende ao conhecimento perceptual proposicional: como é possível que conquistemos conhecimento perceptual proposicional? Isso é especialmente importante porque, ainda que os proponentes do enativismo radical neguem que o conhecimento proposicional seja básico, no sentido de ser anterior ao (ou constitutivo do) exercício de nossas habilidades sensório-motoras, *elas não negam* que exista conhecimento proposicional perceptual. Os enativistas radicais *não assumem*, ou pelo menos não são obrigados a assumir, uma posição radicalmente anti-intelectualista, segundo a qual todo conhecimento proposicional se reduziria ao exercício de habilidades sensório-motoras – uma posição fortemente contra-intuitiva e revisionista. Forçosamente, algo ainda deve ser dito a

respeito do surgimento de estados representacionais no panorama do enativismo radical.

Um segundo desafio surge com respeito à racionalidade. Hurley (2001) brevemente menciona a emergência da racionalidade na manutenção do *loop* de ação-percepção-ação de um organismo. Além disso, no entanto, os enativistas radicais não explicaram o que faz com que um processo seja considerado racional. Uma das razões para essa omissão é que, no enativismo, não há distinção nítida entre percepção e cognição, pois o resultado final do processo cognitivo, a sua atividade, é ele mesmo a entrada para processos básicos como a percepção. Em outras palavras, devemos ter cautela em usar a metáfora hierárquica para descrever processos cognitivos “inferiores”, como a percepção, e processos cognitivos “superiores”, como a agência racional, o planejamento, a performance de inferências, etc., pois o resultado desses processos serve de entrada para os processos perceptuais. A falta de uma distinção nítida entre percepção e cognição pode parecer prejudicial, mas ela nos dá as linhas gerais para uma concepção da racionalidade.

Para ver como isso é o caso, consideremos primeiro brevemente o problema do Mito do Dado levantado por Sellars (1997) e explorado por McDowell (1994). Segundo Sellars e McDowell, se a percepção fosse dada passivamente, sem uma contribuição ativa do indivíduo, seria um mistério como estados perceptuais conferem o fundamento racional para estados representacionais. Isso porque, se o conteúdo da percepção fosse acessado diretamente, sem a articulação de conceitos – como são, por exemplo, os *sense-data* para o realista indireto – esse conteúdo não poderia entrar em relações de justificação epistêmica porque apenas crenças justificam crenças. Se o conteúdo da percepção, no entanto, fosse

articulado conceitualmente – como os relatos da experiência, a descrição de eventos perceptuais –, ele seria sujeito a correções e, portanto, não poderia servir de fundamento racional. Há várias maneiras de responder a Sellars e McDowell, entre elas a rejeição do pressuposto de que um fundamento racional deve satisfazer uma condição de incorrigibilidade, e da tese de que apenas crenças justificam crenças. O que devemos salientar, contudo, é o fato de que qualquer epistemologia que pretenda salvar a intuição de que a percepção desempenha um papel de fundamento racional para (pelo menos alguns) estados doxásticos deve mostrar que há um ponto de contato entre as operações da racionalidade e as operações da percepção. Em uma expressão popularizada por Brewer (2003), a racionalidade não pode ser *aditiva*, isto é, uma camada cognitiva que opera adicionalmente à percepção. A racionalidade tem de ser operante *na* percepção.

Em segundo lugar, como deve estar claro, estados perceptuais não necessariamente carregam informação com conteúdo na perspectiva enativista radical. E, como mostra o problema do Mito do Dado, se a racionalidade deve ser operante na percepção, segue-se que processos racionais não podem ser exclusivamente concebidos como a manipulação de conteúdo. Ou seja, a racionalidade não pode ser concebida exclusivamente como a articulação de conceitos, representações e aplicação de regras. O enativismo radical precisa, portanto, oferecer uma noção inclusiva de racionalidade<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Notemos que este não é o desafio de oferecer uma explicação do fenômeno de causação mental (*por que reteríamos propriedades mentais na nossa ontologia, visto que elas não podem causar estados físicos e estados físicos têm causas físicas suficientes?*), mas de oferecer uma explicação de como a percepção possui poder epistêmico.

## 5. Perspectivas

Para avançar a imagem enativa da mente, é preciso explicar como podem surgir estados representacionais e como pode a racionalidade operar na percepção. Com respeito ao primeiro desafio, uma possibilidade está em defender que os conceitos que usamos na psicologia popular (em atribuições de crença, de conhecimento, de desejos e assim por diante) não são tratáveis do ponto de vista de sistemas físicos, pois servem a outros propósitos, como uma classificação intuitiva do mundo e das suas entidades. Um problema de adotar essa estratégia é que ela rejeita o projeto naturalista ele mesmo, pois essa não seria uma *explicação* de estados representacionais a partir de sistemas físicos. Pelo contrário, essa estratégia descarta a possibilidade de tal explicação.

Há duas alternativas mais interessantes. A primeira delas consiste em explorar a possibilidade de que estados mentais representacionais não sejam encontrados em veículos representacionais concebidos como entidades discretas (individualizáveis fisicamente, como neurônios), mas que sejam propriedades emergentes de *padrões de atividade* abrangendo os estados internos do sistema e suas ações em um ambiente. A adoção dessa estratégia representa um comprometimento com o emergentismo. Em linhas muito gerais, o emergentismo é uma visão antirreducionista segundo a qual algumas propriedades observadas em um nível de descrição de fenômenos não são redutíveis a propriedades observadas em um nível inferior (assumindo-se uma hierarquia entre níveis). Um exemplo clássico é a formação de um engarrafamento de trânsito (Clark, 1997, p. 76-77), em que cada carro está parado, parando ou movendo-se para frente, enquanto o engarrafamento (um fenômeno descrito em um nível superior) está crescendo no sentido contrário. Em pelo menos uma maneira de desenvolver a tese emergentista, instâncias de propriedades ocorrentes em um nível N se fundem na emergência de instâncias de uma propriedade nova

em um nível  $N+1$ , que podem ser difundidas no nível  $N$  novamente em propriedades diferentes (Humphreys, 1997a; 1997b). Essa relação dinâmica de emergência por fusão e, na falta de uma expressão melhor, “demergência” por difusão, oferece uma boa ferramenta para enfrentar o desafio da etiologia do conteúdo representacional no panorama enativista radical. A razão para isso é que, como vimos, a interação contínua e dinâmica entre organismo e ambiente é o que permite a descrição dos estados cognitivos segundo o enativismo radical. Compare, por exemplo, com o tratamento que Humphreys dá ao entrelaçamento quântico a partir da sua concepção de emergência:

Uma das características distintivas de estados quânticos é a inclusão de estados inseparáveis para sistemas compostos, a característica que Schrödinger chamou de “entrelaçamento quântico”. Isto é, o sistema composto pode estar em um estado puro, quando os sistemas componentes não estão, e o estado de um dos componentes não podem ser completamente especificados sem referência ao estado do outro componente. (Humphrey, 1997b, p. 15)

Naturalmente, uma resposta satisfatória a esse desafio deve explicar *quais padrões de atividade* são determinantes para a emergência de estados representacionais específicos, o que é um problema empírico. Além disso, a implementação desse tipo de solução em um modelo de cognição (por exemplo, em uma rede conexionista) deve manter-se fiel à ênfase explanatória oferecida por teoria de sistemas dinâmicos, a saber, não a arquitetura específica de um sistema cognitivo – como geralmente é o caso para o conexionismo –, mas o histórico de interações e possibilidades de estados do organismo (Beer, 2000).

Uma segunda via para explicar o surgimento de estados representacionais foi apresentada recentemente por Hutto e Myin (2017). A sua proposta consiste em ampliar o conjunto de recursos

disponíveis ao naturalista para responder ao desafio posto pelo *Problema Duro do Conteúdo*. Especificamente, eles rejeitam a pressuposição reducionista de que toda explicação para a origem do conteúdo deva conformar-se a explicações das ciências duras, o que lhes permite conceber o uso de representações como um fenômeno *primariamente* social, e apenas *posteriormente* internalizável. À primeira vista, essa parece ser uma estratégia problematizantemente circular, visto que: “(1) a participação e a proficiência em práticas socioculturais requerem cognição; (2) cognição implica intencionalidade; e (3) intencionalidade implica conteúdo” (Hutto; Myin, 2017, p. 127). No entanto, o enativista radical está em condições de rejeitar justamente a proposição (3) acima, pois o enativismo radical pode ser visto como explorando uma forma primitiva de intencionalidade sem conteúdo representacional.

Seguindo Brentano, a noção de intencionalidade é geralmente entendida como o direcionamento de um ato mental a um objeto. Naturalmente, deve-se ter cuidado com o uso de “objeto” na perspectiva enativista, pois não queremos remeter a uma entidade discreta com propriedades que o sujeito descreve (implícita ou explicitamente), mas sim a *um curso de ação*. O que explica a intencionalidade primitiva no enativismo radical de Hutto e Myin é a conexão prolífica que um organismo mantém com o seu ambiente, e essa conexão, por sua vez, é explicada pelos desenvolvimentos ontogenéticos e filogenéticos desse organismo nesse ambiente ou tipo de ambiente. Um organismo que desenvolve a função, por exemplo, de rastrear moscas e apanhá-las para se alimentar (e não outros possíveis cursos de ação) manifesta um tipo específico de intencionalidade. Dessa forma: “As sintonizações naturais entre organismos e seus ambientes no passado não apenas estruturam o perfil das tendências de respostas atuais do organismo, eles norma-

tivamente fixam o que é alvejado, de modos complicados, através de múltiplas escalas espaciais e temporais”. (Hutto; Myin, 2017, p. 116).

O ponto de Hutto e Myin é que, se podemos explicar a intencionalidade sem recorrer ao conteúdo, então não há problemas em explicar o surgimento do conteúdo através “da participação e da proficiência em práticas socioculturais”. Antes de encararmos o segundo desafio ao enativismo radical, é importante observar que essa perspectiva de solução ao problema do conteúdo não é necessariamente incompatível com a estratégia anterior, a saber, que o conteúdo representacional emerge através de certos padrões de atividade. Inclusive, essas perspectivas podem ser complementares, em especial porque a estratégia de Hutto e Myin não explica *como* ocorre o uso de representações, mesmo no nível social primário, mas apenas postula que certos organismos (aqueles que desenvolvem linguagens) têm uma habilidade específica de aprendizado social (Cf. Hutto; Myin, 2017, p. 139).

No que diz respeito ao segundo desafio – a saber, explicar como a racionalidade opera na percepção sem que a racionalidade seja concebida exclusivamente como a operação de um conjunto de regras e representações – uma possibilidade de resposta foi oferecida por Noë (2015). Noë pretende reinterpretar a noção de *conceito* para incluir tanto um domínio prático de acesso ao mundo, como o engajamento por meio de habilidades sensório-motoras, quanto um domínio estritamente intelectual ou descritivo de acesso ao mundo. Dentre os diferentes tipos de conceito, ele distingue o “*entendimento perceptual*, ou o que poderíamos chamar de *entender conceitos no modo perceptual*” do “*modo ativo*, o entendimento que encontra expressão, imediatamente, no que nós fazemos”. (2015, p. 3). Para ilustrar:

A ideia de que entender um conceito é o domínio de uma técnica, um domínio que tem modos de expressar-se sensíveis ao contexto, distintos e múltiplos, ajuda aqui. Um modo de expressar entendimento do [conceito de cachorro] é falar e escrever sobre cachorros. Outro modo é ser capaz de identificar cachorros com base na sua aparência. Um outro modo é trabalhar ou brincar confortavelmente com cachorros. E a lista segue. Nós colocamos nosso entendimento particular do que são cachorros para funcionar nesses modos diferentes, e o entendimento consiste na habilidade de fazer (mais ou menos) tudo isso. (Noë, 2015, p. 11)

Como essa estratégia poderia ser aplicada ao presente problema? Se entendemos o que Noë chama de modos perceptuais e ativos como possibilidades de acesso ao mundo que não necessariamente evocam conteúdo representacional, seu pluralismo conceitual permite ver como a percepção e a racionalidade são operações específicas do gênero mais amplo que é a aplicação de conceitos. Isso, no entanto, periga tornar-se uma questão meramente verbal sobre como entender a noção de *conceito*. Ademais, isso não mostra como a racionalidade (ou entendimento intelectual) pode operar *na* percepção (ou no entendimento perceptual) e não apenas em uma camada superior de cognição. Portanto, Noë falha por não evitar o Mito do Dado.

Uma proposta mais promissora parte da identificação da função que atribuições de racionalidade cumprem. Minimamente, um organismo é dito racional na medida em que é capaz de conquistar certos fins pelo exercício de habilidades relevantes, em que essas habilidades não facilmente permitiriam erros e são sensíveis a nuances de contexto. Como vimos, na perspectiva do enativismo radical, a obtenção de estados perceptuais dá-se através da ação no ambiente, de tal modo que essa noção minimalista de racionalidade é vantajosa porque não discrimina entre racionalidade epistêmica e prática. Além disso, se a racionalidade é manifestada

na obtenção de certos fins pelo exercício de certas habilidades, e se estados perceptuais são obtidos pelo exercício de habilidades sensorio-motoras, então evitamos o Mito do Dado porque a percepção é uma operação cognitiva que envolve exercícios de habilidades específicas. Contudo, maioria dos filósofos e dos cientistas cognitivos concordaria que mais deveria ser dito sobre a racionalidade, pois essa visão é excessivamente liberal. Seria profundamente contraintuitivo dizer que uma criatura cognitivamente bruta, como uma lesma, é racional. No entanto, uma lesma é capaz de deslocar-se do ponto A ao ponto B, e até mesmo de evitar obstáculos, através do exercício de habilidades relevantes – portanto, de acordo com a proposta anterior, deveríamos conceder que uma lesma é racional, o que plausivelmente motivaria uma redução ao absurdo. Mesmo admitindo uma diferença de graus de racionalidade, dizer que uma lesma é apenas minimamente racional ainda assim parece problemático. Algo mais, pois, deve ser dito com respeito à racionalidade no enquadramento do enativismo radical.

Talvez seja possível preservar o elemento prático na obtenção de estados racionais e introduzir uma condição robusta de *agência* – como uma propriedade emergente de sistemas cognitivos complexos – para atribuições de racionalidade. Isso deve evitar que criaturas cognitivamente brutas sejam consideradas até mesmo minimamente racionais, pois não estamos inclinados a reconhecê-las como agentes cognitivos, apenas como organismos que reagem a condições ambientais. Segundo uma noção intuitiva de *agência*, agentes cognitivos devem ser suficientemente sensíveis às variações no ambiente que permitem, inibem ou demandam modificações do exercício de suas habilidades.

## **6. Observação final**

Primeiro, apresentei a gênese do enativismo na psicologia ecológica de Gibson. Em um segundo momento, apresentei a diferen-

ça fundamental entre o enativismo moderado e o radical, bem como uma linha de defesa deste último (assim o concebendo como um tipo de teoria corporificada da cognição). Embora o enativismo radical esteja conquistando seu espaço de modo gradual e constante, e o campo para pesquisas transdisciplinares sobre a natureza da cognição seja especialmente fértil neste programa, os desafios com respeito à etiologia de estados representacionais e à noção inclusiva de racionalidade mostram que estamos longe de oferecer uma imagem geral da cognição humana. Pesquisas futuras devem encarregar-se de diminuir essa distância.

## Referências

ADAMS, F.; AIZAWA, K. The bounds of cognition. *Philosophical Psychology*. v. 14, 2001, p. 43-64.

ADAMS, F.; AIZAWA, K. Defending the bounds of cognition. In: MENARY, Richard. (Ed.). *The extended mind*, Cambridge: MIT. 2010. p. 67-80.

BEER, Randy. Dynamical approaches to cognitive science. *Trends in cognitive science*. v. 4, n. 3, 2000, p. 91-99.

BREWER, Bill. *Perception and reason*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

CAVELL, Stanley. *The claim of reason*. Oxford: Oxford University Press. 1979.

CHALMERS, D. J. Facing up to the hard problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. n. 2, 1995. p. 200-219.

CHEMERO, Anthony. *Radical embodied cognitive science*. Cambridge: The MIT, 2009.

CLARK, Andy. *Being there*. Cambridge: MIT. 1997.

CLARK, Andy; CHALMERS, David. The extended mind. *Analysis*. v. 58, n. 1, 1998, p. 7-19.

CLARKE, Thompson. Seeing surfaces and physical objects. In: BLACK, Max. (Ed.). *Philosophy in America*, Crowns Nest: Allen & Unwin, 1965. p. 98-114.

GELDER, T. Van. What might cognition be if not computation? *Journal of Philosophy*. v. 91. 1995, p. 345-381.

GIBSON, J. J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press. 2015.

HUMPHREYS, Paul. Emergence, not supervenience. *Philosophy of Science*. v. 64 (Proceedings), 1997a. p. S337-S345.

HUMPHREYS, Paul. How properties emerge. *Philosophy of science*. v. 64, 1997b, p. 1-17.

HURLEY, Susan. Perception and action: alternative views. *Synthese*. v. 129, 2001, p. 3-40.

HUTTO, Daniel D.; MYIN, E. *Radicalizing enactivism: basic minds without content*. Cambridge: MIT. 2013.

HUTTO, Daniel D.; MYIN, E. *Evolving enactivism: basic minds meet content*. Cambridge: MIT, 2017.

MARR, D. *Vision*. San Francisco: W. H. Freeman. 1982.

MCDOWELL, John. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press. 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: M. Fontes. 1994.

MILLIKAN, Ruth. Pushmi-Pullyu representations. *Philosophical Perspectives*. v. 9, 1995, p. 185-200.

NOË, Alva. *Action in perception*. Cambridge: MIT, 2004.

NOË, Alva. *Varieties of presence*. Cambridge: Harvard University Press, 2012.

RAMSEY, W. M. Untangling two questions about mental representation. *New Ideas in Psychology*. v. 40A, jan. 2016, p. 3-12.

RAMSEY, W. M. Must Cognition Be Representational? *Synthese*. v. 194, n. 11, jan. 2017, p. 4197-4212.

ROWLANDS, Mark. *The new science of the mind: from extended mind to embodied phenomenology*. Cambridge: MIT, 2010.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SHAPIRO, Lawrence. *Embodied cognition*. London: Routledge, 2011

VARELA, Francisco J.; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. *The embodied mind*. Cambridge: MIT, 1991.

WHEELER, M. *Reconstructing the cognitive world*. Cambridge: MIT, 2005.

YARBUS, A. *Eye movement and vision*. New York: Plenum, 1967.

Artigo recebido em 29/05/2017, aprovado em 17/07/2017



**ENTRE AUTONOMIA E HETERONOMIA:  
PARA UMA CONCEPÇÃO CRÍTICA DE CUIDADO DE SI  
EM MICHEL FOUCAULT**

**[BETWEEN AUTONOMY AND HETERONOMY:  
FOR A CRITICAL CONCEPTION OF CARE OF THE SELF  
IN MICHEL FOUCAULT]**

**Fernando Gimbo**

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Cariri  
Doutorando pela Universidade Federal de São Carlos

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID13054>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 59-83

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Trata-se de mostrar como a ideia de “cuidado de si” deve ser compreendida a partir de um tensionamento caracterizado por um duplo movimento: por um lado, a afirmação da autoafecção como condição do processo de subjetivação; por outro lado, a necessidade de inscrever tal *ipseidade* no quadro mais amplo das pesquisas genealógicas centradas nas práticas de assujeitamento e dominação. Com isso, o objetivo é sugerir como o problema fundamental do último e inconcluso momento da obra de Foucault é a necessidade de repensar as condições de gênese do sujeito. Para tanto, o artigo é dividido em dois momentos: primeiramente, recuperamos uma autocrítica realizada ao final da década de 70, quando, ao introduzir em suas análises o conceito de governamentalidade, Foucault une a temática do governo sobre os outros ao problema do governo de si. Em segundo lugar, analisar estrategicamente o tema da confissão (*l'aveu*) como exemplo do reconhecimento dessa dimensão autoafectiva da subjetividade dentro de relações de poder e assujeitamento. A partir disso, é possível assinalar certas consequências críticas em torno de uma certa “ética do cuidado de si” que seria própria ao pensamento foucaultiano.

**Palavras-chave:** Foucault; Cuidado de si; Genealogia; Sujeito; Crítica.

**Abstract:** This article aims to show how the idea of “care of the self” must be understood from the tension of a double movement: on the one hand, the affirmation of an auto-affection as a condition to a process of individuation. On the other hand, the need to incorporate such *ipseity* to the broader framework of genealogical research focused on the subjugation and domination practices. Thus, my goal is to suggest how the initial problem that runs through Foucault’s later works is the need to rethink the conditions of subjectivity genesis. Therefore, the article is divided into two parts: firstly, I recover Foucault’s self-criticism performed at the end of the 70s, when he introduces in his analysis the concept of governmentality. Secondly, I strategically analyze the theme of confession (*l'aveu*) as an example of recognizing this auto-affectivity dimension of subjectivity even within power relations. Finally, I point out certain possible consequences of such exposure on the theme of ethics in Foucault's thought..

**Keywords:** Foucault; Care of the self; Genealogy; Subject; Critique.

*“De que serve a liberdade  
se os livres têm que viver  
com os não-livres?”*

B. Brecht

Já é lugar comum na tradição de comentários dedicados à obra de Michel Foucault a divisão em torno de três fases sumariamente descritas como: arqueologia do saber, genealogia do poder e uma ética do cuidado de si. A publicação nos últimos anos de todos os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* abriu, concomitantemente, uma compreensão mais ampla de suas pesquisas a partir da década de 70. De certa forma, estabeleceu-se um certo consenso em torno dessa divisão tripartida de sua obra e os estudos em torno do problema da subjetivação e da ética ganharam um desenvolvimento importante para a compreensão da obra de Foucault como um todo.

Tendo isso em vista, gostaria de problematizar neste artigo a noção de “cuidado de si” enfatizando como tal noção deve ser compreendida a partir de um tensionamento caracterizado por um duplo movimento. Pois se é inegável que em suas leituras preciosas da filosofia grega e romana Foucault parece realizar um elogio em torno da possibilidade de autodeterminação do sujeito a partir de uma relação de liberdade consigo mesmo, ao mesmo tempo é preciso lembrar como tal *ipseidade* está sempre inscrita dentro do quadro mais amplo das pesquisas genealógicas anteriores centradas nas práticas de assujeitamento e dominação. Com isso, o objetivo é sugerir como o problema fundamental do último e inconcluso momento da obra de Foucault é a necessidade de repensar as condições de gênese da subjetividade através da clássica antinomia entre determinação autônoma da subjetividade e determinação heterônima por parte das forças sociais.

Isso significa dizer que uma genealogia do sujeito deverá tanto explicitar os dispositivos de saber-poder dentro dos quais o sujeito

é constituído, quanto insistir na forma de introjeção, reconhecimento e autodeterminação de certas condutas de vida por parte do mesmo sujeito. Entre assujeitamento e subjetivação é um outro conceito de subjetividade histórica que será delineado por Foucault, conceito esse que não pode ser plenamente caracterizado nem por sua autonomia originária, nem por sua heteronomia definitiva perante os dispositivos de governamentalidade.

Em vista disso, o artigo é dividido em dois momentos: primeiramente, recupero uma autocrítica realizada ao final da década de 70, quando ao introduzir em suas análises o conceito de governamentalidade Foucault une a temática do governo sobre os outros com o problema do governo de si. Em segundo lugar, analiso estrategicamente o tema da confissão (*l'aveu*) como exemplo do reconhecimento dessa dimensão autoafectiva da subjetividade mesmo dentro de relações de poder e assujeitamento. A partir disso, é possível assinalar certas consequências críticas em torno do tema do “cuidado de si” e de uma ética própria ao pensamento foucaultiano.

### **1. Em torno de uma certa autocrítica<sup>1</sup>**

Começemos lembrando como desde seu curso de 1973 – *A sociedade punitiva* – Foucault insistia que o sujeito psicológico dotado de uma consciência de si, de uma vida interior, não era uma instância fundante, mas sim um *efeito* constituído e implicado em uma teia de relações que o condicionavam. Realidade implicada e constituída, o “*eu*” deveria ser compreendido não como a ideal *arché* originária, mas sim materialmente como algo indissociável de uma *física política*:

O sujeito psicológico tal como vemos aparecer no século XIX (dado a um conhecimento possível, susceptível ao aprendizado, à formação e à cultura, ligado eventualmente a desvios patológicos e intervenções normalizantes) não é mais que o avesso dos processos de assujeitamento. O

---

<sup>1</sup> Sigo aqui algumas indicações dadas por Combes (2011, p.49-60).

sujeito psicológico nasce no ponto de encontro entre poder e corpos: este é um efeito de uma certa “*physique politique*”. (Foucault, 1989 p. 49-50)

Como rapidamente percebemos, esta perspectiva materialista e histórica de Foucault toma a tradição filosófica do *cogito* – de Descartes a Husserl – como que a contrapelo, instalando no vazio aberto pela arqueologia - em sua polêmica contra as filosofias da consciência – uma investigação genealógica que visa restituir as linhas de força que são responsáveis pela *heterogênese* da subjetividade. O que nos permite afirmar que, no que diz respeito a tal questão, arqueologia e genealogia mostram-se perfeitamente complementares. Como sintetiza Étienne Balibar (2005, p. 8) em um preciso comentário:

Acredito que na realidade o estruturalismo deu uma nova significação ao termo *crítica*, em uma relação complexa com a revolução copernicana e a genealogia nietzschiana [...] o movimento típico do estruturalismo reside na operação simultânea de desconstrução e de reconstrução do sujeito, ou melhor, a desconstrução do sujeito como *arché* (causa, princípio, origem) e a reconstrução da subjetividade como *efeito*, isto é, trata-se da passagem da subjetividade constituinte à subjetividade constituída.

Movimento que já se insinuara ao menos desde 1969 com a célebre conferência “O que é um autor?”, o certo é que o pensamento de Foucault nunca foi uma “filosofia sem sujeito”, mas sim *uma filosofia da subjetivação a partir da busca de suas condições históricas e materiais de gênese*. Distantes da certeza autoevidente e tautológica do EU=EU – anteriormente afastada pela arqueologia e sua crítica aos duplos empíricos transcendentais – surge a questão de buscar as relações de emergência de uma subjetividade implicada nos dispositivos de saber-poder:

Eu tentei sair na filosofia do sujeito fazendo a genealogia do sujeito moderno, sujeito que eu compreendo como uma realidade histórica e cultural. Isto é, como algo susceptível de transformações. Posição que é, bem entendida, muito importante do ponto de vista político. Dois modos

de proceder são possíveis para esse projeto geral. Uma das maneiras consiste em examinar as construções teóricas modernas. Nesta perspectiva, eu tentei analisar as teorias do sujeito como ser falante, vivente e trabalhador, nos séculos XVII e XVIII. Mas, podemos também apreender a questão do sujeito de maneira mais prática, a partir dos estudos das instituições que fizeram de determinados sujeitos objetos de saber e dominação: os asilos, as escolas, as prisões... (Foucault, 2001b, p. 989)

Em um livro como *As palavras e as coisas*, Foucault distanciava-se de uma filosofia da consciência mostrando – de forma muito próxima ao estruturalismo – como o sujeito encontra-se sempre barrado ou cindido, pois ele é atravessado por um *fora* que lhe determina e lhe escapa. Sujeito constituído por uma teia de relações discursivas que o vergavam e o determinavam na opacidade e espessura da linguagem, do trabalho e da vida orgânica. Ora, seguindo tal comentário de Foucault sobre sua relação crítica com a tradição da “filosofia do sujeito” não podemos afirmar que com a genealogia algo semelhante acontece, porém em outro nível?

Nesse sentido, como propõe Lemke (1997), tudo se passa como se após *Vigiar e Punir* dois projetos paralelos corressem dentro da obra de Foucault. Por um lado, uma genealogia política das técnicas de governo, desenvolvida sobretudo nos cursos de 76, 77 e 78. Por outro lado, uma genealogia do sujeito que vai desembocar em seus últimos livros sobre a história da sexualidade. A relação entre ambas as pesquisas nos é dada através do conceito de *governamentalidade* que de certa forma conjuga as duas séries de investigações: “Chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si” (Foucault, 2001b, p. 785). Momento decisivo de sua experiência intelectual, Foucault arma uma relação que entrelaça técnicas políticas em que o sujeito é constituído por forças que lhe assujeitam e técnicas ativas que dizem respeito à potencialidade própria ao sujeito de afetar a si mesmo, modulando sua forma de se autogovernar (Foucault, 2001b, p. 990).

Tal distinção é proposta por Foucault, primeiramente, a partir do próprio uso da palavra governar, palavra que tem, filologicamente, tanto um sentido político, quanto um sentido moral. Foucault opta por recuperar a ambivalência do termo, tal como encontrado, por exemplo, nos *Ensaio*s de Montaigne<sup>2</sup>. Nesse caso, a ação de governar conhece um duplo aspecto: tanto diz respeito “à atividade que consiste em conduzir”, quanto “à maneira pela qual conduzimos a nós mesmos, o modo pelo qual nos deixamos conduzir, a maneira pela qual somos conduzidos e pela qual, enfim, nos comportamos sob efeito de uma conduta” (Foucault, 2004, p. 196-197). Seguindo tal linha de raciocínio, Foucault define governo como “conduta” e “conduta da conduta”, isto é, tanto pela atividade através da qual formamos nossa conduta, como pelas ações que visam conduzir a conduta de outros sujeitos. Dessa interpretação sobre a arte de governar é que surge os termos *governo de si e dos outros* que marcarão seus últimos cursos.

Tal bivalência das práticas de governamentalidade é uma característica importante, pois ela complementa a questão anteriormente desenvolvida em *Vigiar e punir* e em cursos como *A sociedade punitiva*. Sobre isso, Foucault reconhece que no início da década de 70 ele insistira de forma excessiva no caráter disciplinar, ou normalizador, das técnicas de poder: “Talvez eu tenha insistido demais, quando estudei os manicômios, as prisões, etc, nas técnicas de dominação. É verdade que o que chamamos de ‘disciplina’ é algo que tem uma importância real neste tipo de instituição. Mas não é senão um aspecto da arte de governar em nossas sociedades” (Foucault, 2001b, p. 990).

Foi Muriel Combes (2011) e Manuel Mauer (2015) que mostraram de forma mais convincente como há um fio condutor que trespassa tal autocrítica. Isso porque, a partir de 1976, quando Foucault concentrar-se no problema da governamentalidade, os

---

<sup>2</sup> Para um comentário aprofundado sobre isso, ver Candiotto (2008).

dispositivos serão pensados em sua trama com *a vida*, seja a vida de um sujeito, seja a de uma população. Nesse momento de surgimento da temática do biopoder, fica claro a Foucault que não se pode pensar a subjetivação simplesmente através das análises das disciplinas e técnicas de governo. Pois, se a genealogia se define pelo primado das relações de força, *a vida de um sujeito traz como condição de gênese também sua autoafecção*, isto é, um movimento circular em que o si é capaz de se autoafetar, constituindo-se e transformando-se. Tal movimento pode ser compreendido, sugiro, como uma ipseidade própria à vida corpórea. Sem ela não conseguiríamos explicar de forma imanente o processo vital de individuação, caindo no velho dualismo hilemórfico entre forma e matéria. A descoberta de Foucault é que a genealogia do sujeito deve pressupor uma *potência de autoafecção situada* em que um indivíduo determinado por seu momento histórico se vê na iminência de assumir certas condutas, disciplinas, práticas, valores, discursos, estilo, em suma, um conjunto de ações e escolhas sobre sua própria maneira de viver que acabam por definir um *si-mesmo*.

É bastante importante sublinhar, aqui, o uso conceitual e rigoroso que Foucault faz do pronome reflexivo “si”, uso que marca como não há nenhum retorno do sujeito soberano do *cogito*. Isso porque se a subjetividade se dá como um *si*, ela pressupõe a relação consigo e com outro: “Não há necessariamente a forma de um si constituído, de um si dotado de uma identidade e de uma solidez. Mas, o que o define com certeza, é que ele possa ser o elemento de uma relação, que ele seja indissociável da relação” (Combes, 2011, p. 47). Este *si* deve ser compreendido, portanto, não como uma instância formal, egológica e universal que agiria por detrás do sujeito empírico, mas como uma *potencialidade relacional* que pressupõe uma multiplicidade afetiva anterior ao sujeito, a saber, o corpo. Uma zona de constituição da subjetividade que se encontra entremeadada com as relações de poder. Como esclarece Foucault (2001b, p. 36-37), sua “hipótese é que o indivíduo não é o dado sobre o qual se exerce o poder”, mas, “com suas características, sua

identidade, em sua sujeição a si mesmo, é o produto de relações de poder que se exercem sobre os corpos, as multiplicidades, os movimentos, os desejos, as forças”.

Nesse caso, para explicar os processos de subjetivação é preciso recorrer, também, a isso que Foucault chamou de *técnicas de si*, técnicas que permitem ao sujeito “operar um certo número de transformações sobre o seu corpo, sua alma, seus pensamentos, seus desejos, transformando de forma efetiva sua conduta” (Foucault, 2001b, p. 990). Daí a necessidade de articular, em suas análises sobre o conceito de biopoder, técnicas políticas de governo com práticas éticas pelas quais os sujeitos se dão a sua própria regra constituindo diferentes *modos de vida*.

Ora, tal articulação revela a rigorosa e crítica compreensão que Foucault tem do termo vida e de seus processos de individuação. Pois, não é possível para Foucault, ex-aluno de um filósofo como George Canguilhem, pensar uma vida que seja pura matéria amorfa, puro receptáculo para uma forma que lhe seria imposta, de fora, pelo exercício do poder. Pensar a vida exige o reconhecimento de sua *normatividade própria e interna* (Canguilhem, 1966). Afinal, a vida é sempre desde-já formada, sempre já *forma-de-vida*. Transformar a vida em um grande princípio último da realidade apenas seria recuperar uma metafísica vitalista, posição recusada pelo criticismo histórico de Foucault. A vida visada pelo biopoder é sempre uma vida entremeada com a linguagem, que age, que se transforma, que está em relação consigo mesma e com os outros, é uma vida social e individual, corpórea e cultural, temporal e espacial.

Essa precisão é importante, pois ela evita o erro comum de rebater sobre a genealogia de Foucault a ideia de uma simples relação de dominação prática entre poder e corpo, como se este nada mais fosse do que uma matéria viva e amorfa ao qual o poder determinaria plenamente. Engano comum aos comentadores e que constitui o fundo de toda leitura da obra de Foucault por parte,

por exemplo, de um rigoroso pensador como Axel Honneth (2009, p. 138):

Foucault considera o corpo humano como a verdadeira vítima do processo superior de racionalização instrumental, logo, a subjetividade viva que está sendo constantemente disciplinada e reprimida se caracteriza em primeira instância pelos movimentos vitais do corpo humano, [...] seres formáveis e manipuláveis que não oferecem resistência.

Tal comentário, que de certa forma sintetiza toda uma série de mal-entendidos sobre a genealogia como analítica do poder, recupera uma cadeia de dicotomias recusadas por Foucault em sua genealogia. Pois, caso assim fosse, existiria uma interação hilemórfica entre poder e vida em que caberia ao primeiro dar forma à segunda de maneira repressiva. Entretanto, compreender a genealogia por este viés nada mais é do que simplificá-la a partir de uma caricatura repressiva que Foucault (2010a), no mais, sempre recusou. Em nenhum lugar de sua obra Foucault define o corpo de forma autorreferente a partir da ideia de *uma matéria viva e nua em-si*<sup>3</sup>.

Quanto a isso, é possível insistir em uma distinção instrutiva da teoria dos dispositivos de Foucault proposta por Barad (2007): um dispositivo não diz respeito a uma relação *intersubjetiva de interação*, mas sim, a uma *teoria relacional da intra-ação*. Isso porque o prefixo latino “inter” expressa uma relação entre duas partes autônomas, ou dialeticamente mediadas. Já com o prefixo “intra”, estamos como que sempre dentro das relações, são elas que têm a primazia. Ou seja, quando há *inter-ação* dois entes independentes agem um sobre o outro a partir do primado da identidade. Nesse caso, a relação é exterior aos corpos. Todavia, quando uma multiplicidade de corpos *intra-agem* é exatamente dentro destas relações que o indivíduo surge e uma potência de ação se define de forma imanente e determinada pela relação: “É preciso estudar o

---

<sup>3</sup> Sobre esse ponto, v. p. ex. Pelbart (2013).

poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da relação ela mesma, enquanto é ela que determina os elementos sobre os quais há ação” (Foucault, 1989, p.85). Sublinhe-se como é tal rigorosa posição de análise que permite a Foucault enfatizar de modo categórico: “*Le pouvoir, ça n'existe pas!*” (Foucault, 2001b, p. 302). Pensar o poder de forma unitária, como um princípio de determinação, é um contrassenso. Para a genealogia, o que há são *relações de força* que não determinam um ente, mas sim, a *potência própria aos corpos, seu pathos mais característico*. É a relação material o fato elementar do qual resulta, rigorosamente, um vir-a-ser, um atuar do poder.

Em relação a esse ponto, como nota Deleuze (2005, p. 92-95), Foucault está próximo de Spinoza e Nietzsche – não de Hobbes – porque a materialidade própria aos corpos se define por relações de força/afeto que ultrapassam a violência, ou a dominação (Foucault, 2001b, p. 1052). Aquelas não derivam destas, mas é precisamente o contrário o que ocorre. Como explica Deleuze (2005, p. 93), “a violência afeta os sujeitos e os objetos segundo a forma única da destruição”, enquanto quando pensamos simplesmente na materialidade dos corpos e em sua potência de afetar e ser afetado, enfatiza-se apenas que uma força não tem outro objeto além de outra força, isto é, trata-se de “um conjunto de ações que se induzem e respondem umas às outras” (Foucault, 2001b, p. 1052). Logo, partir das relações materiais, tal como faz a genealogia em sua “*física política*”, não é conceder nenhum primado originário e totalizante à violência e à dominação, como tantos críticos de Foucault julgarão de forma apressada e equivocada. Antes, é reconstituir, *através da história das relações materiais*, as gêneses dos processos concretos de dominação e resistência que se tramam em toda subjetivação. Em uma palavra, trata-se de partir de um viés materialista e histórico para realizar uma crítica das relações de força que articulam subjetividade e governo.

Mas se é assim, “a” vida investida pelas técnicas de governamentalidade não é uma substância bruta destinada à cunhagem do poder. Pelo contrário, ela é “uma vida” atravessada pela potência constitutiva dos corpos de afetar e ser afetado, potencialidade essa que tem um papel fundamental na constituição da subjetividade. É esta tese, parece-me, que nos permite uma visão mais ampla da genealogia desenvolvida na década de 70 e sua costura com o problema da ética que será trabalhado incessantemente já na década de 80. Além disso, note-se como *as condutas* às quais Foucault se refere não são expressões da vida como princípio, mas sim, aquilo que é o mais próprio à vida. Ou seja, *é uma conduta da vida desenvolver condutas*. O que exprime seu caráter dinâmico, relacional e autoafectivo. Foucault nunca está tratando da vida nos termos clássicos da substância, pelo contrário, trata-se de estudar as condutas subjetivas que, em última análise, são indissociáveis do processo pelo qual o sujeito constitui *um modo de vida singular* (Foucault, 2001b, p. 982-986).

Portanto, a zona de articulação entre poder e discurso deve ser concebida *conjuntamente ao eixo de autoafecção da subjetividade*. Subjetividade entendida como campo de possibilidades, campo de ação para uma virtualidade de condutas a inventar e não como uma *vida nua* plenamente passiva e determinada de fora por um poder soberano. Como sintetiza Muriel Combes (2011, p. 54), “*a vida sobre a qual um biopoder incide é uma vida sempre formada, uma vida capaz de condutas e, por essa razão, sempre suscetível de insubmissão*”.

## **2. Autonomia e sujeito moral**

Dito isso, proponho que não devemos equalizar rapidamente práticas de poder com assujeitamento político e tecnologias de si com procedimentos éticos de liberdade. Equação essa que tantas vezes será feita irrefletidamente nos últimos anos a partir de uma leitura um pouco apressada dos cursos de Foucault e de seus últimos livros. O problema é que com esta escolha de leitura corre-se

o risco de inserir um profundo individualismo valorativo no coração das análises genealógicas, além de criar um abismo de difícil transposição no que diz respeito à relação entre a pesquisa da década de 70 e a desenvolvida na década de 80. Pois, como vimos, o que a distinção introduzida pelo termo governamentalidade enfatiza é, sobretudo, que uma subjetividade mesmo quando plenamente assujeitada pelo poder *não deixa de se constituir de forma reflexiva*, seja servindo, seja resistindo. Em uma palavra: tanto é possível *resistir ao poder*, quanto *servir de forma voluntária*. A relação do sujeito consigo mesmo abre a possibilidade de uma ética, mas não nos fornece imediatamente essa ética. A constituição subjetiva exige uma dimensão de relação a si como sua condição de gênese, ainda que essa relação não garanta a autonomia do sujeito e não nos dê um princípio incondicionado de determinação das condutas, como quer nossa clássica tradição deontológica.

Pelo contrário, com a recuperação histórica das técnicas de si, Foucault parece propor uma profunda crítica e reconstrução dos conceitos de autonomia e sujeito moral a partir de um ponto de vista genealógico que produza um efeito para aquilo que podemos ser hoje. Genealogia do sujeito prático que já não pode mais surgir atrelado à incondicionalidade de uma instância autorreflexiva ideal capaz de determinar plenamente a vontade individual, ou a correção do seu juízo de ação. Em outras palavras, é precisamente o modelo jurídico de relação a si e a elevação da consciência enquanto instância de observação da vida íntima que são colocados em suspeita.

A esse respeito, é preciso lembrar, como explica Safatle, que a noção de autonomia se constitui como um dos atributos fundamentais da subjetividade moderna por nos fornecer parâmetros para a definição do que podemos entender por “sujeito livre” (Safatle, 2013). Tal noção define-se pela ideia de uma lei que o sujeito é capaz de dar a si mesmo agindo segundo a normatividade própria ao dever racional. Essa moderna articulação entre dever e

autonomia a partir da incondicionalidade de um imperativo prático nos revela como a questão existente em toda filosofia moral não é apenas “*O que eu devo fazer?*”, mas também “*Como eu devo ser?*”, ou ainda, “*Qual tipo de forma de vida procuro realizar?*” (Safatle, 2013, p. 14). Ora, mas nesse caso é preciso – como insiste Foucault – problematizar as máximas e imperativos de ação a partir de uma perspectiva social, histórica e psíquica, pois a reflexão moral constitui-se, antes, como um exercício de formação da subjetividade a partir da interiorização prática de convenções culturais paulatinamente naturalizadas:

Para ser dita moral uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conforme a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si [...] a ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições. (Foucault, 2010b, p. 29-30)

Tal perspectiva de análise retira a segurança dogmática de uma ação plenamente fundada nos imperativos e valores de instâncias morais e dispositivos de saber-poder, exigindo o viés crítico em que *reconstituímos a gênese empírica e histórica de tais pressupostos normativos*. Disso se segue uma inflexão singular, pois tal problematização trabalha com a hipótese de que a experiência própria através da qual nos tornamos sujeitos morais, ou seja, através da qual nos damos as nossas próprias regras de conduta, conhece variáveis históricas impossíveis de serem ignoradas. Não era precisamente isso que Foucault levantava em sua introdução à *História da sexualidade II* ao justificar a importância de uma história das formas éticas do cuidado de si concomitante à história das variações dos valores e códigos morais?

História das “moralidades”: aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos

valores que são propostos por diferentes instâncias. História dos códigos, a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram em uma determinada sociedade ou em um grupo dado, as instâncias ou dispositivos de coerção que lhe dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições. E finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. (Foucault, 2010b, p. 37-38)

Contra uma filosofia do dever e a cisão do sujeito entre empírico e transcendental, Foucault não cansará de nos lembrar como é preciso se perguntar pela *articulação entre “códigos de comportamento” e “formas de subjetivação”*, com o risco de que, caso contrário, apenas perpetuemos uma autoafecção deontológica marcada pelos móveis da tradição, da autoridade e da violência transformada em lei (Foucault, 2010b, p. 38).

### 3. A confissão

Seguindo tal questão, podemos analisar um pequeno exemplo, reiteradamente dado por Foucault, em que um processo de dominação e assujeitamento é indissociável da capacidade de autoafecção do sujeito. É no ciclo de conferências de 1981 na Université Catholique de Louvain – ciclo intitulado *Mal faire, dire vrai* – que encontramos um claro modelo do funcionamento desta prática típica ao governo dos homens e a nossa tradição moral, prática que Foucault denomina de *aveu*<sup>4</sup> (confissão). A história é retirada de um livro de 1840 chamado *Traitement moral de la folie*, de autoria de um médico renomado na época chamado Leuret. Neste livro,

---

<sup>4</sup> Foucault faz referências a esse caso inúmeras vezes, pelo menos desde seu curso sobre *O poder psiquiátrico*, de 73-74. Uma das exposições mais interessantes pode ser encontrada na conferência intitulada “*Sexualité et solitude*” (Foucault, 2001b, p. 987-997), exposição essa que retoma todos os pontos desenvolvidos em meu comentário.

Leuret relata o caso do Sr. Dupré, acometido por uma série de delírios de perseguição. O tratamento consiste em levar o Sr. Dupré até uma ducha e obrigá-lo a ficar nu debaixo dela. A partir de então se segue o diálogo:

Doutor Leuret: Não há uma palavra verdadeira em tudo isso; o que você diz são delírios. E é porque você é louco que nós o mantemos em Bicêtre.

Dupré: Não creio que eu seja louco. Eu sei o que vi e ouvi.

Leuret: Se você quer que eu fique satisfeito contigo, deve obedecer porque tudo que lhe pergunto é razoável. Você promete não mais pensar nas suas loucuras, promete não mais falar delas?

O doente promete com hesitação.

Leuret: Você tem me faltado com a palavra frequentemente, por isso não posso me contentar com suas promessas sobre esse assunto. Você vai receber a ducha até que confesse [*fassiez l'aveu*] que todas as coisas que você diz são loucuras.

Faz-se cair uma ducha gelada sobre sua cabeça. O doente reconhece que suas imaginações eram delírios. Mas complementa: eu reconheço “porque sou forçado”.

Nova ducha gelada.

Dupré: Sim senhor, tudo que eu disse é loucura.

Leuret: Você estava, então, louco?

O doente hesita: Não acredito.

Terceira ducha gelada.

Dupré: é ser louco escutar e ver coisas?

Leuret: sim.

Então, o doente acaba por dizer: Não haviam mulheres que me xingavam, nem homens a me perseguir. Tudo isso era loucura. (Foucault, 2012, p. 1-2)

O que encontramos, neste exemplo<sup>5</sup>, é uma prática pela qual uma verdade sobre o sujeito é produzida. Mas, nesse caso, note-se como não é o discurso científico quem “diz a verdade”. A partir de uma série de ações que podem a justo título serem chamadas de coercitivas, uma verdade é *confessada*. O que está em jogo não é a enunciação de um saber que vem de fora, mas sim o *reconhecimento* – por parte do sujeito – de uma *verdade que supostamente diz respeito ao seu íntimo*<sup>6</sup>. Sob o olhar atento do representante de um dispositivo de saber-poder (a psiquiatria) Sr. Dupré se declara louco, atando sua própria subjetividade a tal predicado em claro exemplo desta produção autoafectiva, mas não autônoma, do si-mesmo.

Isso porque, quando analisamos tal “cena de cura”, logo percebemos como a confissão tem validade apenas porque ela é sancionada por um dispositivo que em nível simbólico é sua condição de verdade, afinal, como poderiam existir delírios e loucura fora de uma relação do corpo e da conduta do louco com a sociedade (Foucault, 2001a, p. 996-1004)? Em segundo lugar, como nota Candiottto (2010, p. 70), a gênese da confissão deriva de uma táti-

---

<sup>5</sup> Para uma análise detalhada desse caso, ver Candiottto (2010, p. 69-74).

<sup>6</sup> Não temos condições de realizar este estudo aqui, mas cabe indicar como seria interessante cruzar as problematizações históricas feitas por Foucault em torno do problema da confissão e da produção da subjetividade com a tradição da filosofia do sujeito que vai das *Confissões* de Agostinho, passa pelos *Ensaio*s de Montaigne e os *Pensamentos* de Pascal, para chegar à *Primeira meditação* de Descartes e às *Confissões* de Rousseau. Talvez, sugerimos, Foucault tivesse algo desta natureza em mente ao privilegiar o modelo de confissão como forma de estudar o processo reflexivo através do qual uma subjetividade se constitui enunciando a verdade de si-mesma. Além disso, teríamos sem dúvida de recuperar, como que a contrapelo, a crítica nietzschiana à figura do sacerdote e a introjeção de instintos como prática característica a uma cultura cristã marcada pela gênese de uma consciência moral destinada à análise e ao julgamento da vida íntima do sujeito. Neste entrecruzamento – que aqui apenas indicamos de forma um pouco disparatada –, talvez fosse possível abordar, a partir da estrita história da filosofia, esta série histórica que Foucault parece desenvolver, sobretudo, ao final da década de 70.

ca bastante simples quando da presença de assimétricas relações de poder: primeiro o sujeito é coagido para, posteriormente, submeter-se por “pura vontade”.

Como sabemos, modernamente não pode haver reconhecimento e responsabilidade senão em um suposto “estado de liberdade da consciência”. A partir disso, o ato da confissão pode inscrever a subjetividade em uma rede de dispositivos morais, jurídicos e terapêuticos. Sublinhe-se o caráter perverso da prática, pois os efeitos práticos que pressupõe uma consciência autônoma se dão a partir de uma trama marcada por regime enunciativo e um complexo de disciplinas exteriores ao sujeito. O que significa dizer que não há autonomia originária, mas sim constituída a partir da interiorização e do assujeitamento de certas condições heterônomas que constituem a subjetividade.

Nesse caso, um processo de individuação acontece, mas a atividade autoafectiva que o possibilita é plenamente assujeitada. Pois, ainda que agindo sobre mim mesmo eu altere a minha conduta – “não é possível ao mesmo tempo ser louco e ter consciência da loucura” (Foucault, 2012, p. 2) –, tal transformação apenas é possível pelo crivo de um dispositivo de saber-poder que me excede e sobre o qual eu não tenho domínio algum. Como insistia anteriormente, na genealogia não partimos da autonomia formal de um “eu” capaz de determinar plenamente sua regra de conduta para além de qualquer circunstância empírica. Pelo contrário, o que está em jogo é, rigorosamente, a gênese empírica deste “eu” capaz de se reconhecer em suas próprias escolhas e representações. Gênese esta indissociável, conseqüentemente, dos dispositivos históricos estudados em seus dois eixos constituintes: regime de saber e práticas de governo sobre o corpo.

Dito isso, podemos perguntar qual a grande consequência da confissão. A resposta é: a produção da subjetividade através da enunciação de uma verdade. Tal dinâmica é descrita por Foucault (2012, p. 7) da seguinte forma: “A confissão é um ato verbal pelo qual o sujeito coloca uma afirmação sobre o que ele é ligando-se a

uma certa verdade, colocando-se em uma relação de dependência perante um outro e modificando ao mesmo tempo a relação que ele tem consigo mesmo”.

Nesse caso em que a valoração da verdade como princípio de cura dá a dinâmica da prática médica, o sujeito enuncia uma definição de si que produz uma transformação em sua singularidade, isto é, agora se trata de um sujeito que se reconhece como louco e que, conseqüentemente, deve conduzir-se segundo os imperativos psiquiátricos buscando recuperar sua sanidade mental e sua autonomia. Em suma, a partir das condições de ipseidade, o sujeito interioriza a verdade própria ao saber psiquiátrico transformando-a em regra de conduta através de um ato performativo de fala.

A ilusão constitutiva de imposição da norma é que a enunciação tem a forma simples da predicação: S é P. A confissão aparece, então, como um *enunciado definitório*, aquele que exprime a essência da coisa e, por conseguinte, é sempre verdadeiro: “eu sou louco”. Enunciado que se conjuga – não nos esqueçamos – a uma vida conduzida e determinada por uma série de práticas intrínsecas ao dispositivo psiquiátrico: os horários que organizam seus hábitos e rotina, os procedimentos de tratamento, a restrição da liberdade, os uniformes, as companhias e a segregação, o trabalho interno ao cotidiano hospitalar, as esparsas visitas de familiares, o controle alimentar, a medicalização etc.

É precisamente este complexo de relações discursivas e não-discursivas que produzem uma subjetividade que o conceito de dispositivo permite descrever. Mais do que isso, ele nos mostra a função social e política que se encontra na gênese dos discursos de verdade e das práticas capazes de produzirem uma conduta específica. Daí sua importância decisiva *tanto* para uma analítica do poder, quanto *para* uma genealogia do sujeito.

#### 4. Entre autonomia e heteronomia

Acredito que este exemplo da confissão seja paradigmático para pensarmos como esse nível de ação do sujeito sobre si está pressuposto nas genealogias de Foucault mesmo quando se trata de práticas claramente disciplinares e de assujeitamento. Ora, mas se é assim, devemos nos perguntar se tal dinâmica não exige, ao menos, certas nuances quando falamos em uma “ética do cuidado de si”. Isso porque quando seguimos pacientemente as pesquisas de Foucault vemos como há um entrelaçamento importante entre autoafecção e assujeitamento. Ainda que Foucault afirme também que nessa relação consigo mesmo, nesse espaço de liberdade, se dê a “condição ontológica da ética” (Foucault, 2001b, p. 1284) é preciso ao mesmo tempo resistir ao impulso de imediatamente tomar tal enunciado como um programa ético positivo fundado em uma descoberta tardia por parte de Foucault da liberdade originária da ipseidade, como se ao fim Foucault recuperasse um conceito acríptico de sujeito e autonomia.

A título de conclusão, gostaria de sugerir uma interpretação diferente. Pois, quando suportamos, sem deslizarmos para o reconforto de uma ética, a tensão e o impasse próprios a genealogia do sujeito foucaultiana, o que encontramos é a difícil contradição entre determinação história e liberdade situada. Não é exatamente tal dificuldade que estará em jogo na ideia tardia de uma ontologia crítica do presente? “Eu caracterizo o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós-mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que nós podemos superar, e como o trabalho de nós-mesmos sobre nós-mesmos enquanto sujeitos livres (Foucault, 2001b, p. 1594).

Sublinhe-se como a relação crítica enfatizada nessa passagem não é soberana, pelo contrário, ela está *sempre por se fazer* neste impasse, nesta difícil e tensa relação que a subjetividade estabelece consigo a partir de seus próprios limites históricos. O “sujeito livre” é um sujeito situado, isto é, efeito indissociável de certas estruturas e dispositivos de saber, poder e governo. O sujeito não é o ponto

de partida e, por isso, a afirmação de sua liberdade não é total e muito menos pode constituir o valor máximo de uma ética. Se a ipseidade é condição necessária para a resistência, ela não é condição suficiente para um confronto crítico com o presente uma vez que queira, ou não, sempre nos autodeterminamos a partir de condições e limites exteriores. Ou seja, *há uma heteronomia sempre desde-já em ação na gênese do sujeito*<sup>7</sup>. O principal problema das

---

<sup>7</sup> Exatamente por isso é difícil aceitar inteiramente a seguinte afirmação de Vladimir Safatle (2017, p. 364): “Pode parecer estranho que um conceito de liberdade como autopertencimento apareça nas mãos de um filósofo que se notabilizou por pensar o fora (*penser le dehors*). Como lembra Deleuze, a respeito de Foucault: ‘O apelo ao lado de fora é um tema constante em Foucault e significa que pensar não é o exercido inato de uma faculdade, mas deve suceder ao pensamento. Pensar não depende de uma bela interioridade a reunir o visível e o enunciável, mas se dá sob a intrusão de um lado de fora que aprofunda o intervalo e força, desmembra o interior?’. Mas há que lembrar que a temática do fora é, em larga medida, dependente de uma defesa da transgressão que Foucault relativizará com o passar do tempo ou que, ao menos, terá que conviver com o problema da instauração de uma dimensão de relação a si que se funda na possibilidade de se pertencer a si mesmo, constituindo um circuito de imanência instaurada, ou ainda constituindo um ‘poder de se afetar a si mesmo’. Ou seja, poder que não sai de si mesmo, que é a instauração de um espaço no qual a força se dobra sobre si mesma, sendo sua própria causa e efeito. No entanto, no caso de Foucault, não há como deixar de notar que vemos a emergência de uma *ipse* vinculada à dimensão das práticas e do cultivo dos prazeres, *ipse* que é resultado de uma subjetivação que determina o nome para a constituição de procedimentos de imanência. Se essa subjetivação é um cultivo, se é um cuidado, é porque instaura um espaço no qual não se pensa mais o si sob a forma do conflito e do descentramento. Subjetivação na qual a ipse se funda sobre o espaço possível de uma decisão ou mesmo, se quisermos, de um projeto voluntário e refletido, o que nos permite nos perguntar que tipo de agência voluntária é esta, o que ela implica, se não exigiria estruturas da subjetividade que o próprio Foucault gostaria de recusar”. Apesar de sua leitura vigorosa, Safatle toma os estudos sobre a Grécia antiga como a posição “própria de Foucault”, um pouco como se Foucault defendesse “um retorno aos gregos” e ao *imperativo do cuidado*. Além disso, no mesmo movimento ele parece se esquecer de que a gênese da subjetividade se encontra necessariamente *descentrada* devido à primazia dos dispositivos de saber, poder e governo amplamente descritos pela genealogia. Em uma pala-

últimas pesquisas de Foucault não é bem o da força libertadora da verdade de si, mas sim o preço que todo sujeito paga por falar toda verdade sobre si-mesmo. A subjetivação oscila entre determinação e indeterminação, entre subjetivação e assujeitamento, entre auto-afecção e heteroafecção. Eis um resultado de mais de duas décadas de pesquisas de Foucault que simplesmente não é possível ignorar quando pensamos no problema ético-político que sua obra suscita.

Levar em consideração tais tensões não significa cair na aporia de uma teoria da dominação irrestrita, ou abrir mão de qualquer ideia de liberdade possível. Pelo contrário, o que tais incessantes reenvios permitem é a fundamental compreensão – contra toda uma tradição idealista e moralista em filosofia – de que não podemos falar em uma subjetivação plenamente autônoma, completamente desvencilhada dos dispositivos de assujeitamento e soberanamente capaz de “cuidar de si mesmo e dos outros”. A ética e a política passam, antes, pelo reconhecimento irrestrito da antinomia entre autonomia e heteronomia<sup>8</sup>.

Trata-se no caso de Foucault, conseqüentemente, de insistir em uma posição materialista, histórica e social em que *todas as formas de subjetivação* encontram-se submetidas a certas condições sobre as quais não é possível sustentar nem a fantasia da liberdade ilimitada, nem o *pathos* determinista da dominação irrestrita. A lição de seus últimos cursos é que as práticas de si gregas e romanas não foram invenções fundadas na soberania do sujeito, mas sim produções indissociáveis de códigos e sistemas de regras morais que encontramos em determinada cultura e momento

---

vra, sua leitura acaba por cometer os dois equívocos que esse artigo busca dissipar: 1) tomar a ideia de cuidado de si como um imperativo ético que recupera de forma não problematizada os conceitos de sujeito e autonomia; 2) cindir a experiência intelectual de Foucault não compreendendo a relação entre a descoberta tardia da *ipse* com as pesquisas anteriores sobre discursos e práticas de governamentalidade.

<sup>8</sup> Sobre isso, ver a terceira antinomia tratada por Kant na *Crítica da razão pura* (KrV A444, B472), assim como os comentários de Theodor Adorno (2002).

histórico singular. Mais do que isso, Foucault mostrou também como muitas vezes tratava-se de compreender e criticar nossos sistemas de normas sociais para que as práticas de si e, consequentemente, os modos de vida possíveis pudessem ser transformados e reinventados. Judith Butler entendeu bem isso ao afirmar que:

[...] Foucault não celebra o “indivíduo solitário” que simplesmente cria novas normas; ele localiza as práticas do sujeito como o lugar onde essas condições sociais são trabalhadas e retrabalhadas. Se, segundo Foucault, novos modos de subjetivação tornaram-se possíveis, isso não resulta do fato de que existem indivíduos com capacidades especialmente criativas. Tais modos de subjetividade são produzidos quando as condições limitadoras pelas quais somos feitos provam-se maleáveis e replicáveis, quando determinado si-mesmo arrisca a sua inteligibilidade e reconhecibilidade em um convite para expor e explicar as maneiras inumanas em que o “humano” continua a ser feito e desfeito. (Butler, 2015, p. 142)

Contemporaneamente, como bem mostraram Dardot e Laval (2016), é preciso reconhecer que as noções de cuidado e autonomia sofreram uma forte inflexão por parte da hegemonia irrestrita da racionalidade neoliberal. Como Foucault já sugeria em seu curso de 1978, a sociedade contemporânea é marcada por uma antropologia normativa em que todos os sujeitos são levados a introjetar normas de conduta que acabam por produzir uma relação consigo mediadas pelos imperativos de produção e rentabilização do capital humano. Trata-se, nas palavras de Foucault, do “empresário de si mesmo” enquanto forma de vida dominante. A noção de cuidado de si – parece-me – é, nesse caso, amplamente insuficiente para nos dar um viés crítico dos atuais dispositivos de administração social. A pergunta realmente fundamental é em qual tipo de relação a si e ao outro é possível realizar uma crítica às normas dominantes de subjetivação reabrindo o espaço ético-político dos possíveis.

**Referências**

ADORNO, T. *Problems of moral philosophy*. Redwood: Stanford University Press, 2002.

ARENDT, H. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

BALIBAR, E. Le structuralisme: une destitution du sujet? *Revue de métaphysique et de morale*. Paris, n. 45, 2005, p. 5-22.

BARAD, K. *Meeting the universe halfway*. Durham: Duke University Press, 2007.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CANDIOTTO, C. Governo e direção de consciência em Foucault. *Natureza humana*. São Paulo, v. 10, n. 2, jul.-dez. 2008, p. 89-113.

CANDIOTTO, C. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CANGUILHEM, G. *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF, 1966.

COMBES, M. *La vie inseparée: vie et sujet au temps de la biopolitique*. Paris: Dittmar, 2011.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

FOUCAULT, M. *Résumé des cours (1970-1982)*. Paris: Julliard, 1989.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, Vol. I*. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Dits et écrits, Vol. II*, Paris: Gallimard, 2001b.

- FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Gallimard; Seuil, 2004.
- FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: M. Fontes, 2008.
- FOUCAULT, M. *Le courage de vérité*. Paris: Gallimard, 2009.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I*. São Paulo: Graal, 2010a.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*. São Paulo: Graal, 2010b.
- FOUCAULT, M. *Mal faire, dire vrai*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*, 5. ed. Lisboa: C. Gulbenkian, 2001.
- HONNETH, A. *Critique of power*. Cambridge: MIT, 1991.
- LEMKE, T. *Eine Kritik der politischen Vernunft: Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin; Hamburg: Argument, 1997.
- MAUER, M. *Foucault et le problème de la vie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015.
- PELBART, P. P. Foucault versus Agamben. *Revista Ecológica*. São Paulo, n. 5, 2013, p. 50-64.
- SAFATLE, V. *O dever e seus impasses*. São Paulo: M. Fontes, 2013.
- SAFATLE, V. Para além da sexualidade: Foucault e a liberdade como autopertencimento. In: NOVAES, A. (Org.). *Mutações: entre dois mundos*. São Paulo: SESC, 2017.

Artigo recebido em 23/10/2017, aprovado em 15/11/2017



**“SALVAR OS CORPOS”, “CONECTAR REVOLTAS”:  
PARA UMA NOÇÃO DE DIREITO EM CAMUS**

**[“SAVE THE BODIES”, “CONNECT REVOLTS”:  
FOR A NOTION OF LAW IN CAMUS]**

**Amsterdan Duarte**

Mestrando pela Universidade Federal do Ceará  
Bolsista CAPES

**Márcio Pereira**

Universidade Federal do Ceará

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12347>

Natal, v. 25 n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 85-118

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** Utilizando, principalmente, as noções de Absurdo, Revolta e Limite, este trabalho procura construir uma noção de Direito a partir do pensamento de Albert Camus. Para tanto, o primeiro passo será, com o autor, identificar e criticar um tipo de Direito que, apresentando-se ainda hoje influente, mimetiza o Absurdo para intensificar o exílio do indivíduo no mundo. Em seguida, buscaremos construir uma noção de Direito que, mantendo intensa articulação com as ideias de Revolta e Limite, constitua-se, simultânea e inseparavelmente, em afirmação radical da vida humana e em expressão do agenciamento coletivo da Revolta.

**Palavras-chave:** Camus; Direito; Absurdo; Revolta; Limite.

**Abstract:** Using, mainly, the notions of Absurd, Rebellion and Limit, this work aims to build a notion of Law based on the thought of Albert Camus. In order to do so, the first step is to, along with Camus, identify and criticize a kind of Law that, still today, very influential, mimics the Absurd in a way to intensify the individual's exile in the world. Next, we build a notion of Law that, maintaining an intense connection with the ideas of Rebellion and Limit, represents, simultaneously, a radical affirmation of human life *and* an expression of the collective agency of Rebellion.

**Keywords:** Camus; Law; Absurd; Rebellion; Limit.

A consolidação do Estado liberal moderno, observada mais intensamente a partir do séc. XVIII, trouxe consigo uma vertiginosa sofisticação do Direito<sup>1</sup>. Especialmente desse período em diante, a burocracia estatal, com suas inúmeras instâncias de controle e disciplina, expandiu seus tentáculos jurídicos de tal forma que passou a praticamente abarcar todos os aspectos da vida humana. Assumindo um papel proeminente, o Direito passou a se configurar em um dos terrenos mais estratégicos da estrutura de poder do Estado.

Nesse sentido, a posição de destaque adquirida pelo Direito ao longo desse período não passou despercebida a diversos escritores e pensadores; podendo-se mesmo dizer que o aparato jurídico exerceu neles até certo fascínio. Tolstói e Kafka, apenas para citar dois exemplos do campo literário, cada qual a seu modo e época, estão entre aqueles que, identificando a considerável projeção adquirida pelo Direito, problematizaram primorosamente os aspectos de dominação e disciplinamento da vida produzidos pelo aparato jurídico moderno<sup>2</sup>.

Pensamos que Camus também se inscreve nessa rica tradição. A escrita do autor, ficcional e não ficcional, possui uma série de poderosas denúncias a esse tipo de engrenagem jurídica asfixiante. N'O *estrangeiro* (1942), v. g., um de seus mais influentes romances, pode-se dizer que uma das estratégias por ele empregadas é a de expor a absurdidade do Direito, com seus rituais opacos e hostis, para, enfim, desnudar o próprio Absurdo do Estado moderno. A escolha de Camus é, nesse sentido, astuta. Selecionando o tema do Direito como um de seus campos de batalha, o autor escolhe um dos pontos de poder mais estratégicos do maquinário estatal e,

---

<sup>1</sup> Nesse sentido, basta lembrar, p. ex., o advento da Constituição dos EUA que, promulgada em 1787, marca o início da era das constituições modernas, bem como da emergência de inúmeros dispositivos jurídicos de ordenação e controle das relações sociais. Ver Adams (2001, p. 4).

<sup>2</sup> De Tolstói, conferir *A Morte de Ivan Illitch* (1886). De Kafka, consultar *Na Colônia Penal* (1919), além do célebre *O processo* (1925).

assim, é capaz de problematizar o sistema como um todo. Dito de outra forma, ao pressionar um campo específico e estratégico da engrenagem estatal, Camus, a nosso ver, consegue tensionar toda uma estrutura de poder (injusta, claustrofóbica, e, principalmente, letal) (re)produzida pelo Estado moderno.

No presente trabalho, procuraremos apresentar não apenas algumas das agudas denúncias do autor ao aparato jurídico moderno, mas, sobretudo, produzir, a partir de seu pensamento, uma noção outra de Direito. Uma noção de Direito que – realizando uma intensa articulação com, principalmente, as ideias camusianas de Revolta e Limite – se constitua, simultaneamente, em afirmação radical da vida humana e em expressão do agenciamento coletivo da Revolta.

A fim de dar conta dessa empreitada, seguiremos o seguinte itinerário: primeiro, examinaremos as noções de Absurdo, Revolta e Limite no pensamento de Camus (tópico 1); noções essas fundamentais para o desenvolvimento dos tópicos subsequentes. Em seguida, efetuiremos o seguinte contraste: no tópico 2, apresentaremos um Direito *mimetizador* do Absurdo (o qual chamaremos de *tânatodireito*); e, no tópico 3, pensaremos a emergência conceitual de um Direito *confrontador* do Absurdo (o qual denominaremos de *nêmesisdireito*). Será, sobretudo, nesse quarto tópico que, em articulação com o pensamento de Camus, buscaremos produzir uma noção outra de Direito. No quarto e último tópico, apresentaremos algumas breves notas sobre os espaços de produção do *nêmesisdireito*.

## **1. Absurdo, Revolta e Limite**

Pode-se dizer que parte significativa da geração de autores de 1940, durante certo período, esteve às voltas com o tema do Absurdo (tomado inicialmente aqui em uma acepção mais ampla). Imersa no drama da Segunda Guerra Mundial, com seu terrível horizonte de destruição nuclear, diversos autores da década de 40 testemunharam perplexos o desmoronamento de um mundo (bem

como de seus valores) outrora familiar. Partilharam esses escritores, dentre outros, um intenso sentimento de gratuidade (e – por que não dizer? – de total impotência) da vida humana diante do cotidiano desolador e da experiência dos regimes totalitários.

Nesse sentido, Camus é filho de sua geração<sup>3</sup>; seus escritos de juventude foram profundamente afetados pela temática do Absurdo<sup>4</sup>. Entretanto, como veremos mais adiante, mais do que apenas deixar-se atravessar pelo tema, Camus arriscou pensar a fundo o Absurdo, conferindo-lhe delineamentos filosóficos. Apesar disso, é importante desde já sublinhar que o próprio Camus, em pelo menos um de seus escritos de maturidade, afirmou que seu pensamento havia “progredido para além” da temática do Absurdo<sup>5</sup>. Quer isso dizer que, ao longo de seu percurso, ele teria passado do nível da constatação do Absurdo para o de seu enfrentamento. Porém, se, por um lado, o tema específico do Absurdo pode ser visto na atualidade de forma, digamos, datada, por outro, a exigência (ou dimensão) ético-política a ele subjacente revela-se, ainda hoje, não só bastante fecunda para problematizar certas estruturas de poder, mas também para produzir conceitos (incluindo um conceito de Direito).

Com efeito, para que possamos bem compreender essa exigência de Camus, pensamos ser importante, em primeiro lugar, examinar as noções de Absurdo, Revolta e Limite. Vejamos:

---

<sup>3</sup> As experiências e preocupações de Camus, embora não iguais, são ao menos comuns, ou contemporâneas, às de outros filósofos e escritores da mesma época, entre os quais poderíamos mencionar Jean-Paul Sartre, André Malraux, Ernest Hemingway, Dino Buzzati... Os nomes não são poucos.

<sup>4</sup> Nesse sentido, *O estrangeiro* (maio de 1942) e *O mito de Sísifo* (dezembro do mesmo ano) (juntamente com *Calígula* e *O mal-entendido*, ambas peças teatrais de 1944) são talvez as obras mais representativas da afetação inicial do autor pela temática do Absurdo, constituindo as quatro juntas o que Camus denomina “ciclo do absurdo”.

<sup>5</sup> Essa afirmação foi feita por Camus, em 1955, no prefácio da primeira edição norte-americana de *O mito de Sísifo*. Ver Camus (1991, p. vi).

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “por quê”. (Camus, 2012, p. 27)

Essa provocativa passagem d’*O mito de Sísifo* é uma de várias de que se vale Camus para nos lançar frente ao tema do Absurdo. Ocupando lugar de destaque em seus primeiros escritos, pode-se dizer, com o autor, que uma das formas de o sentimento Absurdo se instaurar no coração do indivíduo ocorre quando este constata a ausência de sentido, de ordem no cosmo. O automatismo do hábito (“segunda terça quarta...”), que outrora servira para mascarar a absurdidade do universo, desmorona repentinamente diante dos olhos, dando, conseqüentemente, espaço à lancinante pergunta: “por quê?”.<sup>6</sup>

É com espanto que o indivíduo se dá conta dessa sua “nova” condição, constatando estar aprisionado a um mundo despido de qualquer sentido, que lhe é indiferente e, até mesmo, hostil. Frente às forças implacáveis de um universo contingente, intui assim o indivíduo pela gratuidade – e por que não inutilidade? – de sua vida, atravessada que é pela finitude e precariedade. Nesse cenário gratuito, no qual o próprio mundo carrega em si o signo da morte, está então a vida humana, mesmo na mais simples cotidianidade, inscrita nesse inexorável circuito funesto.

Paralela à constatação da contingência do cosmo, conserva, porém, o coração humano uma persistente paixão – inviável, segundo Camus – de compreensão absoluta do mundo, constituindo-se num verdadeiro apetite metafísico por unidade. Por meio de

---

<sup>6</sup> Esse “por quê?” camusiano, vale sublinhar, não consiste em um singelo questionamento de uma dada rotina, de um trabalho etc., mas é algo de uma dimensão bem mais profunda. Podendo irromper nas mais variadas situações (durante uma rotina fastidiosa, no evento da morte de um ente querido...), essa indagação, se e quando vem, produz um ponto de inflexão na normalidade cotidiana.

conceitos, raciocínios, explicações busca então o indivíduo, inutilmente, apreender por completo o mesmo mundo opaco que o corrói:

Quero que tudo me seja explicado, ou nada. E a razão é impotente diante desse grito do coração. O espírito, despertado por essa exigência, procura e nada encontra além de contradições e disparates. O que eu não entendo carece de razão. O mundo está povoado por tais irracionalidades. Aquele cujo significado único eu não entendo não passa de uma imensa irracionalidade. (Camus, 2012, p. 38-39)

Há, dessa maneira, para Camus, ao menos no plano da inteligibilidade, um divórcio, constitutivo e incontornável, entre indivíduo e mundo, entre condição humana e cosmo<sup>7</sup>. Se, por um lado, tem o indivíduo um desejo incorrigível de inteligibilidade absoluta, por outro, o objeto a ser apreendido (o mundo) traz em si o signo da opacidade e, mais que isso, revela-se indiferente e hostil ao sujeito cognoscente<sup>8</sup>. A constatação dessa tensão intransponível é, para Camus, o cerne do Absurdo. Para o autor, o Absurdo não se situa-ria, portanto, nem precisamente no indivíduo nem no horizonte da

---

<sup>7</sup> “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento do absurdo” (Camus, 2012, p. 21).

<sup>8</sup> Importante salientar que não há, no pensamento camusiano, uma concepção *depreciativa* do mundo enquanto *natureza*. É verdade que o cosmo só responde ao apelo de nosso coração com silêncio, e que esse “divórcio” entre o ser humano e o mundo, mesmo em sua dimensão natural, faz parte do Absurdo. Entretanto, de seus primeiros escritos até os últimos, Camus não deixa de exaltar as “núpcias” entre o indivíduo e os perfumes, as cores, os corpos, as paisagens. Em *Núpcias*, o autor fala do êxtase estético provocado pela “grande libertinagem da natureza e do mar”. A experiência físico-estética da natureza é, então, ao mesmo tempo, constatação da finitude humana (intuição da morte) e ocasião de “reencontrar nossa medida profunda” (Camus, 2006a, p. 106). Vale notar que todas as traduções de textos em língua estrangeira são nossas.

totalidade do mundo, mas na coexistência de ambas essas magnitudes desproporcionais e insondáveis<sup>9</sup>.

Mas não é só. Ocorre que esse sentimento Absurdo é, por assim dizer, potencializado por uma outra frustração que, mais uma vez, ataca o desejo de compreensão do indivíduo: trata-se da incompreensibilidade do próprio coração humano. Ou seja, o indivíduo sequer é capaz de apreender, com clareza, a sua própria interioridade, que, similarmente ao mundo, se lhe revela opaca e inacessível<sup>10</sup>.

Procuramos aqui, inicialmente, apresentar em seus termos mais panorâmicos a noção camusiana de Absurdo, explicitando que, para o autor, o cerne do Absurdo consiste no confronto entre o desejo humano de compreensão absoluta do mundo e um mesmo mundo indiferente a tal expectativa. Notamos também que a frustração desse desejo de compreensão absoluta é potencializada pelo caráter insondável da própria interioridade humana. Entretanto, mais do que precisar um “conceito” de Absurdo, interessam a Camus as consequências que a constatação desse sentimento pode acarretar ao indivíduo. O Absurdo é, pois, como ele mesmo diz, “um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes” (Camus, 1999, p. 18-19). Para Camus, diante da constatação do Absurdo são possíveis três formas de reação (excludentes entre si). Vejamo-las sucintamente.

A primeira reação ao Absurdo seria o suicídio<sup>11</sup>. Embora, por vezes, tomado como gesto máximo de exercício da liberdade hu-

---

<sup>9</sup> “Este mundo não é razoável em si mesmo [...]. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois.” (Camus, 2012, p. 34)

<sup>10</sup> “Este coração que é o meu permanecerá indefinível para sempre [...]. Para sempre serei estranho a mim mesmo.” (Camus, 2012, p. 32)

<sup>11</sup> Aliás, não é demais lembrar que é exatamente assim, examinando o suicídio, que, de forma emblemática, se inicia *O mito de Sísifo*: “Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a questão fundamental da filosofia. O resto,

mana, o suicídio, para Camus, se configura, a bem da verdade, em renúncia ao possível da liberdade, isto é, em abdicação das condições de possibilidade de construção da liberdade, bem como dos demais predicados humanos. Nesse sentido, Camus repudia o suicídio principalmente porque ele escamoteia o Absurdo (sendo que a questão aqui é como nele se manter). Dito de outro modo, a premissa absurda implica reconhecer que a vida humana é o único valor indubitável visto que é a preservação da vida que mantém o encontro com o Absurdo possível. É preciso, portanto, reconhecer, aceitar o Absurdo, sem, no entanto, a ele sucumbir. Na verdade, para Camus, diante do Absurdo, é necessário responder com redobrado apreço à vida, dado que é precisamente na manutenção dessa tensão que encontramos, em última instância, a fragilidade e o valor de nossa existência. Para o autor, há certa dignidade nesta última aposta, podendo-se mesmo dizer que afirmar a vida frente a um cosmo hostil e indiferente é, na verdade, o sumo desafio do ser humano<sup>12</sup>.

Por outro lado, Camus também recusa aquilo que denomina de “suicídio filosófico”, consistente na atitude de promover uma espécie de reconciliação com o Absurdo. Não nos alongaremos muito nesse ponto, mas, para os fins deste trabalho, basta dizer que Camus refuta a opção, identificada por ele em alguns pensadores, de, ao experimentar o sentimento absurdo, esquivar-se dele por meio de um “salto intelectual na esperança”, através de expedientes transcendentais, como “deus”, “o eterno”, ou por meio de qual-

---

se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Trata-se de jogos; é preciso primeiro responder” (Camus, 2012, p. 19). Cf. David Carroll (2007, p. 54), para Camus, “o que é mais importante na filosofia, a sua condição mesma, é a própria vida – o que quer que seja a vida e qualquer que seja o seu significado último”.

<sup>12</sup> Segundo David Carroll (2007, p. 57): “o pensamento absurdo, enquanto pensamento da diferença, separação e divórcio, luta para manter essas tensões e as torna em razões para viver. Camus, então, transforma aquilo que poderia ser logicamente tomado como um 'convite à morte' em 'regra de vida'. 'Trata-se de viver' [diz Camus] não apesar do absurdo, mas por causa dele”.

quer outro disfarce que o divino possa apresentar. Nascido no deserto, deve o pensamento nele permanecer: fixar-se no ponto crítico a meio caminho entre esperança e desespero, recusando, portanto, quaisquer expedientes intelectuais que representem uma tentativa de fuga das limitações de sua própria condição de nascimento<sup>13</sup>.

A terceira e última reação – a única, segundo Camus, verdadeiramente digna frente ao sentimento de absurdo – é a manutenção da tensão intransponível desse sentimento. Ou seja, aceitar o Absurdo como condição humana. É a “razão lúcida que constata os seus limites” (Camus, 2012, p. 56). Mas essa aceitação, note-se bem, não se resolve em resignação servil. Pelo contrário, ela manifesta-se, na verdade, em Revolta, em engajamento revoltado. Como diz Camus (2012, p. 42), “o absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido”. Esse sentimento de revolta (aprofundado por Camus em seu *O homem revoltado*) se desdobra, sinteticamente, em: repúdio à morte (repúdio ao signo de morte que atravessa os fenômenos cósmico-naturais); apego radical à preservação da vida (amor à vida mesmo em face do sofrimento e da indiferença do mundo); e negação a qualquer sentido oculto, transcendente da existência humana.

A revolta, enquanto aceitação não resignada (ou assunção não consentida) da condição humana, efetiva um progresso no raciocínio absurdo. Ela introduz uma passagem da constatação à transformação, da experiência à atitude; trata-se, ademais, pontua Camus, da única tomada de posição logicamente autêntica frente à absurdidade. O mais interessante é que essa passagem constituída pela revolta possui um caráter engajado: da constatação da ausência de sentido transcendente da existência humana, passa-se, veremos, à afirmação da vida humana como valor fundante de

---

<sup>13</sup> “Tudo o que destrói, escamoteia ou desfalca estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destrói o divórcio) arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido.” (Camus, 2012, p. 42)

uma ética, de uma conduta política e mesmo de uma concepção de Direito. Como Camus opera esse movimento?

Com efeito, Camus compreende a experiência da revolta a partir de duas dimensões primordiais: uma metafísica e outra histórica<sup>14</sup>. As duas pressupõem um enfrentamento direto e permanente ao Absurdo sob a forma da negação das forças externas que neguem ao ser humano algo que ele reivindica para si (cf. Camus, 1999, p. 25-26), seja esse algo caracterizado como o apego à existência, a dignidade, a liberdade, a vivência das próprias paixões.

A revolta metafísica, momento “lógico” da insurreição do espírito humano contra a absurdidade da existência, “é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação” (Camus, 1999, p. 39). Pela revolta metafísica, afirma-se a fragilidade apaixonada da condição humana frente à hostilidade do cosmo – ao mesmo tempo em que é negada qualquer justificação transcendente dessa hostilidade: “Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer” (Camus, 1999, p. 40).

Destaque-se que, já na revolta metafísica, é possível descobrir um *princípio de solidariedade*, um campo de implicação da Revolta (e, assim, dar um primeiro passo para sair do eventual solipsismo que a atitude revoltada poderia parecer impor)<sup>15</sup>. Esse princípio de

---

<sup>14</sup> De acordo com os propósitos deste texto, daremos destaque, aqui, às dimensões metafísica e histórica da revolta, sem abordar, por exemplo, o aspecto estético da mesma – ver o capítulo “Revolta e arte” (Camus, 1999, p. 289 *et seq.*) – ou, ainda, a transmutação da atitude revoltada em engajamento revolucionário – uma das principais linhas argumentativas de *O homem revoltado*.

<sup>15</sup> Solipsismo porque, fosse a Revolta um movimento tão-somente individual, sua relevância política e social seria praticamente nula. Cf. Camus, 1999, p. 28-29: “O movimento da revolta não é, em sua essência, um movimento egoísta”; pelo contrário, “na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica”. Compreenda-se esse princípio de solidariedade, não como asserção de uma transcendência ori-

solidariedade emerge precisamente no momento em que o pensamento revoltado constata que a condição absurda é, na verdade, partilhada por todos<sup>16</sup>. Dito de uma maneira diferente, pode-se afirmar que a revolta metafísica é, no fundo, uma demanda por *unidade*: o revoltado se confronta com um mundo opaco e clama por unidade (clama por um mecanismo que lhe permita compreender o mundo de forma absoluta). Sem saber, diz Camus, o revoltado busca “uma filosofia moral ou uma religião”, mas o que ele acaba descobrindo nessa busca é a partilha da condição humana absurda. Trata-se, pois, de uma solidariedade baseada em uma condição humana comum.<sup>17</sup> Quando a seguir examinarmos a revolta histórica, acreditamos que esse princípio de solidariedade ficará ainda mais evidente.

Sobre a revolta histórica, Camus insiste que “a história dos homens, em certo sentido, é a soma de suas revoltas sucessivas” (Camus, 1999, p. 133). A paixão do autêntico revoltado não se lança somente contra os meandros do Absurdo natural (aquele pertinente à inscrição da existência humana num mundo que lhe

---

ginária humano-religiosa, mas sim como marca, nesse momento metafísico, de um pensar e de um sentir comuns das singularidades revoltadas em relação à sua condição.

<sup>16</sup> Como diz Camus (1999, p. 25), “[o] primeiro passo progressivo para uma mente inundada pelo estranhamento com o mundo é perceber que esse sentimento é compartilhado por todos os indivíduos e que a realidade humana, na sua inteireza, sofre com o divórcio que a separa do resto do universo”.

<sup>17</sup> Ainda sobre a descoberta de um princípio de solidariedade pelo revoltado, vale citar aqui uma famosa passagem d’*O Homem Revoltado*: “Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidencia. Mas essa evidencia tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos” (Camus, 1999, p. 35).

recusa sentido e afinidade); ela também contesta as condições materiais e políticas nas quais se encontra. No plano histórico, a Revolta reivindica a possibilidade de perpetuar a felicidade, não hesitando diante das barreiras impostas pelas instituições seculares nem da violência necessária a fim de as ultrapassar. Importa-lhe, primordialmente, resistir a quaisquer prerrogativas institucionalizadas de submeter a vida humana ao signo da morte.

Nesse sentido, cabe notar que o revoltado (no registro metafísico como no histórico) é aquele que, antes de tudo, diz: “não!”, “desse ponto em diante: não!”. O escravo, p. ex., em seu movimento de revolta, percebe, ainda que de forma nebulosa, que algo nele foi ultrapassado, que o senhor foi “longe demais”. Porém, esse “não!” do escravo carrega, desde o seu primeiro movimento, algo afirmativo também, traz um “sim”. Dizer “não!”, nesse contexto, é também afirmar algo em si, algo, como diz Camus, que o escravo considera “valer a pena” em si (um valor). E, ao afirmar esse algo (esse valor) enquanto nega, o escravo evoca um Limite: um Limite não apenas para o senhor, mas para o escravo também. Se não há esse Limite, diz Camus, se não há um único valor comum ao qual podemos nos referir, então, “o homem se torna incompreensível para o próprio homem” (Camus, 1997, p. 25-26/39).

Portanto, Revolta e Limite mantêm entre si uma relação de permanente tensão. O Limite (cujo elemento fundamental, diga-se logo, é a preservação da vida humana) modula constantemente a atitude revoltada para que ela não descambe em niilismo, para que ela não termine por suprimir a própria condição de possibilidade de emergência da Revolta<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Conforme diz Camus (1999, p. 326-7; grifo nosso): “a liberdade mais extrema, a liberdade de matar, não é compatível com as razões da revolta. A revolta não é, de forma alguma, uma reivindicação de liberdade total. Ao contrário, a revolta ataca sistematicamente a liberdade total. [...] Longe de reivindicar uma independência geral, o revoltado quer que se reconheça que a liberdade tem seus limites em qualquer lugar onde se encontre um ser humano, já que *o limite é precisamente o poder de revolta desse ser*. [...] O revoltado exige sem dúvida uma certa liberdade para si mesmo; mas em

Acrescente-se ainda que esse Limite que o escravo, o revoltado afirma em face de uma medida que o oprime também afirma um princípio de solidariedade, um campo de implicação da Revolta. É que, como vimos, ao afirmar um Limite, um valor, o revoltado não afirma um Limite que diz respeito apenas a ele, mas a todos (inclusive àquele que o oprime), abrindo-se, portanto, a possibilidade para que múltiplas revoltas se impliquem reciprocamente. Nas palavras de Camus (1999, p. 28): “o escravo se insurge por todos os seres ao mesmo tempo quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime”. Desse modo, o princípio de solidariedade que já começava a se desenhar na revolta metafísica (a condição absurda não é individual, mas comum a todos), parece aqui, na revolta histórica, ganhar ainda mais concretude (o valor que o escravo evoca em face de uma ordem injusta não diz respeito apenas a ele, mas a todos os indivíduos)<sup>19</sup>.

Apresentadas resumidamente as noções de Absurdo, Revolta e Limite, vejamos, agora, algumas maneiras de articulá-las com o campo do Direito.

---

nenhum caso, se for consequente, reivindicará o direito de destruir a existência e a liberdade do outro. Ele não humilha ninguém. A liberdade que reclama, ele a reivindica para todos; a que recusa, ele a proíbe para todos.”

<sup>19</sup> Daí que a solidariedade desvelada pela revolta não constitua apenas um *status* humano trazido à tona pela atitude revoltada. Trata-se, sobretudo, de um movimento preparatório de uma ação comum, coletiva. Como bem expressa Paul Ricœur num ensaio de 1956 sobre *O homem revoltado*, tem-se aí a passagem “da emoção *solitária* do absurdo à vontade *solidária* da revolta” (1996, p. 91). Sobre a passagem operada por Camus do sentimento de solidão à prática solidária, e como um complemento à leitura de Ricœur sobre esse movimento, Cf. o livro publicado por Catherine Camus em 2009: *Albert Camus, solitaire et solidaire*.

## **2. Direito *mimetizador* do Absurdo: acerca do *tânatodireito***

Neste tópic, examinaremos o modo como Camus problematiza o aparato jurídico moderno. Aqui, interessa-nos, sobretudo, a articulação que Camus empreende entre Absurdo e Direito, e, mais especificamente, os momentos em que o autor apresenta o segundo como instância mimetizadora do primeiro. Iniciemos, portanto, o nosso percurso examinando uma das obras em que isso se dá de maneira das mais contundentes: *O estrangeiro*, de 1942<sup>20</sup>.

Após o assassinato cometido por Meursault, tem início, na segunda parte de *O estrangeiro*, um perturbador ritual jurídico que culminará levando o protagonista à guilhotina. Dentre os aspectos que podem ser examinados nesse ritual, importa aqui observar a forma marcadamente opaca, hostil e indiferente com que o processo judicial é conduzido.

Falamos em opacidade do ritual, pois, durante o julgamento de Meursault, nota-se o seu quase completo alheamento ao procedimento jurídico que, posteriormente, terminará por determinar o seu aniquilamento. Segue uma passagem: “porque não conhecia os costumes dos tribunais, que não compreendi muito bem o que aconteceu depois, o sorteio dos jurados, as perguntas feitas pelo presidente ao advogado, ao promotor e ao júri [...]” (Camus, 2005, p. 90).

Para Meursault (e por que não dizer para todo aquele não iniciado na “arte das leis”?), a ritualística jurídica apresenta-se envolta em uma bruma insondável, com sua linguagem hermética e sua engrenagem obscura. Conforme reflete o protagonista: “Mas, por causa de todas estas longas frases, de todos estes dias e horas

---

<sup>20</sup> A importância de *O estrangeiro* é dupla: é talvez a obra mais famosa e mais adaptada de Camus. Também, dado seu lugar no itinerário do pensamento camusiano (cf. nota 4 acima), aparece como a ilustração mais sensível e tocante do Absurdo enquanto relação de “divórcio” entre indivíduo e cosmo: a indiferença cósmica – e, como veremos, do mundo jurídico – transfigurada na indiferença emocional do protagonista do romance, Meursault.

intermináveis durante os quais se falara de minha alma, tive a impressão de que tudo se transformava numa água incolor que me causava vertigens” (Camus, 2005, p. 108).

Indiferença e hostilidade são também características intensas do procedimento jurídico ao qual Meursault se encontra submetido. A efetiva participação do acusado no processo judicial que decidirá a sua sorte é praticamente solapada pelos “homens da justiça” e pelos ritos legais por eles aplicados. Coisificado por uma engrenagem jurídica letal, Meursault é reduzido a um mero espectador de seu próprio julgamento; um *estrangeiro* em seu próprio processo.

O advogado levantava os braços e admitia a culpa, mas com atenuantes. O promotor estendia as mãos e denunciava a culpabilidade, mas sem atenuantes. No entanto, uma coisa me incomodava vagamente. Apesar das minhas preocupações, às vezes eu ficava tentado a intervir e meu advogado me dizia, então, “cale-se, é melhor para o seu caso”. *De algum modo, pareciam tratar deste caso à margem de mim. Tudo se desenrolava sem a minha intervenção. Acertavam o meu destino, sem me pedir uma opinião. De vez em quando, tinha vontade de interromper todo mundo e dizer: “Mas afinal quem é o acusado? É importante ser o acusado. E tenho algo a dizer”*.(Camus, 2005, p. 102; grifo nosso)

Com efeito, o modelo de Direito apresentado por Camus n’O *estrangeiro* mimetiza a absurdidade do cosmo e, tal como este último, orienta-se pelo signo da morte, extraindo do indivíduo quaisquer esperanças e erguendo entre ele e seu destino um muro de incompreensibilidade, constituindo-se naquilo que chamaríamos aqui de um autêntico *tânatodireito*<sup>21</sup>. Tal Direito reproduz,

---

<sup>21</sup> De acordo com a *Teogonia* de Hesíodo (1966, p. 227), Tânato, filho de Nix (noite) e Érebo (escuridão), e irmão gêmeo de Hipno (sono), é uma figura mitológica que personifica a morte. No século XX, impulsionada pela noção de “pulsão de morte”, desenvolvida por Freud na obra *Além do princípio do prazer* (1920), a imagem de Tânato ganhou destaque entre diversos autores que sucederam o pensador austríaco. Em nosso artigo, a ideia de *tânatodireito* se refere, especificamente, a um modelo de direito que mimetiza a absurdidade do mundo e, por via de consequência, o signo de morte que o atravessa.

assim, a opacidade, indiferença e hostilidade que atravessam o mundo, submetendo o indivíduo – Meursault, no caso – ao caráter implacável e colossal do cosmo. Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer que esse modelo de Direito encontra-se inscrito na ordem natural.

Mas não é só pelo recurso da imagem literária que Camus denuncia a instrumentalização do Direito em prol da condenação à morte. Outro texto exemplar dessa preocupação camusiana é *Reflexões sobre a guilhotina*, de 1957 (que integra um projeto maior – *Reflexões sobre a pena capital* – desenvolvido por Camus em parceria com o jornalista e romancista Arthur Koestler): o texto, permeado por um tom de reflexão crítica/manifesto, dá provas do engajamento camusiano contra a instituição da pena de morte, particularmente por parte do Estado francês<sup>22</sup>. Se examinarmos as *Reflexões*, veremos como o autor de *O estrangeiro* leva às últimas consequências, já na maturidade, a intuição de um Direito opaco e hostil à vida humana. Aqui Camus desafia o leitor a perscrutar os porões do processo penal e perceber, por detrás da teatralidade de seus protagonistas legais, a “engrenagem”, o “mecanismo implacável”<sup>23</sup> que estabelece a morte como único horizonte.

Vale sublinhar que, ao longo do texto, Camus se vale de vários argumentos para contestar a justificação e a pretensa razoabilidade da pena capital: desde a refutação de qualquer eficácia moral da pena de morte entre a sociedade civil (a pena de morte como reforço da coesão social, *à la* Durkheim) até a recusa de uma pressuposição naturalista em relação ao Direito<sup>24</sup>. Aqui, daremos maior atenção à denúncia da nefasta afinidade nuclear que o Direito

---

<sup>22</sup> Na França, a pena capital somente viria a ser abolida em 1981.

<sup>23</sup> Termos utilizados pelo próprio Meursault em *O estrangeiro* para descrever o processo com que se defronta.

<sup>24</sup> “A lei [e o Direito], por definição, não pode obedecer às mesmas regras que a natureza. Se a morte está na natureza [...], a lei não é feita para imitar ou reproduzir esta natureza. Ela é feita para a corrigir.” (Camus, 1957, p. 140).

estabelece com a morte através da pena capital – a denúncia da instrumentalização jurídica da morte no registro do *tânatodireito*.

Nesse sentido, a primeira preocupação de Camus nesse texto é denunciar “a obscenidade escondida por detrás do manto verbal”, “a realidade escondida sob as nobres frases com que [a pena capital] foi mascarada” por jornalistas, operadores do direito, dentre outros (Camus, 1957, p. 123). É necessário tratar as coisas pelo nome, desconstruir a dissimulação com que a pena de morte é representada<sup>25</sup>. Se é, acima de tudo, para ganhar o aval da sociedade que as instituições jurídicas travestem seus cálculos e rituais com as roupagens da Eficiência e da Justiça, é preciso desmascarar a crueldade por trás dessa ritualística e demonstrar como, no fundo, aquela mesma sociedade em geral fecha os olhos para a crueldade da pena de morte, numa tentativa das mais hipócritas de abrandar a consciência, instituindo o bom tom a serviço duma condenação tranquila:

Na verdade, ninguém se atreve a falar diretamente da cerimônia. Oficiais e jornalistas que têm de falar sobre, como se estivessem cientes de seus aspectos provocativos e vergonhosos, o fazem numa espécie de linguagem ritual, reduzida a frases estereotipadas. Por isso, lemos na hora do café da manhã, em um canto do jornal, que o condenado “pagou seu débito à sociedade” ou que ele a teria “indenizado” ou que “às cinco da manhã a justiça foi feita”. Os oficiais chamam o condenado de “a parte interessada” ou “o paciente” ou referem-se a ele por um número. (Camus, 1957, p. 122)

À recusa em compactuar com a vil serenidade verbal das instituições penais e da mídia corporativa junta-se o protesto contra as condições de sobrevivência – psíquicas e fisiológicas – do réu que, no *tânatodireito* de que falávamos acima, é reduzido *a priori* a conde-

---

<sup>25</sup> Atente-se às expressões de que Camus se serve, no ensaio, para caracterizar a série de meandros jurídicos que embasam e dirigem a pena de morte: “cerimônia”, “carnificina revoltante”, “ultraje infligido sobre a pessoa e o corpo do homem”, “assassinato administrativo”, “máquina imperturbável”, “exposição sórdida e obscena” (Camus, 1957, p. 122 *et seq.*).

nado à morte. Trata-se, para Camus, de protestar contra o caráter de “mecanismo implacável” da lei, perpetuado por ela a cada processo fatal concretizado, a cada oportunidade de arrancar a dignidade humana e descartá-la. As queixas de Meursault de que “o reduzem a zero” e conduzem seu caso “à margem de sua pessoa” só demonstram, do ponto de vista do condenado à morte, o esforço dessa justiça absurda em minimizá-lo ao extremo, ao ponto de ela poder tratá-lo – não como indivíduo, não como corpo – mas como uma massa impessoal, sem voz, numerada e pronta para ser eliminada: “Em qualquer caso, ele”, o condenado, “não pode intervir, fazer-se um fundamento, ou convencer. Tudo se passa fora dele. Ele não é mais um homem, mas uma coisa esperando para ser manipulada pelos carrascos. Ele é mantido como se fosse matéria inerte” (Camus, 1957, p. 143).

Num cenário em que aos signos da hostilidade, da opacidade e da indiferença pertencentes à lei punitiva reúne-se um quarto – o do assassinato estatal calculado – noutras palavras, ao passo que o Direito conduz à morte, é justo revoltar-se contra ele, medi-lo com medidas humanas, sobretudo ressaltar as contradições internas da lógica de extermínio a que ele se vincula<sup>26</sup>.

A cumplicidade malsã entre Direito e Estado, quando os dois se interessam pela justificação lógica e política do assassinato, constitui a atmosfera denominada por Camus “terror racional”<sup>27</sup>. Com essa expressão, Camus não faz referência a esta ou àquela doutrina jurídica, nem a uma ideologia política exclusiva. O terror racional resume antes quaisquer discursos e práticas jurídico-políticas comprometidos em, explícita ou implicitamente, justificar o assassi-

---

<sup>26</sup> “Muitas leis consideram um crime premeditado mais grave do que um crime de violência pura. Mas o que é, então, a pena capital, senão o mais premeditado dos homicídios, diante do qual nenhuma ação do criminoso, no entanto, pode ser calculada ou comparada?” (Camus, 1957, p. 141).

<sup>27</sup> A noção de “terror racional” aparece caracterizada (ao lado da de “terrorismo de Estado”) na parte III de *O homem revoltado*. Seu contexto na obra é a análise crítica das doutrinas revolucionárias que conduziram aos sistemas totalitários no século XX.

nato. Trata-se aí de denunciar os dispositivos que contribuem para fazer de nosso tempo “a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação” (Camus, 1999, p. 283).

Nossa caracterização do terror racional como uma “atmosfera” está alinhada, aliás, à percepção camusiana de que a mimetização do Absurdo não é um privilégio do Direito ou da política; pelo contrário, ela tende a proliferar em todos os domínios da existência, da mais banal cotidianidade aos momentos mais críticos da história. É assim que o autoritarismo, a agressão, a lógica de extermínio, a segregação e toda forma de imposição política e moral concorrem, nos tempos modernos, para o triunfo do Absurdo sobre quaisquer princípios de razoabilidade e de diálogo<sup>28</sup>.

Partindo, pois, da compreensão de que à sua época – principalmente (mas não apenas) à luz das experiências totalitárias – há uma tentativa de instituir o terror como ordem política, o que Camus procura trazer à tona é a urgência de erguer-se contra os motivos dos que, à frente das máquinas do poder e atrás das cortinas da justiça, tencionam promover o aniquilamento gradual da terra e dos corpos. A dimensão propositiva dessa urgência é, portanto, escapar à atmosfera sanguinolenta da mimetização do

---

<sup>28</sup> A atmosfera do terror racional é determinante de uma maneira sórdida de agir, mas também de pensar. Essa intuição é expressa, por exemplo, no romance de maturidade *A queda*, pelo irônico protagonista Clamence (Camus, 1996, p. 35): “É preciso que alguém tenha a última palavra. Senão, a toda razão pode opor-se uma outra: nunca mais se acabaria. A força, pelo contrário, resolve tudo. Levou tempo, mas conseguimos compreendê-lo. Por exemplo, deve ter notado, a nossa velha Europa filosofa, enfim, da melhor maneira. Já não dizemos, como nos tempos ingênuos: ‘Eu penso assim. Quais são suas objeções?’. Tornamo-nos lúcidos. Substituímos o diálogo pelo comunicado. ‘Esta é a verdade’, dizemos. ‘Podem até discuti-la, isso não nos interessa. Mas, dentro de alguns anos, lá estará a polícia para lhes mostrar que tenho razão’”. Vale dizer ainda que a figura do advogado Clamence, que se autoneia “juiz-penitente” (p. 9), é paradigmática, na obra de Camus, no que diz respeito à compreensão da postura do julgamento – no sentido moral como no político e no jurídico.

Absurdo, fazer frente à institucionalização do assassinato. É nessa direção que Camus traça uma perspectiva de engajamento contra a pena de morte; é também nela que procuraremos pensar um Direito que fuja ao registro do absurdo natural e que, recusando trabalhar para eliminar a vida, a preserve e a afirme.

### **3. Direito contra o Absurdo: acerca do *nêmesis*direito**

Em oposição ao *tânatodireito* (examinado no item anterior), no presente tópico, procuraremos construir uma noção de Direito que, mantendo intensa articulação com as ideias camusianas de Revolta e Limite, constitua-se, simultânea e inseparavelmente, em afirmação radical da vida humana e em expressão da dimensão coletiva da Revolta. Porém, antes de iniciarmos o percurso traçado para este tópico, convém, primeiro, sinteticamente reapresentar a tensão entre Revolta e Limite no pensamento de Camus.

Conforme vimos no tópico 1, as noções de Revolta e Limite mantém entre si uma relação de permanente tensão. Como diz Camus, o escravo, p. ex., em seu movimento de Revolta, quando diz “não!” a uma ordem do senhor que lhe parece intolerável, afirma também um limite, afirma algo nele (no escravo) que vale a pena ser preservado (“desse ponto em diante: não!”). Mas esse algo que vale a pena ser preservado, é um limite não apenas para o senhor, mas para o escravo também. Do contrário, diz Camus, se não há esse limite, se não há um único valor comum ao qual nós podemos nos referir, então, “o homem é incompreensível ao homem”. A noção de Limite funciona aqui, então, como um módulo determinante da atitude revoltada, preservando nela o valor primordial que é a vida humana e também sua própria condição de emergência enquanto Revolta (recusando um niilismo que por si mesmo negaria todo valor comum e, por conseguinte, toda razão pela qual se revoltar).

Feita essa breve recapitulação, pensamos que um Direito que se pretenda forjado no pensamento camusiano deve, em primeiro lugar, ser capaz de expressar essa tensão permanente entre Revolta

e Limite. Isto é, em confronto com medidas perversas (com o Absurdo histórico), o Direito deve ser capaz de inarredavelmente preservar o Limite, o valor elementar e comum a todos indivíduos, a saber, a vida, a fim de que, parafraseando Camus, “o homem possa ser compreensível ao homem” (Camus, 1997, p. 39).

Desse modo, podemos dizer que um Direito de tipo camusiano, antes de tudo, traz em seu bojo um componente ético irredutível, uma “exigência”, como diz Camus, de afirmação radical da vida humana. E aqui pensamos que a fórmula camusiana “salvar os corpos” – proferida em um texto seu de título homônimo (Camus, 1972, p. 123) – expressa bem esse componente ético, essa exigência de afirmação radical da vida humana que deve necessariamente integrar esse modelo de Direito<sup>29</sup>.

Similarmente, em busca de uma expressão adequada para esse modelo de Direito, pensamos que o termo *nêmesisdireito*<sup>30</sup> dá conta dessa tarefa. Em oposição ao *tânatodireito* (a um modelo de Direito que, como vimos, mimetiza o signo de morte presente no cosmo), o *nêmesisdireito* fixa, antes de tudo, a vida humana como medida, como limite a ser sempre preservado. Conforme diz Camus (1999, p. 339): “Nêmesis, deusa da medida, fatal para os desmedidos. Uma reflexão que quisesse levar em conta as contra-

---

<sup>29</sup> Nesse mesmo texto (“Salvar os corpos”), Camus (1972, p. 124) afirma: “Minha convicção é que nós não podemos mais razoavelmente ter a esperança de tudo salvar, mas que nós podemos nos propor ao menos a salvar os corpos, para que o futuro permaneça possível”.

<sup>30</sup> Na mitologia grega, Nêmesis é uma deusa comumente apresentada como agente moral de redistribuição e de justa indignação. Mas não só, pois, em alguns textos, Nêmesis também personifica o combate aos excessos, possuindo, dessa forma, o atributo da justa medida (Hornblower *et al.*, 2012, p. 1006). Camus parece interessado, precisamente, nesses últimos aspectos atribuídos a Nêmesis (combate aos excessos e justa medida) para formular a sua noção de limite e, consequentemente, para pensar um modelo de Direito, e de Justiça, comprometidos com aquela noção.

dições contemporâneas [...] deveria procurar a sua inspiração nessa deusa”<sup>31</sup>.

Por outro lado, acreditamos que o *nêmesisdireito*, ou, mais especificamente, o componente ético irreduzível desse Direito “salvar os corpos”, pode ser mobilizado não apenas contra a pena capital. É possível ir além. Consideramos que o componente “salvar os corpos” também se revela potente para contestar *toda e qualquer* engrenagem jurídica que, deliberada ou veladamente, suplicie o indivíduo – ainda que este suplício não implique no aniquilamento de sua vida. A exigência “salvar os corpos”, segundo pensamos, quer significar não apenas a mera preservação do corpo humano biológico – o que, no limite, reduziria a fórmula à mera defesa de uma condição de sobrevivência, de existência precária. Mais que isso, a nosso ver, a exigência camusiana implica garantir as condições de expansão de potência da vida humana; de qualquer vida humana, inclusive daquela em conflito com a lei penal. Desse modo, toda legislação, todo dispositivo jurídico que, implícita ou explicitamente, resulte em práticas deletérias ao indivíduo – numa espécie de tortura estatal calculada – pode, com fundamento na exigência camusiana, ser contestada.

Similarmente, parece-nos possível mobilizar o componente do *nêmesisdireito* “salvar os corpos” para além do âmbito do “terror racional” – expressão que, como vimos no tópico anterior, foi cunhada por Camus para denunciar os discursos jurídico-políticos de sua época comprometidos em, explícita ou implicitamente, justificar o assassinato. Pensamos que se pode mobilizar esse com-

---

<sup>31</sup> Além da expressão *nêmesisdireito*, pensamos que algumas outras também seriam capazes de transmitir a ideia de um modelo de Direito forjado no pensamento camusiano. No nosso sentir, tanto o vocábulo *direito revoltado* como o *direito dos limites* dariam conta de exprimir um modelo de Direito em articulação com as fundamentais ideias de Revolta e Limite. Neste trabalho, porém, optamos por *nêmesisdireito*, pois, além de a expressão sugerir uma articulação com aquelas noções, parece também conseguir fazer frente à ideia de *tânatodireito* anteriormente apresentada.

ponente do *nêmesisdireito* para confrontar o nosso próprio paradigma político-jurídico contemporâneo – que, a nosso sentir, possui como uma de suas figuras mais icônicas a chamada “legislação penal de emergência”<sup>32</sup>.

Por “legislação penal de emergência”, referimo-nos aqui aos sem-número de dispositivos jurídicos contemporâneos que, inscritos em um discurso político-midiático de “guerra ao terror”, “crise” e/ou “exceção”, expõem investigados e acusados (sobretudo, estrangeiros, árabes, negros, pobres e, de um modo geral, as demais “minorias”) a toda a sorte de procedimento jurídico deletério<sup>33</sup>.

Embora não empregue explicitamente o termo “legislação de emergência”, mas sim “estado de exceção”, Giorgio Agamben<sup>34</sup> está

---

<sup>32</sup> O termo “legislação penal de emergência” (ou do “pânico”) tem sido utilizado por alguns juristas contemporâneos para denunciar a proliferação de dispositivos jurídicos de exceção que, paulatinamente, vêm sendo incorporados ao ordenamento jurídico ordinário. Ver Choukr (2002).

<sup>33</sup> No caso brasileiro, um dos exemplos mais emblemáticos de “legislação penal de emergência” é o chamado “Regime Disciplinar Diferenciado” (RDD), dispositivo jurídico incorporado, em 2003, à Lei de Execução Penal (Lei 7.210/84, LEP). Ao argumento de coibir a atuação de organizações criminosas dentro e fora dos presídios (numa clara resposta legislativa às rebeliões ocorridas em presídios de São Paulo e Rio de Janeiro nos dois anos que antecederam a edição da lei), o RDD se configura em deletéria punição disciplinar aplicável ao detento. Por meio do RDD, dentre outras medidas, o preso pode ser submetido a vinte e duas horas de isolamento diário por até 360 dias (podendo este último prazo ser renovado) – vide art. 52 LEP. Especialistas no tema afirmam que esse tipo de isolamento, ao produzir nos presos, dentre outras, o desenvolvimento de “psicoses carcerárias”, consiste em medida manifestamente deletéria aos detentos. Esse é um dos motivos que faz Moura (2007, p. 288), p. ex., defender a patente inconstitucionalidade da medida.

<sup>34</sup> A referência a Agamben é mais, aqui, a indicação de uma preocupação análoga com uma prática nefasta de Direito por parte de um autor de produção recente (preocupação cujo desenvolvimento é útil ao desvelamento de nosso contexto jurídico-político) do que propriamente uma sugestão de familiaridade entre os dois autores. Camus e Agamben vivem e pensam momentos históricos diferentes a partir de tradições teóricas diferentes. No entanto, apelamos aqui a certas similitudes entre a intuição de um Direito que absorve e

entre aqueles que perspicazmente compreenderam que a chamada “legislação do pânico” se transformou no paradigma jurídico-político contemporâneo. Mais que compreender isso, Agamben, segundo pensamos, foi um dos autores que melhor conferiu densidade filosófica ao assunto, oferecendo-nos, tal qual Camus, um sofisticado instrumental para pensar o *tânatodireito* de nosso tempo.

Por exemplo, em seu influente *Estado de exceção: Homo sacer II.i* (2003), Agamben nos apresenta uma rica genealogia do estado de emergência, examinando-o desde o direito romano até a contemporaneidade. Particularmente, a pesquisa que o filósofo realiza a partir da primeira guerra mundial – época em que os países beligerantes, invocando urgência militar, suspenderam total ou parcialmente direitos fundamentais – é de especial interesse para o nosso trabalho. Isso porque, a partir desse período, há, por assim dizer, um *salto qualitativo da exceção*: a partir da primeira guerra, a exceção vai se transformando, paulatinamente, em uma *técnica normal de governo*<sup>35</sup>. A hipótese central de Agamben é que, embora na atualidade não se vislumbre com tanta frequência como outrora a decretação *oficial* do estado de emergência por parte dos Estados-nação, isto não significa uma diminuição (ou, muito menos, uma desapareção) do estado excepcional de nossa realidade. Ao contrário, de acordo com o filósofo, hoje, o estado de exceção apresenta-se entre nós como verdadeira *regra*, como *estado de exceção permanente*.<sup>36</sup> Em suas palavras:

---

mimetiza o absurdo e a concepção (no caso de Agamben) de uma prática jurídica mesclada ao paradigma da exceção.

<sup>35</sup> Segundo Agamben (2004, p. 19), o período das duas grandes guerras configurou-se num rico laboratório para o que experimentamos hoje: o *pleno desenvolvimento* do estado de exceção.

<sup>36</sup> Exemplo sintomático da exceção permanente em que vivemos foi o conjunto de medidas tomado pelo ex-presidente dos EUA George W. Bush – o chamado *Military Order* adotado no período posterior aos ataques de 11/09/01. Cf. Agamben (2004, p. 14, 38): “A novidade da ‘ordem’ [*Military Order*] de Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs

[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea [...] deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo. (Agamben, 2004, p. 13)

Tal aproximação temática entre Camus e Agamben explicita, de alguma forma, a continuidade – e mesmo a amplificação –, entre a Modernidade e os anos 2000, de uma prática de Direito que, para arriscarmos uma analogia conceitual com os autores, torna o Absurdo “normal” e faz, da Exceção, a “regra”. Pensamos ser possível mapear, por via desses registros, uma condição contemporânea dos dispositivos jurídico-penais como instâncias, não de correção, mas sim de codificação e institucionalização das mesmas linhas de violência, segregação e degradação que perpassam as sociedades civis de nosso tempo.

Retomando, então, a terminologia camusiana, pode-se afirmar que o “terror racional” – isto é, aquelas ideologias que, na época do autor, procuravam justificar o assassinato estatal; e que, por conta disso, eram por ele veementemente combatidas – foi, por assim dizer, naturalizado, tornado técnica normal de governo, transformado em estado de exceção permanente. No âmbito dessa mudança paradigmática, vale sublinhar o seguinte: se, por um lado, não observamos hoje (ao menos *oficialmente* falando) a um crescimento da adoção da pena capital por parte dos Estados<sup>37</sup>;

---

capturados no Afeganistão não gozaram do estatuto de POW [Estatuto de prisioneiro de guerra], de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros, nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada, não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário”.

<sup>37</sup> Ver: <http://www.deathpenaltyworldwide.org>. Acesso em: 30 maio 2017.

observamos, por outro lado, a multiplicação e naturalização de *dispositivos jurídicos de exceção* que, deliberada ou veladamente, impõem procedimentos degradantes a investigados e acusados ao redor do globo.

Nesse sentido, o componente do *nêmesisdireito* “salvar os corpos” parece-nos fecundo para fazer frente ao paradigma contemporâneo da exceção. Em uma época em que, como dissemos, a exceção foi tornada regra, transformada em técnica normal de governo (com a conseqüente multiplicação e incorporação de dispositivos jurídicos de emergência à legislação ordinária), a exigência camusiana pode ser mobilizada contra a engrenagem jurídica de emergência, oferecendo-nos, assim, uma linha de argumentação crítica contrária ao paradigma jurídico contemporâneo. Em suma, com a exigência “salvar os corpos”, Camus não nos deixa esquecer que o Direito jamais deve intensificar o exílio do indivíduo no mundo.

Mas, até este ponto do texto, enfatizamos, quase que exclusivamente, uma perspectiva de resistência da noção de Direito que estamos construindo a partir do pensamento de Camus. Resistência porque, até o momento, os elementos mais realçados desse modelo de Direito foram: “limite”, “medida”, “freio” etc. Ou seja, frente ao absurdo histórico (ao “terror racional”, ou, como preferimos, ao “estado de exceção permanente”), buscamos pôr em evidência uma perspectiva de resistência que um conceito de Direito camusiano pode ter – perspectiva essa, como já dissemos, bem encarnada na exigência “salvar os corpos”.

Porém, pensamos que, por meio da articulação de alguns aspectos da noção de Revolta com o tema Direito, é possível formular, conjuntamente com uma perspectiva de resistência, também uma perspectiva positiva, construtiva de Direito. Retomemos, portanto, alguns aspectos da noção de Revolta.

Como já mencionado algumas vezes ao longo do texto, há, no pensamento de Camus, uma tensão permanente entre Revolta e Limite. Se, por um lado, na Revolta, o indivíduo se insurge contra

aquilo que nele está sendo negado (vida, liberdade, etc.), por outro lado, essa Revolta, não deve se dar sem limite, sem medida. A preservação da vida, ou melhor, a exigência “salvar os corpos”, faz a modulação da atitude revoltada para que esta não degenerem em nihilismo, para que não termine por eliminar a própria condição de possibilidade de emergência da Revolta.

Ademais, como vimos, a Revolta não se reduz a um engajamento de tipo apenas individual. Já na revolta metafísica, conforme anteriormente observado, há a descoberta de um princípio de solidariedade, um campo de implicação da Revolta. É que, no movimento da Revolta, o pensamento constata que a condição absurda é, na verdade, comum a todos. Porém, o que mais nos interessa aqui é o princípio de solidariedade que pode emergir na revolta histórica. Vejamos.

Conforme vimos, o autêntico revoltado histórico, ao contestar uma ordem que lhe parece intolerável, afirma um limite (um valor) que diz respeito não apenas a ele, mas a todos (inclusive àquele que o oprime). Esse limite comum (esse valor) instaura um princípio de solidariedade, isto é, ele abre a possibilidade para que múltiplas revoltas se impliquem reciprocamente.

Com efeito, sendo capaz de efetuar múltiplas articulações – “na revolta, o homem se transcende no outro”, diz Camus (1999, p. 29) –, a atitude revoltada pode produzir incontáveis agenciamentos coletivos, pode engajar inúmeros revoltados. Em suma, a Revolta é capaz de implicar mutuamente, de causar comum com os outros, marcando a “passagem do eu solitário ao homem solidário” (Ricoeur, 1996, p. 92). Nesse linha, pode-se afirmar que a exigência camusiana “salvar os corpos” representa uma afirmação radical da vida singular e também representa (de modo simultâneo à primeira assertiva) uma afirmação radical da dignidade comum de todos os indivíduos.

Sendo a Revolta camusiana capaz, portanto, de implicação recíproca, de causar comum com os outros, é possível, a nosso ver, reconhecê-la como categoria ontológica. Isso porque a Revolta,

quando se agencia coletivamente para confrontar o Absurdo, não se resume apenas a uma categoria ética, mas se apresenta como movimento de produção do ser, como uma *ontologia revoltada constituinte*<sup>38</sup>. Quando em conexão, a Revolta ativa o compartilhamento de experiências absurdas, intensifica a comunicação entre os indivíduos, sendo capaz, portanto, de pôr em marcha processos constituintes de produção do ser<sup>39</sup>. Nesse sentido, é possível afirmar que a multiplicidade de indivíduos revoltados não somente resiste ao Absurdo, mas está também capacitada a, em permanente tensão com aquele, construir, criar novas formas de organização social. Novas formas de organização que – mantendo-se permanentemente porosas à atitude revoltada, à sua (re)ativação – potencializem a vida humana, bem como a dignidade e liberdade a ela ligadas. Solidárias na Revolta, os indivíduos são capazes de fazer frente ao Absurdo (especialmente ao absurdo histórico, ao “terror racional”, ao “estado de exceção permanente”), reduzindo, dessa

---

<sup>38</sup> Estabelecendo a revolta, e não o cogito cartesiano, como princípio ontológico, Camus (2006b, p. 676) afirma: “Descartes disse: ‘eu duvido, logo eu penso, logo eu existo’. De minha parte, substituo o ‘eu duvido’ de Descartes pela constatação que, do ponto de vista racionalista, o mundo é ‘absurdo’. Porque ele é ‘absurdo’, ao invés de dizer ‘eu penso’, eu digo ‘eu me revolto’. Se eu me revolto, isso não quer dizer ‘eu existo’, mas que ‘nós existimos’. Em outras palavras, minha revolta não engaja somente a mim, mas também o homem”.

<sup>39</sup> De acordo com Mattéi (2013, p. 83): “A revolta camusiana é um revelador de ontologia [...]. Para aceder ao que ele é – e Camus detém-se com todas as suas forças no ‘ser’ para denunciar o jogo de aparências –, o homem deve seguir o impulso que o lança para além do que ele experimenta. O ser, ou ao que os filósofos denominam para referir-se ao princípio de todas as coisas, é Revolta, e não Matéria como em Epicuro, Deus como em Leibniz, Substância como em Spinoza, ou Espírito como em Hegel. A revolta não é uma variação de humor, uma indignação passageira ou uma postura ideológica, mas a energia física que constitui a humanidade do homem e o coloca em seu caminho. Ela assume imediatamente a forma de uma energia ética que demarca os limites que ninguém pode transpor. [...] Ela se revela, e se julga propriamente, no seu próprio espelho, um espelho obscuro, certo, mas que nos reenvia a todo momento, como a bacia de ferro de Meursault na sua prisão, a imagem do que somos”.

forma, a sua condição de exílio no mundo. Nas palavras de Camus, “o que equilibra o absurdo é a comunidade de homens em luta contra ele” (Camus, 2013, p. 34-35).

Articulando o que acabamos apresentar sobre a Revolta com a noção de Direito que estamos construindo ao longo do texto, temos, em resumo, o seguinte.

Primeiro, como já mencionado, um modelo de Direito forjado no pensamento de Camus (um *nêmesisdireito*, conforme por nós denominado) deve ser capaz de exprimir a tensão permanente entre Revolta e Limite. Desse modo, se, por um lado, esse tipo de Direito deve se constituir em expressão fiel da atitude revoltada, se insurgindo, portanto, contra aquilo que é negado no indivíduo (vida, liberdade etc.); por outro lado, o *nêmesisdireito* não deve exprimir uma Revolta sem Limite. Na verdade, esse modelo de Direito, ao mesmo tempo em que expressa a atitude revoltada, garante – sempre – as condições de possibilidade da própria Revolta, isto é, estabelece a vida humana (bem como as condições elementares para o florescimento desta) como limite intransponível.

Segundo, o *nêmesisdireito* deve também ser expressão do agenciamento coletivo da Revolta, deve ele exprimir o campo de implicação dos indivíduos revoltados, constituindo-se, assim, em uma expressão de solidariedade, de comunhão na Revolta. Por estar fundado no agenciamento coletivo da Revolta, esse Direito se constitui em dispositivo de afirmação radical da dignidade comum dos indivíduos. Não uma dignidade abstrata, formal (logo, vazia) – tal qual se vê na retórica do Direito hegemônico contemporâneo –, mas uma dignidade produzida em comum, imanente, a partir do próprio movimento da Revolta em conexão.

Por fim, esse modelo de Direito deve ressoar a dimensão ontológica da Revolta coletiva, sendo, portanto, capaz de exprimir o movimento dos indivíduos revoltados de produção do ser. Na verdade, o *nêmesisdireito* se apresenta como uma das criações, um dos produtos do movimento ontológico da Revolta. Por outro lado, diametralmente oposto ao Direito hegemônico contemporâneo –

cujo conteúdo é impregnado por dispositivos de controle, transcendentes, abstratos, ideais –, o *nêmesisdireito* não descola do plano da imanência do qual emerge, mantendo-se, desse modo, amplamente poroso ao agenciamento coletivo dos indivíduos revoltados. Dito de outra forma, mantendo-se continuamente permeável ao movimento coletivo da Revolta, esse tipo de Direito é, antes de tudo, garantidor das condições de possibilidade de emergência da própria Revolta, um dispositivo, por excelência, poroso e aberto à ação revoltada. Esse último traço – porosidade à Revolta – é, talvez, o que mais acentua a perspectiva construtiva, positiva (antes argumentada) do Direito camusiano. A articulação do Direito com a dimensão ontológica da Revolta confere ao primeiro um traço de construção, expansão. Portanto, a nosso ver, além de ser um dispositivo de resistência, de “freio” (ideia esta categoricamente representada na exigência “salvar os corpos”), o Direito em Camus, articulando-se com a ontologia constituinte da Revolta, também é, simultaneamente, um dispositivo poroso a invenção e construção.

#### **4. Algumas notas finais:**

##### **“salvar os corpos”, “conectar revoltas”**

Caberia finalmente observar que, por óbvio, a produção de um *nêmesisdireito* (ou mesmo um estímulo à produção deste) não encontra praticamente espaço nas instituições oficiais contemporâneas. Estas, além da tradicional transcendência, rigidez e hermetismo, encontram-se, pior, intensamente implicadas na produção e naturalização da exceção, isto é, em tornar a exceção técnica normal de governo. Desse modo, pode-se dizer que as instâncias oficiais contemporâneas apresentam-se muito mais como espaços de bloqueio do *nêmesisdireito* do que de produção (ou estímulo) deste. Seja como for, os canais oficiais existentes, quando muito, po-

dem ser utilizados como singela tática de contrapoder ao paradigma da exceção. Quando muito...<sup>40</sup>

Com efeito, são os espaços da autêntica Revolta que historicamente vêm produzindo um outro tipo de Direito. Seja na formulação de princípios fundamentais, seja na própria construção de Direitos específicos (à educação, à saúde etc.), seja na forma mesma de o movimento revoltado se auto-organizar, lá onde os corpos em Revolta se agenciam coletivamente é que o *nêmesisdireito* costuma encontrar condições para a sua produção<sup>41</sup>.

Nesse sentido, uma das inúmeras tarefas que parece se colocar ao movimento da autêntica Revolta em relação ao tema do Direito é, não apenas garantir os já existentes espaços de produção do *nêmesisdireito*, mas também engendrar meios para a sua expansão e, igualmente importante, para a articulação entre eles. Nessa linha, se, por um lado, a exigência “salvar os corpos” se mostra um componente fundamental do *nêmesisdireito* camusiano, por outro, a fórmula aqui indicada “conectar revoltas” se apresenta como operador estratégico para a produção, expansão e articulação desse modelo de Direito.

---

<sup>40</sup> Nesse sentido, Hardt e Negri (2014, p. 84-85) afirmam: “Ações judiciais contra corporações poluidoras; demandas de direitos humanos contra a guerra, a tortura e o abuso policial; e a defesa de refugiados, imigrantes e presidiários – essas ações utilizam o poder do juiz contra o do rei, aproveitando elementos do sistema legal contra o poder soberano”.

<sup>41</sup> Contemporaneamente, apenas para citar um exemplo, confirma-se como o espaço da Revolta do movimento *Occupy Wall Street* (EUA) lidou com o tema da educação; produzindo aquilo que poderíamos reconhecer como um autêntico *nêmesisdireito* à educação. No caso, foi criada uma biblioteca dentro da ocupação; selecionados temas para aprofundamento e pesquisa; criados grupos de estudo em torno desses temas; ministradas aulas públicas dentro da ocupação; incentivadas, em diversos níveis, a troca de experiências e saberes entre os participantes; constituindo-se, enfim, em um outro modelo de Direito à educação, concebido e gerido pelo espaço da Revolta. Ver Sitrin e Azzellini (2014, p. 40-67).

## Referências

ADAMS, Willi Paul. *The first American Constitutions: republican ideology and the making of the State Constitutions in the revolutionary era*. Trad. Rita and Robert Kimber. Lanham: A Madison House Book, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

CAMUS, Albert. *Réflexions sur la guillotine*. In: CAMUS, Albert; KCESTLER, Arthur. *Réflexions sur la peine capitale*. Paris: Calmann-Lévy, 1957. p. 119-170.

CAMUS, Albert. VII. Ni victimes ni bourreaux: sauver les corps. In: *Actuelles I. Écrits politiques (Chroniques 1944-1948)*. Paris: Gallimard, 1972. p. 121-124.

CAMUS, Albert. *The myth of Sisyphus and other essays*. Trad. Justin O'Brien. Vintage: Nova Iorque, 1991.

CAMUS, Albert. *A queda*. Trad. Valerie Rumjanek. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CAMUS, Albert. *Noces. Œuvres complètes, Vol. I (1931-1944)*. Paris: Gallimard, 2006a. p. 105-116.

CAMUS, Albert. Interview d'Albert Camus par Dorothy Norman. *Œuvres complètes, Vol. II (1944-1948)*. Paris: Gallimard, 2006b. p. 674-677.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 2. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.

CAMUS, Catherine. *Albert Camus, solitaire et solidaire*. Neuilly-sur-Seine: M. Lafon, 2009.

CARROLL, David. Rethinking the Absurd: *Le mythe de Sisyphe*. In: HUGUES, Edward J. (Org.). *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 53-66.

CHOUKR, Fauzi. H. *Processo penal de emergência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração: isto não é um manifesto*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1, 2014.

HESIOD, *Theogony*. Trad., prolegômeno e comentários Martin Litchfield West. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1966.

HORNBLOWER, Simon *et al.* (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MATTÉI, Jean-François. *Citations de Camus expliquées*. Paris: Eyrolles, 2013.

MOURA, Maria Thereza Rocha de Assis. Notas sobre a inconstitucionalidade da Lei 10.0792/2003, que criou o regime disciplinar diferenciado na execução penal. In: CARVALHO, Salo. (Org.). *Crítica à execução penal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 283-292.

RICCEUR, Paul. O homem revoltado (1956). In: RICCEUR, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. p. 81-96.

SITRIN, Marina; AZZELINI, Dario. *They can't represent us!: reinventing democracy from Greece to occupy*. Londres: Verso, 2014.

Artigo recebido em 26/06/2017, aprovado em 21/12/2017

**ALEXANDRE DE AFRODÍSIA PENSA ARISTÓTELES:  
O CASO DO INTELECTO PRODUTIVO**

**[ALEXANDER OF APHRODISIAS THINKS ARISTOTLE:  
THE CASE OF THE PRODUCTIVE INTELLECT]**

**Allan Neves**

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais  
Bolsista CNPq

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID10343>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 119-150

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



**Resumo:** O título de “comentador” dado a Alexandre de Afrodísia (c. 200 d. C.) por filósofos posteriores revela seu importante papel na elucidação do pensamento de Aristóteles. Esse título, porém, oculta o fato de que, na tentativa de completar as insuficiências e problemas emergentes do texto aristotélico, Alexandre desenvolveu ele mesmo, com argumentos próprios, uma doutrina filosófica consistente que em alguns aspectos não encontra qualquer ressonância direta no primeiro mestre e que também levanta novas questões. Neste artigo, pretendo mostrar como isso é o caso na noética tomando em perspectiva a noção de intelecto produtivo (*noûs poiêtikós*), ela mesma inexistente no Estagirita.

**Palavras-chave:** Alexandre de Afrodísia; Aristóteles; Intelecto produtivo.

**Abstract:** The title of “commentator” ascribed to Alexander of Aphrodisias (c. 200 AD) by posterior philosophers reveals his important contribution to the elucidation of Aristotle’s thought. This title, however, conceals the fact that, in the attempt to fulfill the insufficiencies and emergent problems of the Aristotelian text, Alexander himself developed by proper arguments a consistent philosophical doctrine, which in some aspects does not have any resonance in the first master and that also arises new issues. In this article, I aim to show how this is the case in noetics, availing the notion of productive intellect (*noûs poiêtikós*), itself absent in Aristotle.

**Keywords:** Alexander of Aphrodisias; Aristotle; Productive Intellect.

Alexandre de Afrodísia é tido como o grande filósofo a empreender um esforço abrangente e sistemático de interpretar as obras de Aristóteles.<sup>1</sup> A tradição peripatética de que fez parte e foi condutor na segunda metade do século II d.C.,<sup>2</sup> contudo, não herdou deste apenas o conjunto doutrinal que fundou seus alicerces, mas também os problemas filosóficos a ele intrincadamente relacionados, os quais, por questões de transmissão textual ou de própria insuficiência argumentativa do primeiro mestre, foram assumidos e trabalhados por seus sucessores. Neste artigo, quero explorar como Alexandre confronta um ponto específico do *De anima*, que deu origem ao que ficou conhecido como o intelecto produtivo. Para tanto, abordo primeiramente os elementos contidos no texto de Aristóteles e algumas lacunas de suas lacunas para, em seguida, traçar sua recepção e reformulação pelo Afrodísio. Com a exposição, pretendo mostrar que, ainda que o procedimento exegético do *corpus* aristotélico fosse a ferramenta base para o exercício escolar que Alexandre estava inserido, isso não o levou a uma repetição inerte da obra do Estagirita, mas a uma doutrina noética inovadora e própria, fruto mesmo do seu empenho em completar o autor.

A expressão “intelecto produtivo” (com a qual traduzo *νοῦς ποιητικός*) é uma criação pós-aristotélica.<sup>3</sup> Foi cunhada tendo

---

<sup>1</sup> Para uma visão panorâmica da filosofia de Alexandre e sua posição no Liceu da época, ver Sharples (1987) e D. Frede (2013). O impacto de sua investigação quanto ao *De anima* em filósofos gregos posteriores é tratado por Blumenthal (1987).

<sup>2</sup> Sobre as escolas filosóficas insurgentes no período helenístico, ver Bénatouil (2006).

<sup>3</sup> A expressão é com grande probabilidade primeiramente encontrada em Teofrasto (Moraux, 1978, p. 284), conforme podemos inferir do testemunho dado por Temístio na *Paráfrase ao De anima* (ed. Heinze), de 107.30 a 109.4, embora ela não se encontre *ipse litteris* nos extratos por ele citados. Isso leva alguns autores (p. ex., Blumenthal, 1996, p. 17) a atribuir a Alexandre de Afrodísia sua autoria, já que podemos atestar extenso uso em suas obras.

por base a famosa passagem que compreende o *De anima* III.5, 430a10-25, onde Aristóteles, de modo extremamente conciso e lacônico, traça de início uma divisão de νοῦς que, conforme diz, tem relação correspondente ao que acontece em todos os seres naturais:

Visto que, como em toda a natureza (ἐν ἀπάσῃ τῇ φύσει), há, por um lado, algo que é matéria para cada gênero (e isso é o que é em potência todos os indivíduos), e, por outro lado, algo diverso que é a causa e agente, por produzir tudo – como a técnica em relação à matéria que padece –, é necessário que também tais diferenças estejam na alma. E tal é o intelecto, de um lado, por tornar-se todas as coisas e, de outro, por produzir todas as coisas. (430a10-15).

Para se ater primeiramente ao que dá menos margem a interpretações variadas, nota-se de imediato que uma firme distinção é estabelecida no intelecto (ὁ μὲν... ὁ δὲ, a14-15). De um lado, temos o intelecto enquanto capaz de se tornar tudo (πάντα γίνεσθαι) sendo por isso mesmo, tal como suporta sua referência à matéria, em potência (δυνάμει) o que compete vir a ser. Quase nada mais é dito sobre o extrato potencial de νοῦς no restante do III.5. A seu respeito, Aristóteles dedica o capítulo III.4, onde o descreve como a capacidade ou faculdade (δύναμις, 430a8) da alma humana que conhece. O texto, embora qualifique o intelecto em potência de muitos modos, não oferece descrições decisivas sobre sua condição, seu estatuto ontológico próprio, no homem. O autor se mostra peculiarmente geral em seus termos quando afirma, tal como no trecho citado acima, que o intelecto em potência “*pensa tudo*” (πάντα νοεῖ, 429a18), ao mesmo tempo em que “*nada é em atualidade antes de pensar*” (ἐντελεχέϊα οὐδὲν πρὶν ἂν νοῆι, 429b31). Ademais, constata-se que ele não possui outra “*natureza*” senão a de “*que é capaz*” (φύσιν... ὅτι δυνατόν, 429a21-22). Embora Aristóteles tenha dito pouco o suficiente para levar filósofos posteriores a indagar sobre a natureza do intelecto em potência (que ficou conhecido como intelecto material), ele assi-

nala mais do seu exercício. A capacidade de pensar “tudo” está, na verdade, restrita ao objeto próprio da faculdade intelectual, isto é, o inteligível (νοητόν; ver 415a18-22 e ed. Hicks, 1907, p. 500 sq.), que é caracterizado como sendo uma forma (εἶδος) abstraída de qualquer traço material individualizante (429b10 sqq. e 431b26 sqq.). Do mesmo modo, o “tornar-se”, o γίνεσθαι, subsume o princípio enunciado segundo o qual o intelecto se identifica com aquilo que entende em ato. O intelecto em potência, em outras palavras, quando em ato, ou seja, ao pensar efetivamente o inteligível, se torna de algum modo este, o que pode se designar a ocorrência de uma identidade intelectual. Tal identidade é mais de uma vez formulada como um princípio da noética aristotélica.<sup>4</sup>

Vamos à outra dimensão de νοῦς, que é o que interessa propriamente. Nela o intelecto é sublinhado como causa (αἷτιον) e agente (ποιητικόν), e assim é por “produzir tudo” (πάντα ποιεῖν). O que o intelecto tratado produz não é em momento algum dito no restante do capítulo. Todavia, considerando o contexto de a14-15, que acompanha a remissão textual a III.4 feita para explicar o intelecto em potência, πάντα nesta ocasião pode seguramente também designar a noção inteligível. O intelecto produtivo, nessa medida, faz ou produz o objeto de pensamento que é recebido, conhecido, pelo intelecto em potência – que com ele se identifica –, se tornando no processo causa e fator produtor da intelecção. Por meio dos dois extratos, o ativo e o passivo, de νοῦς, o conhecimento intelectual se faz presente ao intelecto em potência, que passa a pensar em ato seu objeto próprio. O intelecto produtivo é *de alguma maneira*, pois, um princípio indispensável para que ocorra a atualização do intelecto que pensa em potência. Isso é o máximo que se pode afirmar com relativa segurança do trecho citado. Ao considerar, porém, outros de seus elementos e confron-

---

<sup>4</sup> Pode ser resumida com o *dictum*: ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα (III.7, 431b17); ver ainda III.4, 430a3-4, III.5, 429b5-7, III.8, 431b24-26 e *Met.* XII.7, 1072b21 e XII.9, 1075a3-5.

tando com o restante de III.5, as interrogações surgem. Organizamos em três grupamentos:

(I) *Do estatuto do intelecto produtivo*. Uma pergunta crucial a ser feita é em que nível Aristóteles promove a divisão de *voûs* na referida passagem: trata-se de uma divisão entre dois *intelectos* essencialmente distintos e contrapostos – coadunando com o vocabulário taxonômico usado na passagem, como pontua V. Caston (1999, p. 206) – ou de dois *aspectos* de um mesmo intelecto? Pela oposição feita entre aquela dimensão que porta o caráter produtivo, causador, e aquela passível de pensar, de vir a ser em ato, uma justificação para qualquer um dos lados seria exigida. No texto, encontramos adjetivos comuns às duas partes. Tanto um quanto outro são nomeados “separado” (χωριστός, 429b5 e 430a17), “impassível” (ἀπαθής, 429a15 e 430a18) e “sem mistura” (ἀμιγής, 429a18 e 430a18). Entretanto, ao intelecto produtivo é confiado um conjunto de atributos exclusivos que acentuam sua distinção. Além dos já mencionados αἴτιον e ποιητικόν, ele é descrito como “por essência uma atividade” (τῆ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια, a18), o que reflete o fato de nele não haver intermitência no ato de pensar ou interrupção de pensamento; ao contrário, está continuamente inteligindo (ἀλλ’ οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ’ οὐ νοεῖ, a22) e o faz pela eternidade (ἀθάνατον καὶ αἰδίον, a23). Não é difícil notar a semelhança que tais propriedades guardam com o motor imóvel tratado na *Metafísica* Λ, capítulos 6 a 9, que também é um intelecto (7, 1072b26-30), e essa é uma correspondência que tem sido feita por pesquisadores contemporâneos.<sup>5</sup> Mas, ainda que não seja

---

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, Kal (1988), p. 86, Kosman (1992), M. Frede (1996), Caston (1999) e Burnyeat (2008). Wedin (1988, p. 160-161), sintetiza diversas interpretações antes de avançar a sua com extensa lista bibliográfica. Sua posição, ao contrário dos primeiros citados, argumenta por uma abordagem não transcendentalista do intelecto produtivo, o qual seria integrante do aparato intelectual do indivíduo cognoscente sendo viabilizador de sua atividade de conhecimento. A leitura de Wedin estipula uma descrição cognitivista da atividade noética consequência mesma da perspectiva naturalista sob a qual o

com deus que Aristóteles esteja lidando em III.5, seria bastante razoável aceitar que se trata de um elemento não humano, ao menos no sentido que sua atuação é plenamente maximizada frente ao intelecto em potência, cuja contingência, intermitência e passividade quanto ao pensamento lhe são contrastadas de modo explícito.<sup>6</sup> Nesse sentido, o fato dele fazer uso de uma mesma nomenclatura para caracterizar ambos nada diz do preenchimento semântico que comportam (cf. ed. Hicks, p. 502).

Entretanto, por outro lado, pode-se questionar: como compatibilizar a superioridade de qualidade que o extrato ativo de *vou̇s* possui com relação ao passivo – o que supostamente vem lhe conferir certa transcendência – com o fato dos dois estarem “na alma” (ἐν τῇ ψυχῇ, a13)? Este com certeza não é um enunciado

*De anima* é por ele lido (v. pp. 160-181. Uma defesa atual na mesma direção é feita por Gerson (2004).

<sup>6</sup> “Pois o que age é sempre superior (αἰ τιμιώτερον) ao que padece [a ação], e o princípio, à matéria” (430a18-19); “porque isso [o intelecto produtivo] é impassível, ao passo que o intelecto passível é perecível” (430a24-25). A passividade do intelecto em potência é chamada à atenção por uma expressão que ocorre somente uma vez no *De anima*: *vou̇s παθητικός*. Já foi constatado, porém, que Aristóteles o chama de impassível no III.4. Essa aparente contradição é esclarecida quando temos em vista a distinção que é feita em II.5, 417b1-16, entre dois sentidos do verbo *πάσχειν* (e, por extensão, *παθεῖν*). O primeiro sentido elencado é o que diz da corrupção que ocorre em algo pela atuação daquilo que lhe é contrário, em referência à alteração que acomete a constituição física de um órgão quando este é afetado por um sensível. Um segundo sentido é reservado à mudança da potência ao ato em que, entretanto, ocorre a conservação (*σωτηρία*) daquilo que muda. Esse é precisamente o caso do intelecto em potência que passa a ser em ato ao receber o inteligível, embora não seja alterado em sua natureza mesma na ocasião de pensar, tal como ocorre no caso do órgão afetado. Por falta de um outro termo, Aristóteles preserva *πάσχειν/παθεῖν* para os processos de atualização qualificando-o (418a1-3). O intelecto humano é “afetado” pelo inteligível apenas no sentido que o recebe (*δεκτικόν*, 429a15), passando então a pensar em ato; sob esse aspecto também ele se torna todas as coisas vindo a ser, de turno em turno, de atualização em atualização, aquilo que pensa. Tal é o tipo de mudança que não se aplica de modo algum ao intelecto produtivo por estar em eterna atividade de pensamento.

banal. À primeira vista, a expressão pode denotar que o intelecto produtivo se institui como um poder sempre em ato, individual a cada alma humana, e que atua na atualização do intelecto em potência (Rist, 1966, p. 8). Mas de que modo essa unidade noética subsistiria, e como *na* alma? Poder-se-ia argumentar igualmente, em defesa da transcendência do agente, que a partícula *ἐν* autoriza mais de uma acepção que não a locativa, qual seja, a relacional – “no caso da alma” –, mas isso aparentemente violentaria o pensamento aristotélico, na medida em que demandaria explicações, por extensão à exposição de III.5, sobre certa *ψυχή* eterna, sempre em ato e separada.<sup>7</sup> Em todo caso, decifrar que tipo de entidade o intelecto produtivo é não pode ser dissociada da tarefa de desvendar sua relação com o homem.<sup>8</sup>

(II) *Da função do intelecto produtivo na aquisição de conhecimento.* Aristóteles dá esparsos sinais referentes à esfera de ação do intelecto produtivo no que concerne a inteligência humana. O trecho citado de início sinaliza que ele produz os conceitos inteligíveis, mas não apenas. Pela associação estabelecida dos dois registros de *νοῦς* com a matéria e a causa atuante, ou, mais precisamente, pelo desmembramento dessa associação na analogia matéria/técnica, temos que o intelecto produtivo opera *também* sobre o intelecto

---

<sup>7</sup> A leitura de *ἐν* como regendo relacional é defendida por Caston (1999, p. 206), mas ele não se pronuncia sobre o referido problema, a menos que, como está implícita em sua exposição ancorada em algumas passagens do *De anima*, *ψυχή* venha a ser significar aqui *νοῦς*. É verdade que Aristóteles o descreve em II.2 como um “diferente tipo de alma” (*ψυχῆς γένος ἕτερον*, 413b24-26).

<sup>8</sup> Berti (2014), em uma recente conferência ainda não publicada, abdica do confronto interpretativo naturalistas x transcendentalistas, argumentando que o intelecto produtivo não constitui para Aristóteles propriamente uma entidade, mas, antes, o “hábito universal de princípios” de toda natureza, sendo por isso mesmo o próprio “sistema de verdades” que constituem o conhecimento científico para o homem. Dito de outro modo, ele é “o patrimônio de verdades eternas que a humanidade tem gradualmente descoberto e que continuará a descobrir, um patrimônio que, uma vez aprendido pelo indivíduo singular, se torna o intelecto em ato do indivíduo” (p. 9).

em potência. Encontrada na analogia, a preposição πρὸς (a13) é o único indício que admite a existência de ligação entre os termos contrapostos que surgem na análise aristotélica. O campo de atuação do intelecto produtivo seria, portanto, duplo.<sup>9</sup> Mas de que maneira exerce sua atividade sobre o intelecto em potência e sobre os inteligíveis? Ainda mais intrincado é saber o que ele faz exatamente para que a potência humana de pensar efetivamente pense as noções. Que significa dizer que o intelecto produtivo *produz* ou é *causa* dos inteligíveis? E o modo pelo qual isso é feito é o mesmo que aquele com que o intelecto passivo é *atualizado*? A forma com que as perguntas são colocadas já denuncia de todo a posição inerte da potência intelectual no homem, que parece completamente submissa a fatores extrínsecos. De fato, contrastando o III.5 com os capítulos de 4 a 8, que tratam sobre o intelecto humano dito em potência (embora Aristóteles quase sempre fale em *voûς* sem qualificar), vemos que somente aí é que essa passividade é acentuada<sup>10</sup>, como se, em virtude também de sua já conhecida

---

<sup>9</sup> Pode-se argumentar, entretanto, talvez com mais força, embora certamente não de modo conclusivo, a exclusividade dos objetos inteligíveis como campo de atuação de ambos os aspectos de *voûς*, sendo apenas por meio daqueles que eles se relacionam. Essa é a posição assinalada por Kal (1988): “É aparente da fraseologia no *De anima* III.5 que Aristóteles não investiga primariamente uma ação direta da mente de Deus [= intelecto produtivo] sobre a mente humana. Pois ele diz que uma mente se torna todas as coisas, enquanto que a outra faz todas as coisas. Ele está se referindo a isso que é um objeto de pensamento [*insight*] para a mente humana, mas que é possibilitada a ser esse objeto de pensamento intelectual pela mente divina. Uma vez que há um objeto de pensamento, ele pode se tornar ele mesmo diretamente conhecido pela mente, de modo que a mente, no mesmo movimento em que o objeto de pensamento é atualizado, pode se tornar ela mesma uma mente que conhece em ato” (p. 87-88). A imprecisão da analogia da luz nesse contexto, porém, inviabiliza uma posição consistente, como o próprio Kal (p. 87), faz entender, e como remeto mais abaixo.

<sup>10</sup> Ver nota 6 acima.

brevidade, o III.5 fosse um extrato de texto inserido precipitadamente e fora de contexto.<sup>11</sup>

Devemos ter em mente, contudo, que a inserção do intelecto produtivo para explicar a atualização do pensamento no homem, ainda que obscurecida em seus detalhes, segue um princípio fundamental que Aristóteles formula alhures no próprio *De anima*, bem como em outras obras, qual seja, a de que tudo o que vem a ser, isto é, passa da potência ao ato, vem a ser a partir de algo sempre atual (ἔστι γὰρ ἕξ ἔντελεχείᾳ ὄντος πάντα τὰ γιγνόμενα, III.7, 431a3-4).<sup>12</sup> Sob essa perspectiva, a intelectção, entendida como processo de atualização da potência intelectual, para que ocorra no homem, necessita de um componente sempre pensante e atuante. No domínio intelectual, o intelecto produtivo funciona, portanto, como um elemento atualizador indispensável seja da potência humana seja dos inteligíveis, ou de ambos. Outro importante ponto atrelado a esse quesito sobrevém na famosa analogia do intelecto produtivo com a luz (430a15). Também ela é definida em II.7 como ἐνέργεια de algo, a saber, do diáfano (418b9), que permanece então em potência quando privada de sua presença (b18-20). No caso da analogia, em contrapartida, Aristóteles assinala que o intelecto produtivo é como a luz “pois de certo modo a luz faz cores em potência cores em ato” (430a16-17), dispensando aí qualquer menção ao diáfano, e mesmo contrariando o que é dito em II.7, já que em momento algum a luz é dita atualizadora de cores para que a visão ocorra. Ademais, o discurso da analogia é abruptamente interrompido sem maiores esclarecimentos sobre seus termos e a que eles exatamente correspondem. De qualquer maneira, a explícita associação do intelecto pro-

---

<sup>11</sup> Dentre os verbos aplicados ao intelecto humano que insinua seu caráter ativo, tem-se que ele “conhece” (γινώσκει, 429a10), “entende” (φρονεῖ, a11), “raciocina” (διανοεῖται, a23), “concebe” (ὑπολαμβάνει, a23), produz unidade, composição (τὸ δὲ ἐν ποιῶν, 430b5-6) e divisão (διαίρει, b12).

<sup>12</sup> Ver também *De an.* II.5, 417a17-18, *Met.* IX.8, 1049b24-25 e XII.6, 1071b28-31.

ditivo com a luz é sugestiva na medida em que aponta o caráter funcional essencial deste no processo por meio do qual o inteligível vem a ser pensado pela faculdade intelectual, tal como a luz o é no processo por meio do qual a cor vem a ser vista pela faculdade visual (419a8-9). Ainda com vistas à ἐνέργεια que os descreve, e guardando relação semântica muito próxima, embora não esclarecida no *De anima*, a associação é firmada por intermédio de outro conceito, o de “disposição” (ἕξις, 430a15 e 418b19). São pelos dois conceitos que o intelecto é definido como agente atualizador no processo de conhecimento.<sup>13</sup> Entretanto, como se pode observar, a ausência de mais informação no assunto não nos oferece outra saída senão especular sobre que papel o intelecto

---

<sup>13</sup> Apesar da ocorrência associar ἕξις a ato, Aristóteles é explícito a usá-lo para descrever um dos modos de se definir δύναμις na *Metafísica* (V.12, 1019b9 e IX.1, 1046a13). Em contraste, na definição dada ao termo na *Met.* V.20, encontramos que trata-se de uma ἐνέργεια τις (1022b4). O status por assim dizer dúbio de ἕξις denuncia uma posição intermediária entre potência e ato que é complementado no *De anima*. Em II.5. 417a21 sqq., potência é dita de dois modos: uma é a capacidade de algo vir a se realizar, embora como tal este algo não esteja concretizado – como, por exemplo, quando se diz que o homem conhece em potência ou que possui conhecimento no sentido que todo ser humano pode vir a conhecer algo, devendo haver, para se realizar efetivamente ou em ato, o empenho na aprendizagem –, outra é a capacidade já estabelecida e disposta para a execução de sua atividade – como é o caso do homem que sabe gramática, mas que não exercita em ato seu conhecimento, embora o faça quando queira. O exercício em ato (ora transcrito por ἐνεργεία, ora por ἐντελεχεία, a29) daquilo de que se é capaz é contrastado com ambos os sentidos de potência. O segundo, que caracteriza propriamente ἕξις, Aristóteles o aproxima, em II.1, 412a22 sqq., de uma das duas acepções de ato ou “atualidade”, que traduz ἐντελεχεία, dessa vez distinguindo com base no contraste entre “ciência” (ἐπιστήμη) e “inquirir” (θεωρεῖν), o que, em outras palavras, marca a diferença entre aquele que possui o conhecimento (ἔχειν) daquele que o exercita em ato (ἐνεργεῖν). A construção de ἕξις como capacidade estabelecida ou habilidade treinada disposta a se atualizar quando quiser será aplicada pelos filósofos posteriores à condição intermediária do intelecto que nem pensa em ato, nem se encontra em plena ignorância quanto aos inteligíveis. Tal condição já é estabelecida por Aristóteles (III.4, 429b5-9), ainda que o termo não seja por ele diretamente empregado no contexto.

produtivo, no entender do Estagirita, desempenharia na inteligência humana, se é que há realmente qualquer um.<sup>14</sup>

(III) *Do intelecto produtivo enquanto objeto de pensamento para o homem*. Essa é uma temática sobre a qual nenhuma linha é encontrada no *corpus* aristotélico, e que surgiu entre pensadores posteriores em virtude da notória promessa feita no final de *De anima* III.7: “Mas, se é possível ou não o intelecto [humano] pensar qualquer dos objetos separados sem ser ele mesmo separado, isto deve ser investigado posteriormente” (431b17-19). Não se tem conhecimento da existência de escrito algum em que Aristóteles tenha coberto tal questão. Ela, no entanto, foi investigada tendo em vista o intelecto produtivo pelo fato deste ter sido compreendido e argumentado como uma substância eterna e separada da natureza, como vem a ser para Alexandre, visto adiante.<sup>15</sup> Discutida ou não por Aristóteles, a promessa, se cumprida, deveria confrontar ao menos uma interrogação basilar que é naturalmente feita quando

---

<sup>14</sup> A negativa de um papel ao intelecto produtivo no processo intelectual é sustentada por Caston (1999) que assinala que ele “não pertence de modo algum à psicologia humana, mas antes à teologia” (p. 202). A estratégia de Caston consiste em analisar a estrutura do III.5 e argumentar pelo que chama “separabilidade taxonômica” aí existente de *voûς*, mostrando que o agente é um intelecto separado, distinto, que se identifica com deus (ver p. 209-212). O ponto nevrálgico que insinua alguma função atualizadora, porém, é o uso da técnica e sobretudo da luz como paralelo analógico para que a visão ocorra. Caston admite o impasse, mas prefere descartar a analogia, ou, antes, interpreta-a nos termos de causalidade final, onde reconhece estar neste domínio mesmo o caráter “produtivo” do intelecto produtivo. M. Frede (1996, p. 388-389) vai na mesma linha ao classificá-lo de modo abrangente como “fonte de toda a inteligibilidade” por ser objeto último do pensamento humano, não intervindo, pois, nas inteligências particulares da potência humana, mas antes funcionando como elemento geral que viabiliza a realização do pensamento.

<sup>15</sup> A problemática que surge com Alexandre na inserção sistemática da expressão “intelecto que vem de fora” (*voûς θύραθεν*) tem sua fortuna no mundo árabe, sobretudo pela tradução equivocada que ela vem aí a assumir: *‘aql mustafâd* (intelecto *adquirido*). Isso dará surgimento ao tema da conjunção (*ittisâl*) com o intelecto produtivo separado; ver o estudo de Davidson (1992) no referido tópico.

refletimos a estrutura do seu esquema noético. Um de seus pilares, conforme já mencionado, é o princípio da identidade intelectual, segundo o qual o intelecto, ao pensar em ato um inteligível, *torna-se* ele. Ponderado nesses termos, que significa dizer que, ao pensarmos um objeto inteligível separado, digamos, deus – que é o inteligível “por excelência” (μάλιστα, *Met.* XII.7, 1072b19) –, nós nos identificamos com ele? O questionamento, restringindo-o ao escopo deste artigo e em estreito vínculo com o grupamento II de questões, é deslocado a investigar em que medida o intelecto produtivo separado é pensado pelo homem e como isso influi no conhecimento da realidade.

Os três grupamentos em que se reúnem sucintamente as questões acima denunciam os problemas em torno do texto de Aristóteles em pontos cruciais de seu pensamento. Encontrar um fundo doutrinário coeso e completo em um amálgama visivelmente heterogêneo de colocações foi um projeto assumido por vários filósofos antigos e medievais e realizada até hoje pelos intérpretes contemporâneos. Alexandre de Afrodísia percorreu essa trincheira, e, como muitos de seus sucessores, elaborou um pensamento filosoficamente articulado e mais conclusivo em suas arestas, que se fez, além disso, reformulado em novos problemas e terminologia.

São dois os escritos principais em que Alexandre de Afrodísia estabelece sua teoria do intelecto. Ele próprio compôs seu *De anima* (doravante, DA), uma obra que, segue em contornos gerais, a organização temática do homônimo aristotélico, e escreveu um tratado exclusivamente dedicado à noética, o Περὶ νοῦ, mais conhecido por sua forma latinizada *De intellectu* (doravante, DI),<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Cito o DI a partir da edição estabelecida por Bruns (1887), indo de 106.19 a 113.24. O DI integra um grupo de textos que versam de modo geral sobre psicologia, percepção e ética e que foram editados em conjunto logo após o DA sob o nome *De anima libri mantissa*. Sharples (ed. 2008) publicou uma edição revisada com notas e extensa bibliografia desse conjunto. Para o DA,

cuja autenticidade e composição têm sido foco de intensos debates.<sup>17</sup> Ainda que detenha maior autonomia explanatória frente ao *De anima* III.4 e 5, o DI corresponde em diversos pontos ao quadro doutrinal traçado no DA, que, conforme acredito, tende a se mostrar no conjunto harmonioso das duas obras.<sup>18</sup>

Alexandre é explícito ao identificar o intelecto produtivo com a causa primeira do mundo, identificação esta que, segundo ele, o próprio Aristóteles entende e faz (DA 89.17-18).<sup>19</sup> As caracterís-

adoto o aparato crítico mais recente de Bergeron e Dufour (2008), que confronta em vários pontos a edição de Bruns (1887).

<sup>17</sup> Moraux (1978, p. 294-305), levanta certas divergências doutrinárias entre o DA e o DI que conduzem a questionar a autenticidade deste último, embora ele mesmo as minimize, declarando (p. 304-305) que não há razões decisivas para tal e que, na hipótese de ser autêntica, o DI seria uma obra de juventude comparado ao DA. Esta é uma posição bem mais modesta do que aquela que ele defendeu com bastante ênfase em sua tese de 1942. A revisão se deu em grande parte após a publicação do artigo de Bazán (1973), pela defesa da autoria alexandrina do DI, em que ele aproxima doutrinariamente com o DA, argumentando pela maturidade do pequeno tratado sobre o intelecto já que corrige lacunas e contradições da outra. Esta tese é, por sua vez, combatida por Schroeder (1982). Outro fator para o questionamento da autenticidade do DI, além do doutrinário, é a própria complexidade de sua composição em partes não integralmente coesas, o que leva a suspeita inclusive dele ter sido escrito por mais de um autor. Uma boa introdução ao DI com aparato bibliográfico consta em Schroeder e Todd (1990, p. 1-31); os temas são retomados e atualizados em discussões em Schroeder e Todd (2008). Para a teoria do intelecto do DA, ver a edição de Bergeron e Dufour (2008, p. 48-56).

<sup>18</sup> Para os fins visados neste texto, desconsidero a peleja sobre a autenticidade do DI (ver nota anterior), e assumo a aproximação doutrinária deste com o DA, o que acredito ser o caso, e para o qual dedicarei um trabalho à parte futuramente.

<sup>19</sup> A mesma clareza falta ao DI, mas a descrição remete fortemente a uma aproximação com o que é declarado no DA, remetendo ao Estagirita. O intelecto produtivo é dito sem mistura, imaterial, sempre em ato, e que pensa eternamente a si mesmo apenas (cf. 109.27-31). Um atributo anotado exclusivamente no DI é o dele ser “simples” (ἀπλοῦς, 109.28), o que também não encontramos no *De anima*. Essa peculiaridade fornece, segundo Schroeder, em comentário *ad loc.* (Schroeder e Todd, 1990, p. 68), indício para se questionar a autoria alexandrina do DI, o que acredito, em virtude da singularidade

ticas combinadas do intelecto produtivo que encontramos no *De anima* III.5 são arquitetadas por um princípio, já aludido, que Alexandre formula diferentemente duas vezes em ocasiões próximas (88.26-89.1 e 89.7-8), qual seja, o de que isto que é tal por excelência ou possui tal propriedade primeiramente é causa (αἴτιον) e fornece o ser (τὸ εἶναι) para as coisas que não são tal por excelência ou que possuem tal propriedade secundariamente. O caso em questão é a inteligibilidade do intelecto produtivo, que a possui em grau máximo, e que, portanto, é causa determinante do ser inteligível das coisas que a potência intelectual pensa.<sup>20</sup> De fato, desmembrando a aplicação do princípio sobre a investigação do que compete ao intelecto produtivo quanto a sua atuação para que intelecção humana ocorra, deparamo-nos com uma construção imprecisa no DA.

Em primeiro lugar, no que concerne o inteligível que nas formas sensíveis se encontra em potência em virtude das condições particulares e singularizantes impostas pela matéria na percepção, Alexandre é sucinto ao afirmar apenas que na medida em que o intelecto produtivo, deus, é causa e princípio de todas as coisas, ele é também “causa do ser de todas as coisas pensadas” (89.10-11). Dito de outro modo, no que concerne ao inteligível a ser apre-

---

mesma do termo, ser um argumento insipiente, podendo, pois, ser explicado pelo fato do tratado ter por objeto as diferentes acepções e características de νόος, o que acaba exigindo maiores detalhes na exposição. Na verdade, encontramos um uso de ἀπλοῦς bastante contundente com o presente contexto em DA 88.8, onde se discutem as formas imateriais que existem e são inteligíveis por si. Ademais, segundo observo, ainda dois fatos corroboram a identificação do agente com deus no DI. O primeiro é que o autor diz ser o intelecto produtivo a única coisa (μόνος) e único inteligível (μόνος τῶν νοητῶν) para o qual “simples” pode ser aplicado (110.2-3). O segundo é que Alexandre o nomeia “imortal” fazendo menção direta à autoridade de “Aristóteles” (108.30 e 109.1), o que faz paralelo ao *De an.* III.5, 430a23; o mesmo ocorre ao evocar a analogia da luz (107.30-31).

<sup>20</sup> Encontramos também no DI a evocação de tal princípio para justificar a necessidade de um agente sempre em ato para a realização do pensamento, 110.15-16 e 110.21-24.

dido, o intelecto produtivo é causa da essência apreendida pela potência intelectual, e isso compreende não apenas quando na apreensão efetiva, mas também a essência no que tange sua inteligibilidade latente enquanto existente nas formas sensíveis. Por outro lado, e em segundo lugar, com respeito à atuação do intelecto produtivo sobre o humano, Alexandre informa a importância de seu papel em ao menos três formulações que divergem entre si: ele é causa da inteligência dos inteligíveis (αἴτιον τῆς νοήσεως, 89.5), causa do tornar-se inteligível em ato das noções que assim são em potência (εἰ γὰρ μὴ ἦν τι νοητὸν φύσει, οὐδ' ἂν τῶν ἄλλων τι νοητὸν ἐγίνετο, 89.6-7) e causa da disposição do intelecto humano (αἴτιος τῆς ἕξεως, 88.24). Essas atribuições causais, as quais, em um primeiro momento, parecem conflitar, são tão insuficientes para traçar um perfil sólido do mecanismo intelectual quanto parece, uma vez que não encontram qualquer desenvolvimento no DA<sup>21</sup>, sobretudo quando se tem em vista a atividade do intelecto humano sob atuação do agente.<sup>22</sup> É no DI, porém, que Alexandre oferece um tratamento mais detido no quesito ao discorrer sobre o intelecto produtivo:

De fato, esse é tanto o inteligível por sua própria natureza quanto intelecto em ato, e ele vem a ser a causa de que o intelecto material, por referência a uma tal forma, separe, imite e pense cada uma das formas imersas na matéria e as faça inteligíveis. É o intelecto produtivo que é chamado “[intelecto] que vem de fora”, não porque ele é uma parte e uma faculdade de nossa alma, mas porque ele vem para existir em nós de fora quando quer que pensemos nele (se o pensar de fato se produz

---

<sup>21</sup> A insuficiência é pontuada por Sharples (1987, p. 1208) do seguinte modo: “Lamentavelmente, parece que Alexandre simplesmente apresentou dois argumentos para a identificação do intelecto produtivo com a forma pura, sem considerar como suas implicações detalhadas devem ser resolvidas. Ele apelou para um princípio geral que diz respeito à causação para argumentar que o que é supremamente inteligível é a causa do ser inteligível, mas sem indicar como esse princípio deve ser aplicado neste caso particular”.

<sup>22</sup> Alexandre discorre mais de uma vez sobre a atividade do intelecto humano onde o agente não é mencionado no processo. Ver, por exemplo, DA 83.10.

pela recepção da forma), e ele é por si mesmo uma forma imaterial no sentido de que nunca está acompanhada pela matéria nem é separada da matéria quando pensada. (108.19-26)

Aqui o intelecto produtivo é mais uma vez designado causa do intelecto humano, mas em um sentido no qual se pode detectar o papel deste e a relação entre ambos. Para pensar, o intelecto material ou em potência necessita apreender as formas inteligíveis que se encontram imantadas nos dados obtidos pelas percepções sensíveis, o que é alcançado por um procedimento de separação de tais formas a partir das condições materiais que a elas se agregam e as individualizam. O desempenho do processo de abstração intelectual,<sup>23</sup> uma atividade humana, é todavia condicionada pela presença que o agente exerce no indivíduo cognoscente. O intelecto humano pensa o intelecto produtivo, e com isso ele se torna capaz de exercer a atividade que o conduz ao pensamento de noções imateriais. O contato do humano com o agente é um contato ele mesmo intelectual que se exprime na apreensão do intelecto produtivo pelo homem enquanto objeto de pensamento. Estando efetivamente presente na potência intelectual, o intelecto produtivo instaura uma certa força atualizadora, *poiética*, que permite o homem abstrair formas contidas nos sensíveis materiais e então inteligir.

A atuação do intelecto produtivo no trecho acima é aferida tendo em vista uma propriedade sua que é insistentemente destacada no DI, e com a qual nos deparamos também no DA. O intelecto produtivo é inteligível, νοήτων, por si mesmo (τῆ αὐτοῦ φύσει, DA 87.27-29 e DI 108.19; καθ' αὐτόν, DA 87.26), sendo como tal em ato (DA 89.17 e DI 107.34), uma vez que não se encontra acompanhado de qualquer condição material. O intelecto é, desse mo-

---

<sup>23</sup> O vocabulário propriamente abstrativo no DI – χωρίζω, ἀφαίρεω – se encontra no DA, onde é acompanhado de outros termos diversos, sobretudo nas passagens em Alexandre descreve o mecanismo da apreensão do universal: λήψις, περίληψις, ἀντίληψις, ὄψις, λαμβάνω, θεωρώ.

do, definido como uma forma imaterial (ἄυλον) que existe em sentido próprio, independentemente de um substrato material, vindo a ser, por isso mesmo, um objeto inteligível em ato (DA 88.1-2 e DI 108.2-3). Alexandre caracteriza a autonomia do intelecto produtivo enquanto inteligível por si marcando contraste com as formas inteligíveis em potência, essas, ao contrário, materiais (ἔνυλα).<sup>24</sup> A forma imaterial, inteligível por natureza, assim se define independentemente do fato dela ser pensada pelo intelecto humano, enquanto que as formas que existem latentes na matéria, só vem a ser em ato por um esforço ativo abstrativo, desmaterializador. O que urge extrair a partir disso é que o intelecto produtivo é apreendido pelo homem enquanto forma inteligível já imaterial; não é pois *abstraída* por processo algum, sendo antes *abstrata* por natureza. Nessa medida, por não demandar qualquer esforço direcionado para ser inteligido – o que subscreve inteligível “por si” – e por ser a causa sempre em ato imprescindível para as formas que residem na matéria serem atualizadas – o que subscreve o princípio segundo o qual o que *vem a ser* de tal natureza depende para tanto daquilo que *é* tal –, o intelecto produtivo se impõe *naturalmente* ao intelecto humano que se investe no processo de conhecimento. Sendo pensada ou estando presente ao indivíduo cognoscente, este se torna capaz de abstrair os inteligíveis que se encontram nas formas sensíveis materiais (Bazán, 1973, p. 477). O intelecto produtivo é o elemento essencial para a intelectualização humana no sentido que é a fonte sempre em ato que se impõe por sua inteligibilidade e ao qual o intelecto humano deve se referir – κατὰ τὴν πρὸς τὸ τοιοῦτο εἶδος ἀναφορὰν, conforme consta no trecho supracitado – para desempenhar a ação atualizadora que faz os inteligíveis em potência serem inteligíveis em ato. Ao homem é dado a atividade de abstrair formas e inteligi-las quando quer que deseje e se disponha a isso, mas tal empre-

---

<sup>24</sup> Essa contraposição entre as duas classes de formas é inspirada em *De an.* III.4, 430a3-9. Para uma interessante discussão sobre esse ponto e referências, ver Schroeder e Todd (1990, p. 62-64).

endimento não é possível sem a presença do intelecto produtivo, forma inteligível e imaterial por si mesma, que, por sua própria natureza, infunde no homem a habilidade operativa que o capacita para apreensão de formas. A operação de abstrair e receber formas pertence, pois, como Alexandre reiteradamente afirma, a “nós” indivíduos<sup>25</sup>, portadores de diferentes orientações intelectuais, ainda que isso derive de uma associação ao intelecto produtivo.<sup>26</sup> É o poder abstrativo deste, feito presente pela inteligibilidade suprema que caracteriza seu ser forma imaterial por si e em ato, que se coloca a *serviço do* intelecto humano.

Os contornos oferecidos no DI nos permitem esclarecer as três formulações do intelecto produtivo como causa postas no DA, e explicitar alguns pontos da noética alexandrina em comparação com Aristóteles. Uma das formulações reza que o intelecto produtivo é a causa que torna ao ato o inteligível em potência, e isso, conforme abordado, coaduna com sua inteligibilidade suprema que é imposta ao intelecto humano e por meio da qual (διὰ, DI 107.29, 111.33) a apreensão intelectual se efetiva. Nesse sentido, referi-lo também como causa da intelecção (νόησις), entendida como a ação que apreende formas

---

<sup>25</sup> “Nada que é pensado *por nós* (ἡμῶν) é um inteligível em ato. Pois *nosso* intelecto pensa os sensíveis que são inteligíveis em potência. Esses, por sua vez, tornam-se inteligíveis pela atualidade do intelecto. Essa então é a atividade do intelecto, separar e abstrair [...]” (DI 110.16-19) “[...] o intelecto que está *em nós* (ἐν ἡμῖν) deve ser considerado produtivo (ποιητικόν). Pois ele mesmo produz inteligíveis de coisas que não são em ato inteligíveis [em ato]. Pois não há outro inteligível exceto o intelecto que existe em ato e em si mesmo.” (DI 111.21-23) Essa última expressão é encontrada também no DA 89.19-20, onde Alexandre o identifica com o intelecto material. Ver ainda nota seguinte.

<sup>26</sup> Há de se observar o forte contraste que Alexandre faz entre o intelecto produtivo e o humano em termos de extrínseco – θύραθεν – e intrínseco – ἐν ἡμῖν –, respectivamente, ao mesmo tempo em que assinala a necessidade da cooperação dos dois em vista do conhecimento: “Isso que é intelecto por natureza e vindo de fora torna-se co-operativo (συνεργός) com o intelecto que está em nós” (DI 111.27-28).

(ἡ νόησις λήψις τῶν εἰδῶν ἔστι χωρὶς ὕλης, DA 83.14-15), só é compreensível quando o enunciado é qualificado. Tanto no DA quanto no DI, está claro que é a faculdade humana que abstrai e pensa, mas, na medida em que ela faz graças ao agente, este pode ser dito *indiretamente* causa do pensamento; dando-se o contrário, de modo direto, o homem estaria destituído de autonomia para pensar o que quer e quando quer que desejasse. Como coloca o Afrodísio no DI: “o intelecto que vem de fora [i.e., o produtivo] se torna causa do pensar em nós (αἴτιος τοῦ νοεῖν ἡμῖν) quando ele mesmo é pensado [por nós], não em produzindo o intelecto mesmo, mas, por sua própria natureza, em completando (τελειῶν) o intelecto que existe e trazendo ele a suas próprias [atividades]” (111.34-36). O agente, portanto, por ser o inteligível primeiro que se apresenta, aperfeiçoa o intelecto material e propicia a realização da intelecção que este faz por conta própria, como resultante da atividade que lhe cabe, que é a de apreender noções imateriais inteligíveis (cf. DA 80.24 sqq.).

Esse quadro nos conduz à terceira formulação, a mais complexa dentre elas, que declara ser o intelecto causa da ἔξις, disposição, no homem. Antes de tudo, cabe sinalizar que, enquanto no *De anima* III.5, Aristóteles aplica ἔξις ao intelecto produtivo, Alexandre incrementa à noção um sentido técnico que descreve um estado de aperfeiçoamento e, portanto, de desenvolvimento intelectual da faculdade intelectual humana. O chamado intelecto disposicional ou em disposição – νοῦς ἐν ἔξει – é alocado a uma posição escalonar intermediária no que tange à posse de um conhecimento intelectual ou *corpus* de inteligíveis qualquer. Nos dois extremos da escala se encontram os demais estados intelectivos da faculdade humana: o do intelecto que é em potência conhecedor de inteligíveis, isto é, que é capaz de pensar noções imateriais, embora não o faça, e o do intelecto que as pensa em ato ou efetivamente. Nessa conjuntura, sob o tríplice ordenamento da condição da faculdade com relação aos inteligíveis – δύναμει, ἔξει, κατ’ ἐνέργειαν –, o intelecto quando em disposição

denota não apenas um estado intermediário, mas, mais exatamente, um intermitente, pois exige que a referida disposição para pensar ocorra para o conhecimento intelectual que já tenha sido apreendido antes, mas que em ato não lhe ocorre no momento. Nisso reside o ponto de inflexão maior da complexidade do termo ἔξις que acaba por refletir no caráter polissêmico que ele assume em Alexandre. É possível explorar tal caráter a partir da seguinte passagem do DA:

Pois quando o intelecto, por atividades repetidas, atinge uma disposição tal que ele pode daí em diante agir por ele mesmo (δι' αὐτοῦ λοιπὸν ενεργεῖν δύνασθα), é então que surge o intelecto que dizemos ser como uma disposição, aquela que se assemelha ao sábio que é intermediário (μεταξύ) entre isso que chamamos o sábio em potência e o sábio que exerce a ciência em ato: enquanto ele parece ultrapassado por aquele que exerce em ato a ciência, ele ultrapassa aquele cuja ciência só está em potência. E quando ela está em ato, essa disposição torna-se o intelecto em ato. Pois o intelecto enquanto disposição é, por assim dizer, os inteligíveis colocados em reserva todos em conjunto e em repouso. (85.25-86.6)

O primeiro sentido que sobressalta aqui para o intelecto em disposição é (1) o do já comentado estado intermediário, que o Alexandre compara, inspirado em Aristóteles (*De an.* III.4, 429b5), ao homem sábio. A condição desse homem é a daquele que possui um determinado conhecimento, fruto de aquisições anteriores, mas que não o exerce no momento, estando, pois, entre a potência e o ato. Por se referir ao conhecimento intelectual que tal condição remete, (2) Alexandre ainda identifica – e essa é a única vez que ele o faz, sem maiores explicações – a ἔξις com o próprio arcabouço de noções inteligíveis com que a faculdade lida, transferindo com isso a condição da faculdade que pensa para o objeto de pensamento, que estaria nela em uma espécie de situação latente, sugerindo, em outras palavras, a existência de uma memória de inteligíveis. Mas, como essa é a única ocasião em que a identificação é feita, frente a várias outras em que remetem mais contun-

dentemente ao primeiro sentido, seria admissível sustentar que Alexandre estaria com ela expressando como a *relação* entre a faculdade humana e as noções se portariam no estado disposicional. Ademais, (3) pelo fato mesmo de se interpor entre a potência e o ato, o campo semântico de ἕξις acaba sobrepondo com o de seus adjacentes no que vem a ser, no total, um quadro de qualificações pouco consistentes do termo. Em um ecletismo abrangente, para não dizer notoriamente frouxo, ἕξις é dito ser tanto forma (εἶδος) e perfeição (τελειότης) quanto potência (δύναμις) e atualidade (εντελέχεια) do intelecto material (DA 81.25-26; 85.11; 90.16), além de que ele em alguns momentos compreende o próprio estado do intelecto em ato.<sup>27</sup>

Do caráter intermediário de ἕξις – que é em toda sua amplitude expressa por uma locução como ἐνεργεῖν δύνασθαι, que, por sua vez, encontra eco em *De anima* III.4, 429b7 – há ainda um complemento que não foi considerado até aqui: Alexandre declara que, neste estado, o intelecto humano pode agir “por ele mesmo”. O que isso significa? A independência de que usufrui a faculdade humana, e que é também evocada no DI (107.21-22), passaria totalmente isenta de elucidação nas duas obras se não fosse por uma tênue observação que antecede imediatamente a passagem citada acima. O autor assinala, com efeito, que o intelecto, ao se desenvolver ampliando seu *corpus* de noções inteligíveis, chega a um ponto em que “pode produzir o universal mesmo sem o suporte da sensação (χωρίς τῆς αἰσθητικῆς ὑποβάθρας)” (85.24-25). O intelecto tem necessidade da sensação, isto é, das formas sensíveis percebidas, a fim de operar uma ação abstrativa das noções inteligíveis universais que aí se encontram em potência, particularizadas pelas condições materiais. O esforço abstrativo, de separação de formas dos compostos naturais, que são as essências destes, é uma atividade que envolve o laborioso exercício da repetição que acaba

---

<sup>27</sup> Ver, por exemplo, DA 82.9-11 e 82.20-83.1. Também no DI, temos uso intercambiável com ἐνεργεῖα 107.25-27, 108.1-2 e 110.11-13.

por fazer com que de diversos seres particulares de mesma espécie se extraia uma noção universal, comum a todos. Uma vez transpassado esse primeiro estágio, o intelecto adquire a disposição – encontra-se *disposto*, pois – para entrar em contato com os inteligíveis outrora captados sem mais recorrer ao trabalho de investigação dos particulares. Essa autonomia para com a sensação sugere, então, que o intelecto passa a ter um acesso facilitado aos inteligíveis, como uma espécie de memória, tal como evoca o sentido (2) de ἔξις.

Meu objetivo em explicitar esses sentidos não exatamente equivalentes, mas que convergem, ainda que de modo pouco rigoroso, para uma dimensão única de ἔξις enquanto estado intermediário, é o de contrastar com o que o conceito assume tendo em vista o intelecto produtivo. Este, já sabemos, é dito causa da ἔξις no homem. Assumindo, porém, que o termo tem aí o mesmo significado que o assinalado, as dificuldades saltam graves tanto no DA quanto no DI. A ideia do intelecto produtivo como o que suplanta o estado intermediário que garante acesso privilegiado às noções inteligíveis se choca terminantemente com o registro do esforço primevo exigido do intelecto para separar noções universais dos dados particulares. Nesse viés, a condição potencial do intelecto seria de fato inexistente, recondicionada pela ação de um agente exterior naturalmente em favor de todos, que se tornaria dessa maneira causa *direta* do desenvolvimento intelectual humano. Além disso, a referida acepção de ἔξις que implica numa condição insurgente no homem *depois* de sua investigação sobre os sensíveis é inconciliável com o princípio já estabelecido que institui que o que passa da potência ao ato só o faz em virtude de algo sempre em ato, o intelecto produtivo devendo pois subscrever a ἔξις no homem *antes* de qualquer intelecção, sem a qual ela não ocorreria. A ocorrência de ἔξις, como se pode observar, quando aplicado ao homem enquanto determinado estágio intelectual e ao intelecto produtivo é marcado por uma flagrante contradição, que, creio, desvanece quando retomamos a compreensão do que o intelecto

produtivo é causa. Em outras palavras, Alexandre, ao dizer que o agente é causa de ἔξις, abre caminho para mais um sentido do termo que coaduna com sua exposição nas duas obras, e que foi abordado (4) ao apreender o inteligível por excelência, em si mesmo detentor de inteligibilidade sempre em ato, a faculdade humana é encarregada de uma força ou habilidade – isso seria mais precisamente o significado do conceito aqui – que nela brota em virtude e por referência a tal inteligência primeira, e que lhe possibilita separar e abstrair os inteligíveis universais contidos nos sensíveis particulares.<sup>28</sup> A ἔξις, nessa medida, se instala e firma-se pela vigência da inteligibilidade do intelecto produtivo, fruto de ser uma forma imaterial por si, propiciando a condição elementar para a apreensão de formas encerradas na matéria seja feita.

Também com base no que Alexandre não diz podemos extrair observações quanto à atuação do agente sobre o homem. Seja no DA ou no DI não encontramos menção de qualquer influência do intelecto produtivo, no contexto da inteligência humana, sobre as formas inteligíveis em combinação com o intelecto material.<sup>29</sup> A analogia da luz, que poderia oferecer informações sobre os correspondentes no caso da visão, esclarecendo os componentes envolvidos no pensamento e a relação entre eles, é relegado pelo autor com notas breves e inconclusivas. No DA (89.1), a luz, comparada

---

<sup>28</sup> Com “força” e “habilidade” me inclino mais para o emprego feito do termo τεχνή para designar a atuação do agente. Isso não ocorre apenas em contexto analógico (como, p. ex., DA 88.20-22 e DI 107.22-25), mas é também aplicado por Alexandre na esteira sinonímica pouco consistente que cobre a noção de ἔξις, conforme o sentido (3) delineado acima. A seguinte passagem no DI justifica a minha conclusão: “Assim, o intelecto [que vem de fora] é por sua natureza um inteligível, enquanto que os outros inteligíveis existem por sua força e são as produções (ποιήματα) dele que o [intelecto] em potência produz [...]” (111.36-112.2). Logo depois (112.3-4), τεχνή é aproximado de ἐνέργεια. Usando desse sentido, Kosman (1992), pp. 436-437, evoca Alexandre e sugere ser a opção interpretativa a ser escolhida no caso de Aristóteles.

<sup>29</sup> οὐδ' ἂν τὰ ἄλλα ἦν ὄντα δυνάμει μὴ ὄντος τινὸς τῆ ἰδίᾳ φύσει νοητοῦ (DI 111.28-29).

ao intelecto produtivo, é descrita como o visível por si, causa do fato das coisas, não visíveis por si, se tornarem visíveis em ato. É digno de nota que logo depois Alexandre, em vez de explorar a analogia minimamente, traz à tona, em caráter completamente dissonante, a declaração de que o intelecto produtivo é causa da intelecção. Na primeira das duas aparições – 107.31 e 111.32 – da analogia no DI,<sup>30</sup> seguindo mais de perto o *De anima*, a cor aparece como aquilo que se torna visível em ato por causa da luz. Curiosamente, porém, ao contrário do que se poderia esperar, Alexandre associa a cor não aos inteligíveis que se atualizariam, isto é, teriam sua condição de inteligibilidade desperta para assim poderem ser inteligidos pelo pensamento, mas ao intelecto material que seria atualizado pela ἕξις advinda do agente. A segunda aparição<sup>31</sup> é igualmente vaga, e embora mencione mais uma vez a cor, não há nenhum indício dela estar sendo associada aos inteligíveis; ao contrário, o texto mais uma vez destoa ao protagonizar o intelecto material e o pensamento nele gerado por atuação do intelecto produtivo. Atendo-se rigorosamente ao texto, o que se pode concluir disso, em contrapartida à interpretação de Schroeder (1981) (1984) que superestima a analogia da luz, procurando explicar o mecanismo da intelecção por aquele da visão na parte correspondente do DA, é que Alexandre se refere à analogia antes tão só de modo tangencial, talvez apenas para permanecer fiel ao texto do primeiro mestre do Liceu, e também aos ensinamentos de seu instrutor mais imediato, Aristóteles de

---

<sup>30</sup> “Pois, assim como a luz se torna para as cores que são visíveis em potência a causa de se tornarem visíveis em ato, do mesmo modo esse terceiro intelecto [i.e., o produtivo] faz o intelecto em potência e material intelecto em ato por produzir uma disposição onde pensamento ocorre.” (107.31-34)

<sup>31</sup> “Pois, assim como a luz, sendo produtiva de visão em ato, é ela mesma vista com seus concomitantes e é por meio dela que a cor [é visível], do mesmo modo o intelecto que vem de fora [i.e., o intelecto produtivo] se torna causa do pensar em nós quando ele mesmo é pensado [por nós], não em produzindo o intelecto mesmo, mas, por sua própria natureza, em completando o intelecto que existe e trazendo ele a suas próprias [atividades].” (111.32-36)

Mitilene<sup>32</sup>, sem um comprometimento centrado em extrair e investigar as consequências dela.

Foi notado em algumas citações que Alexandre se refere ao intelecto produtivo como  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ , “intelecto que vem de fora”. A expressão é encontrada no próprio Aristóteles (*De generatione animalium* II.3, 736b5-29), embora os contornos que recebe no filósofo de Afrodísia, incrementando em uma estrutura taxonômica e organizada de  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , seja peculiar e reflita como as coisas eram vistas pela escola peripatética da época. São duas as dimensões que podem ser registradas do  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$  tomando em perspectiva o intelecto humano. A primeira é a dimensão intrínseca, que considera seu próprio caso enquanto existente no indivíduo cognoscente; é o intelecto separado transcendente cuja presença para o homem ocorre pelo fato de ser inteligível por excelência. Essa interiorização do intelecto produtivo que resulta na disposição intelectual para abstrair é retrata, pois, um intelecto que existe “em nós” ( $\epsilon\nu$   $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ , DA 90.3-91.1; DI 113.24). A outra dimensão é a extrínseca, “do exterior” ( $\epsilon\acute{\xi}\omega\theta\epsilon\nu$ , DA 91.1; DI 109.2), que assinala não apenas a proveniência como também a natureza mesma do intelecto que se faz presente no homem. Sua transcendência é consequência necessária do fato de ser uma forma imaterial por si, que goza como tal de estatuto ontológico próprio, separado da matéria e independente da circunstância fortuita de ser pensada pelo homem.

---

<sup>32</sup> “Aristóteles [de Mitilene], o mestre de Alexandre, é o mais antigo peripatético sobre cuja teoria do intelecto, graças ao relatório do seu aluno, fomos bem informados” (Moraux, 1984, p. 411). Aristóteles de Mitilene como mestre de Alexandre é defendido originalmente por Moraux (1967). Sua noética, de acordo com este, nos chegou graças ao testemunho do próprio Alexandre no DI. A tese de Moraux se funda na crítica passagem de DI 110.4, onde Alexandre fala de um “Aristóteles”, sem que se especifique, e de quem ele “ouviu” ( $\eta\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha$ ) a doutrina do intelecto que vem de fora. Divergências sobre o significado e referência prosopográfica da passagem estão presentes nos comentaristas. Além de Moraux, ver Schroeder e Todd (1990, p. 22-31), Opsomer e Sharples (2000), Schroeder e Todd (2008, p. 672-680).

Com vistas ao νοῦς θύραθεν, Alexandre nos oferece resposta para a interrogação deixada em suspenso pelo Estagirita: pode o homem pensar formas imateriais por si? O intelecto produtivo, conforme exposto, é ele mesmo pensado pelo homem como condição para que a intelecção de formas inteligíveis que estão em potência nos compostos naturais aconteça. Como inteligível pensado, ele está sujeito ao princípio de identidade que é defendido em termos de assimilação (καθ' ὁμοιότητά, DA 81.3) e efetiva identificação (ἄμφω τότε ταυτό, DA 88.10; DI 104.6-7) entre o cognoscente e o objeto de conhecimento. Mas podemos contestar se essa identidade realmente ocorre, pois ela, no limite, implicaria que o intelecto que conhece, o material, seria o mesmo que o agente ou que vem de fora. Alexandre para o quesito mensura suas palavras, e descarta categoricamente uma conclusão nesse sentido. Segundo ele, não é o intelecto material em potência, e tampouco o disposto, que se tornam a causa primeira, mas é o próprio intelecto que vem de fora e é pensado pelo homem. Dito de outro modo, o νοῦς θύραθεν, que é o intelecto produtivo em nós, é o que propriamente se identifica com ele na ocasião do pensamento em ato. Por ser a interiorização do princípio transcendente, é esse intelecto mesmo que é em nós o incorruptível e o imortal (DA 90.13-20). Com o νοῦς θύραθεν, portanto, Alexandre não vem apenas oferecer o alicerce fundamental para realização do pensamento, mas estabelecer o que do homem alcança imortalidade, ainda que haja claros indícios que não se trata de uma que preserve as características individuais de cada um. Uma indagação que suscita desse quadro, e que não recebe atenção do Afrodísio, é se a intelecção pelo qual o homem obtém o νοῦς θύραθεν é de mesma natureza da que ele granjeia as formas inteligíveis na matéria. Refletir a esse respeito poderia esclarecer melhor a própria relação que, segundo o autor, o homem tem com o intelecto vindo de fora.

As reflexões de Alexandre de Afrodísia sobre o intelecto produtivo acabam por acrescentar, reformular e desenvolver pontos

cruciais que são deixados em aberto por Aristóteles no *De anima*. Com argumentos próprios, mas centrados no *corpus* aristotélico, o exegeta identifica o intelecto produtivo à causa primeira, oferece uma articulada formulação do intelecto humano em seus diferentes estados de desenvolvimento, trata do complexo mecanismo de apreensão intelectual e do papel do intelecto produtivo sempre em ato neste, apreendido por ser forma inteligível por excelência, imaterial por si mesmo, e incorpora em sua doutrina uma nova denominação – o  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\theta\acute{\upsilon}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$  – que sentencia a apropriação do intelecto produtivo enquanto objeto de pensamento no indivíduo cognoscente, demarcando o sentido em que o homem – ou algo apreendido por ele – se assimila a uma entidade transcendente, o que avoca sua imortalidade. A doutrina noética que emerge do tratamento dessas questões, no entanto, longe de confluir com isso em respostas completas, erige problemáticas no próprio terreno enriquecido com as reflexões, como é o caso, por exemplo, do que concerne ao conceito de  $\acute{\epsilon}\xi\iota\varsigma$ , a polissemia envolvida em sua relação com o intelecto produtivo e humano e o modo como o princípio de identidade intelectual é aplicado no quesito de apreensão de formas imateriais separadas. Essa é apenas uma fração das contribuições filosóficas dadas por Alexandre fazendo soar além do que consta nos escritos de seu Mestre.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Confrontadas as reflexões argumentadas de Alexandre com a aridez e obscuridade da parte da noética de Aristóteles que explicitarei aqui, torna-se claro que nem sempre a orientação exegética escolástica adotada por Alexandre é por ele seguida estritamente, sendo antes acompanhada por seu impulso filosófico inovador, exigido mesmo pelo confronto de época com as escolas imperiais concorrentes, a saber, as dos estóicos, epicuristas e acadêmicos. Essa orientação é descrita por D. Frede (2013) do seguinte modo: “Em geral, Alexandre segue a suposição de que a filosofia aristotélica é um todo unificado, que fornece respostas sistematicamente conectadas a virtualmente todas as questões de filosofia reconhecidas em seu próprio tempo. Onde não há um ponto de vista aristotélico claramente reconhecível, único, sobre alguma questão, ele deixa o assunto sem decisão, citando várias possibilidades consistentes com o que Aristóteles diz. Às vezes, Alexandre tenta forçar uma interpretação que obviamente não concorda com o texto, mas ele evita estabelecer que Aris-

## Referências

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De anima liber cum mantissa* (Commentaria in Aristotelem Graeca, Suppl. 2, pt. 1). Ed. Ivo Bruns. Berlin: Typis et Impensis Georgii Reimer, 1887.

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *Alexander Aphrodisiensis, De Anima Libri Mantissa: a new edition of the Greek text with introduction and commentary* by Robert W. Sharples. Berlin; New York: De Gruyter, 2008.

ALEXANDRE DE AFRODÍZIA. *De l' âme*. Ed. M. Bergeron et R. Dufour. Paris: Vrin, 2008.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Ed. R. D. Hicks. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ed. V. Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

BAZÁN, B. L'authenticité du "De intellectu" attribué à Alexandre d'Aphrodise. *Revue Philosophique de Louvain*. v. 71, 1973, p. 468-487.

BERTI, E. Aristotle's *Nous poiêtikos*: another modest proposal. Conferência não publicada, 2014. Disponível em: <<http://www.dikam.auth.gr/sites/default/files/attachments/Paper.pdf>>. Acesso em: 5 out. 2016

BÉNATOUIL, T. Philosophic schools in Hellenistic and Roman times. In: GILL, M.; PELLEGRIN, P. (Ed.). *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006. p. 415-429.

---

tóteles contradiz a si mesmo e, com raras exceções, que ele discorda dele". É certo que o DA não é o *Comentário* ao *De anima* – que também foi feito por Alexandre e mesmo conhecido pelos árabes, embora agora tenha se perdido em todas as suas versões –, mas o papel de Alexandre enquanto condutor da cadeira do Liceu em seu comprometimento filosófico e institucional ao pensamento de Aristóteles e suas constantes referências nominais a este permitem com segurança afirmar que ambas as obras não se diferem de nenhum modo substancial.

BLUMENTHAL, H. Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle's *De anima*. In: WIESNER, J. (Ed.). *Aristoteles: Werk und Wirkung*. Berlin; New York: De Gruyter, 1987. v. 2, p. 90-106.

BLUMENTHAL, H. *Aristotle and Neoplatonism in late Antiquity: interpretations of the De Anima*. London: Cornell University Press, 1996.

BURNYEAT, M. *Aristotle's divine intellect: the Aquinas lecture*. Milwaukee: Marquette University Press, 2008.

CASTON, V. Aristotle's two intellects: a modest proposal. *Phronesis*. v. 44, n. 3, 1999, p. 199-227.

DAVIDSON, H. A. *Alfarabi, Avicenna and Averroes on intellect*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992.

FREDE, D. Alexander of Aphrodisias. In: In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition). Disponível em: < <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/alexander-aphrodisias/>>. Acesso em: 5 de out. 2016

FREDE, M. La théorie aristotélicienne de l'intellect agent. In: VIANO, C. (Ed.). *Corps et âme: sur le De Anima d'Aristote*. Sous la direction de G. Romeyer Dherbey. Paris: Vrin, 1996. p. 377-390.

GERSON, L. The unity of intellect in Aristotle's "De Anima". *Phronesis*. v 49, n. 4, 2004, p. 348-373.

KAL, V. *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

KOSMAN, L. What does the maker mind make? In: NUSSBAUM, M.; RORTY, A. (Ed.). *Essays on Aristotle's De Anima*. Oxford: Clarendon Press, 1992. p. 343-358.

MORAU, P. *Alexandre d'Aphrodise: exégète de la noétique d'Aristote*. Liège: Faculté de Philosophie et Lettres; Paris: E. Droz, 1942.

MORAUX, P. Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v. 49, 1967, p. 169-182.

MORAUX, P. Le *De Anima* dans la tradition grecque: quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Thémistius. In: LLOYD, G.; OWEN, G. (Ed.). *Aristotle on mind and the senses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. p. 281-324.

MORAUX, P. *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Bd. II: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr. Berlin: De Gruyter, 1984.

OPSOMER, J.; R. SHARPLES, R. Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4: "I heard this from Aristotle": a modest proposal. *Classical Quarterly*. v. 50, n. 1, 2000, p. 252-256.

RIST, J. Notes on Aristotle *De Anima* 3.5. *Classical Philology*. v. 61, n. 1, 1966, p. 8-20.

SCHROEDER, F. The analogy of the active intellect to light in the "De Anima" of Alexander of Aphrodisias. *Hermes*. v. 109, 1981, p. 215-225.

SCHROEDER, F. The potential or material intellect and the authorship of the *De Intellectu*: a reply to B. C. Bazán. *Symbolæ Osloenses*. v. 57, n. 1, 1982, p. 115-125.

SCHROEDER, F. Light and the active intellect in Alexander and Plotinus. *Hermes*. v. 112, 1984, p. 239-248.

SCHROEDER, F.; TODD, R. *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.

SCHROEDER, F.; TODD, R. The *De Intellectu* revisited. *Laval Théologique et Philosophique*. v. 64, n. 3, 2008, p. 663-680.

SHARPLES, R. Alexander of Aphrodisias: scholasticism and innovation. In: HAASE, W. (Ed.), *Aufstieg and Niedergang der römischen Welt* 2, 36.2. Berlin; New York: De Gruyter, 1987. p. 1176-1243.

TEMÍSTIO. *In Aristotelis De Anima paraphrasis*. Commentaria in Aristotelem Graeca 5, 3. Ed. R. Heinze. Berlin: G. Reimeri, 1899.

Artigo recebido em 5/10/2016, aprovado em 9/09/2017

**UMA APLICAÇÃO DO HEXÁGONO LÓGICO:  
ORGANIZANDO SISTEMATICAMENTE OS CONCEITOS  
DE RAZÃO E CAUSALIDADE**

**[AN APPLICATION OF THE LOGICAL HEXAGON:  
A SYSTEMATIC ORGANIZATION OF THE CONCEPTS  
OF REASON AND CAUSALITY]**

**Guilherme de Freitas Kubiszeski**

Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID11433>

Natal, v. 25, n. 46  
Jan.-Abr. 2018, p. 151-164

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



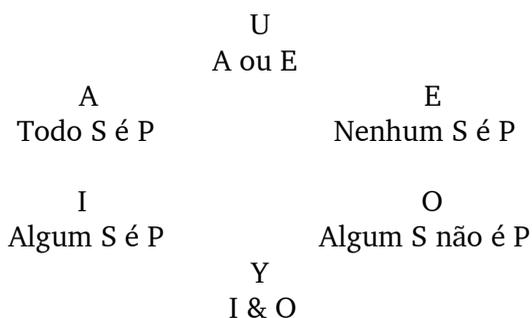
**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo fornecer uma aplicação do hexágono lógico aos conceitos metafísicos de razão e de causalidade. Após uma breve apresentação da abordagem de Blanché, passa-se à construção das estruturas geométricas. Primeiramente, são apresentadas duas tríades – razão lógica, acaso, causa; razão, não-causa, *non sequitur*. Em seguida, apresenta-se o hexágono lógico como a díade das duas primeiras estruturas. Conclui-se que o hexágono lógico é uma estrutura capaz de organizar sistematicamente os conceitos de razão e de causalidade.

**Palavras-chave:** Hexágono lógico; Razão; Causalidade.

**Abstract:** This paper aims to show an application of the logical hexagon to the metaphysical concepts of reason and causality. After a brief presentation of Blanché's approach, we proceed to build the geometrical structures. First, we show two triads – logical reason, chance, cause; reason, non-cause, *non sequitur*. Then we present the logical hexagon as a dyad built out of the first two structures. We conclude that the logical hexagon is able to organize the concepts of reason and causality in a systematic way.

**Keywords:** Logical hexagon; Reason; Causality.

O hexágono lógico é uma curiosa estrutura formada a partir da adição de duas novas posições ao famoso quadrado lógico de Apuleio. Descoberto independentemente por alguns acadêmicos na década de 1950 (Moretti, 2012, p. 69), sua apresentação mais conhecida se encontra na obra *Estruturas Intelectuais: Ensaio Sobre a Organização Sistemática dos Conceitos*, do lógico e filósofo francês Robert Blanché. Blanché notou que era possível transformar o quadrado das proposições atributivas opostas em um hexágono lançando-se mão de apenas duas simples operações (conjunção e disjunção). O resultado é uma estrutura lógico-matemática de maior complexidade e simetria (Blanché, 2012, p. 103):



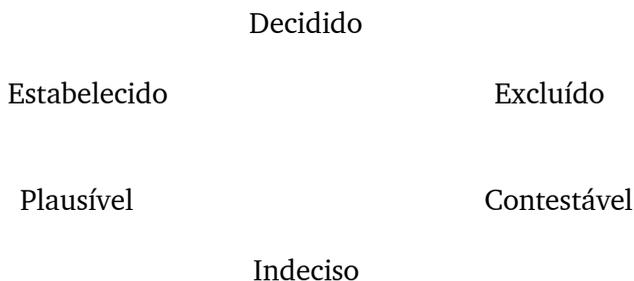
A diferença em relação ao quadrado de Apuleio se encontra nas proposições Y e U, a primeira gerada a partir da conjunção de I e O, e a segunda, a partir da disjunção de A e E. Tem-se assim, respectivamente, os sentidos de “Ao menos um sim, e ao menos um não” e “Tudo ou nada”. A estrutura pode ser interpretada seja como uma tríade de díades contraditórias – AO, EI e YU –, seja como uma díade de tríades – AYE, a tríade das contrárias, e IUO, a tríade das subcontrárias. O hexágono revela-nos que a diferença fundamental entre as proposições categóricas não se encontra nem na qualidade (afirmativas e negativas), nem na quantidade (uni-

versais e particulares), mas na dicotomia determinação-indeterminação. Desse modo, as proposições analisáveis em conjunções (A, E e Y) seriam determinadas, enquanto as analisáveis em disjunções (I, O e U) seriam indeterminadas.

O mérito de Blanché reside não apenas na descoberta de uma maneira de completar o quadrado das oposições, mas também no fato de haver demonstrado a possibilidade de generalização do hexágono lógico para outros elementos além das proposições atributivas homônimas. Primeiramente, ao reduzir as relações exibidas tanto no quadrado quanto no hexágono, a bem dizer, contradição, contrariedade, subcontrariedade e subalternação, a operações do cálculo proposicional (alternatividade, incompatibilidade, disjunção e implicação), ele libertou tais estruturas de seu milenar comércio com a quantificação e com a repetição de termos em todas as posições (Blanché, 2012, p. 79). Em seguida, ele as liberta de todas as formas proposicionais, mostrando como oposições entre *conceitos* podem ser representadas no hexágono lógico. Tomando de empréstimo um de seus exemplos, as oposições entre alguns conceitos matemáticos podem ser assim representadas (2012, p. 110):

$$\begin{array}{ccc}
 & \neq & \\
 & & \\
 > & & < \\
 & & \\
 \geq & & \leq \\
 & & \\
 & = &
 \end{array}$$

Conceitos epistêmicos também podem ser organizados na estrutura. A hêxade completa é obtida como se segue (2012, p. 133):



O hexágono lógico é, assim, uma poderosa ferramenta de organização conceitual, uma vez que nele podem ser simetricamente expressas as relações fundamentais não somente de proposições, mas também de conceitos. Enquanto estrutura puramente formal, suas aplicações são inúmeras, independentemente do conteúdo particular dos conceitos, o qual pode ser lógico, matemático, epistemológico, axiológico ou metafísico<sup>1</sup>. A seguir se apresenta uma aplicação para os conceitos metafísicos de causalidade e razão.

O esclarecimento acerca da relação causa-efeito é, desde David Hume, um dos objetivos principais da empreitada metafísica. O leque de questões suscitadas pelo tema é amplo: o que são os *relata* da relação de causalidade? Objetos, eventos ou fatos? Particulares, universais ou ambos? É possível reduzir a causalidade a conceitos mais básicos, ou trata-se de uma noção primitiva? A necessidade causal é um ingrediente do mundo, ou uma mera projeção da mente sobre eventos causalmente desconexos? Qual é a lógica da relação de causalidade? Trata-se de uma relação transitiva ou não-transitiva? (Garret, 2008, p. 64). Certamente, necessitar-se-ia de todo um compêndio para fornecer uma resposta a essas questões em conjunto; porém, como a filosofia nem sempre é

---

<sup>1</sup> Blanché (2012, p. 142) faz uma ressalva em relação ao pensamento técnico: “A estrutura oposicional, seja ela triádica, tetrádica ou hexádica, convém mal ao pensamento técnico, que se acomoda melhor com a estrutura linear”.

feita em grandes blocos teóricos sistematizadores, é possível, para alívio dos espíritos mais modestos, abordar certos problemas separadamente, pressupondo-se algumas soluções como ponto de partida. No presente trabalho, intentar-se-á esclarecer a relação entre a causalidade e o igualmente importante conceito de razão, objeto de especulação filosófica ao menos desde Leibniz. A ferramenta utilizada para tanto será a poderosa estrutura do hexágono lógico.

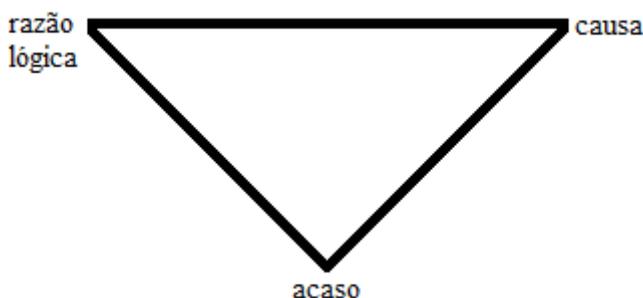
O filósofo brasileiro Mário Ferreira dos Santos (2015, p. 189) diferencia o princípio de razão suficiente – “Nada existe sem uma razão de ser o que é, e de não ser o que não é.” – do princípio de causalidade – “Todo fenômeno tem uma causa.” Enquanto no segundo caso tem-se uma causa *real*, no primeiro pode haver, além de uma causa real, uma causa meramente *lógica* ou *racional*. Estabelece-se, assim, uma diferença entre causas e razões: enquanto toda causa é uma razão, nem toda razão é uma causa. Não podemos, com efeito, falar que  $7 + 5$  causa 12, ou que as proposições A e  $A \rightarrow B$  causam uma terceira proposição B. Ou ainda, quando um defensor do argumento do desígnio afirma a proposição “se existe um mundo ordenado, então Deus existe”, ele não está certamente a sustentar que a existência de um mundo ordenado é uma causa da existência de Deus.

O conceito de razão, portanto, é eminentemente disjuntivo: se *a* é uma razão para *b*, então *a* é ou uma razão lógica de *b*, ou uma causa real de *b*<sup>2</sup>. Se definirmos o conceito de acaso como ausência total de razão (tanto lógica quanto real)<sup>3</sup>, temos uma primeira tríade de oposições:

---

<sup>2</sup> Tal caráter indeterminado (disjuntivo) aparece tanto em Leibniz (G VI, 612/L 646) quanto em Schopenhauer (1997, p. 4-10). No primeiro, há a ambiguidade entre razão de um fato e razão de uma verdade; no último, há a ambiguidade entre razão de um devir fenomênico (causa), razão/fundamento de uma verdade, razão/fundamento de um objeto ideal e razão de uma ação (motivação).

<sup>3</sup> Poder-se-ia objetar que o conceito de acaso é, assim como o conceito de causa, aplicável apenas a fenômenos cronotópicos, não consistindo em uma oposição à razão lógica. Contudo, além do espaço real, podemos conceber um



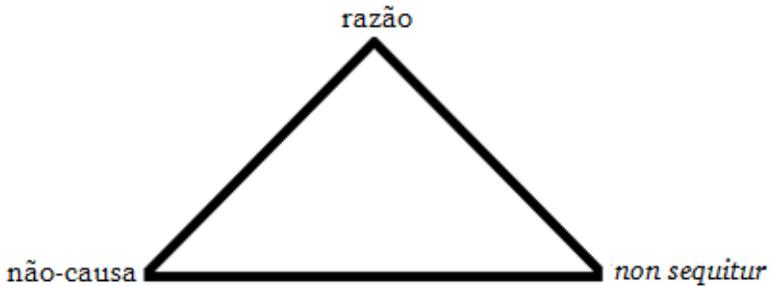
Visto que o âmbito das razões lógicas não se confunde com o âmbito das causas reais, temos entre razão lógica e causa real uma relação de contrariedade: ambos não podem ser simultaneamente satisfeitos, mas podem simultaneamente deixar de ser satisfeitos. Nessa última hipótese, temos a satisfação do conceito de acaso.

Na posição de U, devemos inserir o conceito de razão *simpliciter* (razão lógica *ou* causa real). No lugar de I, inserimos a não-causa – ausência de causalidade real – e, na posição de O, o *non sequitur* –

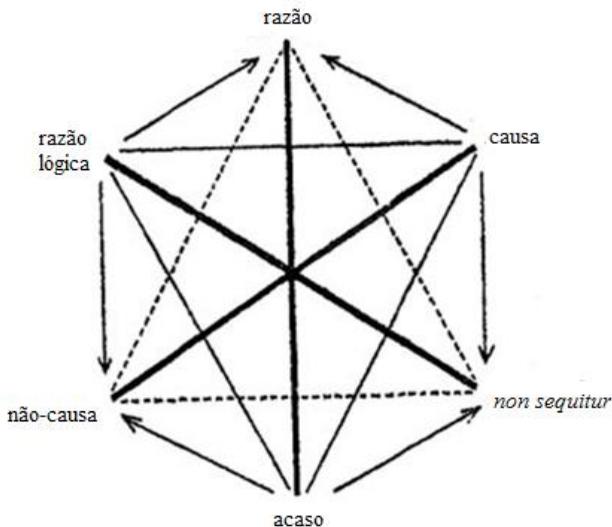
---

espaço lógico ou ideal. Considere que tenhamos apenas o conjunto de premissas  $\{A, A \rightarrow B\}$  mais a regra *modus ponens* ao nosso dispor para derivarmos uma proposição. Desse modo, o terceiro elemento da sequência  $A, A \rightarrow B, B \rightarrow A$  não possui uma razão lógica de ser, pois nenhum elemento precedente e/ou regra o explica. Da mesma forma, na geração de objetos ideais como números, podemos conceber sequências onde a presença de um dos elementos é puramente casual. Se tivermos a sequência 1, 2, 3 mais a operação de adicionar uma unidade, o quinto elemento da sequência 1, 2, 3, 4, 67 não possui uma razão lógica de ser. A ausência de razão/fundamento/explicação, portanto, pode ser concebida tanto no âmbito dos fenômenos espaço-temporais quanto no âmbito dos espaços lógicos ideais. Essa dupla concepção é, afinal, necessária, uma vez que o acaso, em nosso esquema, está em relação de contrariedade com dois conceitos de naturezas diversas.

ausência de relação lógica/racional. Desse modo, a segunda tríade assim se configura:



Já possuímos, pois, elementos suficientes para a construção de um hexágono lógico no qual são exibidas as relações fundamentais entre os conceitos de causalidade e de razão. A estrutura final é apresentada logo abaixo:



O triângulo pontilhado rastreia a relação de contrariedade, o triângulo não pontilhado, a de subcontrariedade, a estrela de seis pontas, a de contradição, e o cinturão hexagonal externo, a de subalternação (com as flechas saindo do subalternante em direção ao subalternado). Os conceitos determinados (conjuntivos) são razão lógica (interseção de não-causa com razão), causa (interseção de *non sequitur* com razão) e acaso (interseção de não-causa com *non sequitur*). Os conceitos indeterminados (disjuntivos) são razão (união de razão lógica com causa), não-causa (união de razão lógica com acaso) e *non sequitur* (união de causa com acaso). Abaixo, são apresentadas duas tabelas que explicitam verbalmente as relações entre os conceitos do hexágono:

<u>Conceito</u>	<u>Contrário</u>	<u>Sub-contrário</u>	<u>Sub-alternante</u>	<u>Sub-alternado</u>	<u>Contraditório</u>
causa	acaso, razão lógica			<i>non sequitur</i> , razão	não- causa
razão lógica	causa, acaso			não-causa, razão	<i>non sequitur</i>
acaso	causa, razão lógica			não-causa, <i>non sequitur</i>	razão
razão		não-causa, <i>non sequitur</i>	causa, razão lógica		acaso
não- causa		razão, <i>non sequitur</i>	acaso, razão lógica		causa
<i>non sequitur</i>		razão, não-causa	acaso, causa		razão lógica

Tabela 1: Relações entre conceitos

Conceito	Posição	Tipo	Formação
causa	E	determinado	$O \cap U$
razão lógica	A	determinado	$I \cap U$
acaso	Y	determinado	$I \cap O$
razão	U	indeterminado	$A \cup E$
não-causa	I	indeterminado	$A \cup Y$
<i>non sequitur</i>	O	indeterminado	$E \cup Y$

Tabela 2: Posição, tipo e formação dos conceitos

O hexágono lógico, como demonstrado acima, serve para organizar sistematicamente os importantes conceitos metafísicos de causalidade e razão, evidenciando suas relações fundamentais. O conceito de razão como ambíguo entre causa e razão lógica não é certamente um recurso *ad hoc*, construído artificialmente para fechar a estrutura em seis vértices. É uma ideia antiga na tradição filosófica, presente ao menos desde Leibniz. Aplicada tanto a fatos quanto a proposições, desdobra-se em uma face contingente, empírica e *a posteriori* (causalidade), e em uma face necessária, racional e *a priori* (razão lógica). A diferença fundamental entre os âmbitos fenomênico e lógico justifica o posicionamento da causa e da razão lógica como conceitos contrários, cada um subalternante do contraditório do outro: se há razão lógica, não há causalidade real; se há causa, não há relação lógica abstrata<sup>4</sup>. Isso não significa negar a possibilidade de relação entre os dois âmbitos – afinal, uma causa real pode ser *pensada* num plano de razões lógicas (quando, por exemplo, uma proposição representa uma conexão factual). Contudo, nesse caso, há uma transposição dos planos, uma tenta-

<sup>4</sup> Há, de fato, uma relação, mas uma relação *real*, isto é, concreta e temporal.

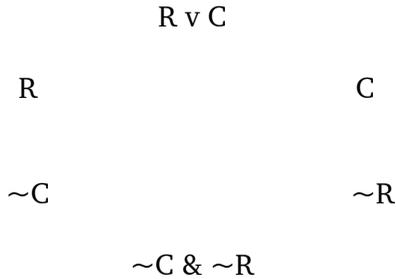
tiva de espelhamento que não equivale a afirmar uma natureza comum entre relações puramente lógicas e relações causais. O caráter essencialmente diverso dos objetos abstratos (p. ex.: proposições, números e conjuntos) não permite que entre eles haja a relação de causalidade observada (ou pressuposta) entre eventos espaço-temporalmente situados. Obviamente, algumas analogias são possíveis – Brasília está entre Salvador e Curitiba, 3 está entre 1 e 5 –, e algumas propriedades podem ser pensadas como comuns às duas espécies de relação (p. ex.: a transitividade). Todavia, isso demonstra no máximo o caráter transcategorial de certas propriedades, não a diluição da diferença entre relações lógicas e relações factuais.

Algumas considerações de ordem formal devem ser tecidas a respeito da nossa héxade. Os casos particulares mais conhecidos da estrutura – com as posições preenchidas por proposições atributivas quantificadas, conceitos modais aléticos, epistêmicos ou deônticos – possuem a interessante propriedade de poder ser gerados partindo-se de um único elemento. Consideremos o seguinte hexágono não interpretado:

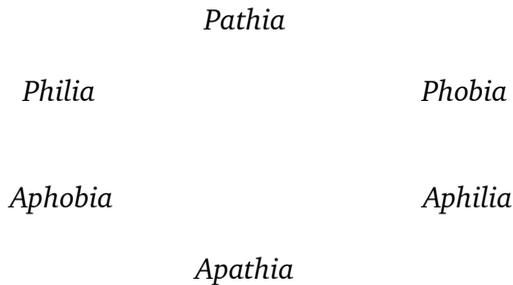
$$\begin{array}{ccc}
 & & K \vee K\sim \\
 & & \\
 & K & K\sim \\
 & & \\
 \sim K\sim & & \sim K \\
 & & \\
 \sim K\sim & \& & \sim K
 \end{array}$$

‘K’, aqui, pode ser substituído por “Todo”, “Necessário”, “Verificado” ou “Obrigatório”. Através das operações de negação, conjunção e disjunção, a totalidade de seus opostos é gerada. Em outras palavras, cinco conceitos diversos podem ser reduzidos a um único com o auxílio de três operações.

Todavia, ao analisar a estrutura preenchida com os conceitos metafísicos de causa, razão e acaso, não encontramos essa propriedade de geração a partir de um único elemento (apesar de o paralelismo das relações ser mantido). A negação pós-posta – como em ‘ $K\sim$ ’ – da razão lógica não resulta no conceito de causa. Estes são mutuamente irreduzíveis. Utilizando-se apenas vértices e letras não interpretadas, nossa hékade é apresentada da seguinte forma:



Nesse *layout*, evidencia-se a irreduzibilidade entre razão lógica e causa. Tal fato, todavia, não constitui um empecilho, uma vez que ambas, no contexto proposicional, não funcionam como *operadores*, mas como *predicados binários*. Em nosso arcabouço conceitual, encontramos diversas oposições mutuamente irreduzíveis. O próprio Blanché (2012, p. 147) fornece um hexágono para os conceitos psicológicos de amor (*philia*) e ódio (*phobia*):



Entre amor e ódio há, certamente, uma relação de contrariedade. Contudo, não há como reduzir um aos termos do outro. Ambos possuem uma “positividade” própria, algo que vai além da contrariedade partilhada relativamente à indiferença (*apathia*). Conceitos irreduzíveis, desse modo, podem ocupar as posições A e E sem comprometer em absoluto a simetria da hékade.

Na verdade, podemos considerar o nosso hexágono de conceitos metafísicos como estendendo um caso particular daquilo que Blanché (2012, p. 147) chama de “organização quádrupla em cruz latina”. Esse tipo de estrutura sugere-se quando os postos U e Y são mais importantes que os postos I e O. A maior importância da díade UY se manifesta principalmente quando o vocabulário da linguagem natural não possui palavras para I e O, mas possui um termo específico para Y, a conjunção/interseção de I e O. Na última hékade, por exemplo, temos um termo para Y (“indiferença”); como traduzir, porém, “*aphilia*” e “*aphobia*”, senão como “não-amor” e “não-ódio”? No caso dos atos de vontade (2012, p. 145), é possível criar uma tétrade em cruz latina AEUY, onde A = aceitação, E = recusa, U = resolução (Aceitação *ou* Recusa) e Y = indecisão (*nem* aceitação, *nem* recusa). Não há, nesse caso, termos para I (“eu não digo não”) e para O (“eu não digo sim”). Na hékade de conceitos metafísicos apresentada neste trabalho, é possível perceber que a organização em AEUY é mais fundamental que a em AEIO, uma vez que a posição Y é ocupada por um conceito familiar na linguagem natural. Não foi necessário, para preencher Y, forjar termo algum: os dicionários da língua portuguesa, esses monumentos do uso conceitual espontâneo, já registram “acaso”. Para os postos I e O, ao contrário, tivemos, respectivamente, de forjar um termo e tomar de empréstimo uma expressão latina. Nossa hékade corrobora, afinal, a importância dos postos Y e U para a organização sistemática dos conceitos.

**Referências**

BLANCHÉ, Robert. *Estruturas intelectuais: ensaio sobre a organização sistemática dos conceitos*. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. *Filosofia e cosmovisão*. São Paulo: É Realizações, 2015.

GARRETT, Brian. *Metafísica*. Trad. Felipe Rangel Elizalde. São Paulo: Artmed, 2008.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Trad. Adelino Cardoso. Lisboa: Colibri, 2017.

MORETTI, Alessio. Why the logical hexagon? *Logica Universalis*. v. 6, n. 1, jun. 2012, p. 69-107.

SCHOPENHAUER, Arthur. *On the fourfold root of the principle of sufficient reason*. Trad. E. Paine. Chicago: Open Court, 1997.

Artigo recebido em 1/03/2017, aprovado em 11/06/2017