

O Manguezal

Revista de Filosofia

Janeiro-Junho de 2025

v. 1, n. 22



**I Jornada Internacional GEFILUFS: comemoração dos 10 anos de existência
institucional do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS**

Expediente

Editores

Dr. William de Siqueira Piauí (PPGF-DFL-UFS)

Dr. Lauro Iane de Moraes (IFBA)

Dr. Cristiano Bonneau (UFPB)

Editores associados

José Alcides Hora Neto (PPGF-UFS)

Ma. Rayane Ribeiro Dos Santos (PPGF/UFS)

Revisores

Me. André Luiz Marques de Souza (PPGF/UFS)

Ma. Rayane Ribeiro Dos Santos (PPGF/UFS)

Me. Percy Daniel Arce Santos

Ma. Soledad Massó

Dr. Lauro Iane de Moraes

Dr. William de Siqueira Piauí

Dr. Daniel Soares Silveira (IFS)

Capa

Dr. Caio Graco Queiroz Maia

APRESENTAÇÃO.....	4
William de Siqueira Piauí	4
ALGUMAS NOTAS CONTEXTUAIS SOBRE O DIÁLOGO ENTRE DOIS MODELOS DE CIÊNCIA: LEIBNIZ E NEWTONIANISMO	7
Leonardo Ruiz-Gómez.....	7
CETICISMO E LINGUAGEM COMUM	17
Guadalupe Reinoso	17
CONFUSÃO, DISTINÇÃO E EXPRESSÃO: TRÊS CHAVES PARA ABORDAR QUALIDADES SENSÍVEIS EM LEIBNIZ.....	31
Maria Júlia Bertolio	31
METAFÍSICA E CIÊNCIA EM LEIBNIZ: UMA QUESTÃO DE “REINOS”	41
Federico Raffo Quintana.....	41
UMA BREVE INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DE LEIBNIZ	54
Rayane Ribeiro Dos Santos.....	54
O PROBLEMA DA ESCRAVIDÃO E DA RAÇA NA OBRA DE LEIBNIZ.....	69
Raúl Reyes Camargo.....	69
TERRAS INDÍGENAS E LIBERALISMO.....	85
Percy Daniel Arce Santos	85
S. ŽIŽEK E M. NICOLELIS: FILOSOFIA, NEUROCIÊNCIA E HOMEM-MÁQUINA	101
Merielle do Espírito Santo Brandão	101
A IDENTIFICAÇÃO ENTRE “ELEMENTO” E “CAUSA” NA TRADIÇÃO DE COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES: DE EUDEMO DE RODES A SÃO TOMÁS DE AQUINO	112
Marcos Roberto Santos Pereira.....	112
CONTRA A DOCTRINA DO JUÍZO	128
André Luiz Marques de Souza.....	128
A PARALAXE DA SUBJETIVIDADE: AS CIÊNCIAS DO CÉREBRO E A PSICANÁLISE	135
Giovani Pinto Lúrio Júnior	135
INDIVÍDUO E INDIVIDUAÇÃO: DO ANTROPOMORFISMO À CIÊNCIA DO DEVER	148
Marcos Sávio Santos Aguiar.....	148
William de Siqueira Piauí	148

UM ENSAIO PANORÂMICO SOBRE OS CETICISMOS DE ONTEM E DE HOJE ...	157
.....	157
Rodrigo Pinto de Brito	157
A QUESTÃO DA EXPERIÊNCIA EM PIERRE BAYLE	170
Marcelo de Sant'Anna Alves Primo.....	170
ALÉM DA DICOTOMIA RÚSTICO-URBANO: UMA ÉTICA NEOPIRRÔNICA COMO	
<i>PRÁXIS</i> DA VIDA COMUM.....	183
Soledad Massó	183
LINGUAGEM, CETICISMO E ENSAIO EM MICHEL DE MONTAIGNE	197
Federico Uanini.....	197
LINGUAGEM E FILOSOFIA: A CRÍTICA DA LINGUAGEM DE F. MAUTHNER À LUZ	
DO PIRRONISMO.....	211
Di Tomaso Sebastian	211
ALEGORIA E LINGUAGEM EM WALTER BENJAMIN	231
Caio Graco Queiroz Maia	231
MEDITAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO, A VERDADE E AS IDEIAS	239
G. W. Leibniz.....	239
SOBRE O MÉTODO DAS QUADRATURAS APLICADO ÀS SÉRIES	248
G. W. Leibniz.....	248
UM NOVO MÉTODO PARA OS MÁXIMOS E MÍNIMOS, ASSIM COMO PARA AS	
TANGENTES, QUE NÃO SE DETÉM FRENTE A QUANTIDADES FRACIONÁRIAS OU	
IRRACIONAIS, E É UM GÊNERO SINGULAR DE CÁLCULO PARA ESTES	
[PROBLEMAS]	252
G. W. Leibniz.....	252
SOBRE UMA GEOMETRIA ALTAMENTE OCULTA E A ANÁLISE DOS INDIVISÍVEIS	
E DOS INFINITOS	261
G. W. Leibniz.....	261
FLUXO CONTÍNUO	270
O TRANSE REVOLUCIONÁRIO: ESTÉTICA E POLÍTICA EM GLAUBER ROCHA	
.....	271
Vinícius Gomes Alves	271
Pablo Enrique Abraham Zunino.....	271

APRESENTAÇÃO

William de Siqueira Piauí

Prezados leitores e prezadas leitoras, é com muita satisfação que trazemos mais um volume da nossa “revista de alunos” **O manguezal**, uma revista que pretende colaborar, não só com a divulgação de trabalhos de alunas e alunos graduanda/os a pós-graduanda/os em filosofia e mesmo professoras e professores, mas, principalmente, com o aprendizado das várias instâncias que compreendem o trabalho de editoração, incluindo muito trabalho de tradução e revisão, de um periódico centrado na área de filosofia, como é o nosso caso e nesse sentido voltado sobretudo para as nossas alunas e alunos do Departamento de Filosofia (DFL-UFS) e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS). Alunos e alunas que nessa edição, e em mais esse esforço de internacionalizar a revista de alunos **O manguezal** e o trabalho daqueles alunos que a editoram, também chegam de outros países da América do Sul por conta do sensacional programa de mobilidade acadêmica do Governo Federal, via Capes, *Move La América*¹, um programa que contemplou mais de 1.400 estudantes vindos principalmente da Argentina, Chile, Colômbia e México.

Como já registramos em muitas outras produções, não só da presente revista, mas muitas outras e também em capítulos de livro, que de todo modo têm a ver com o objetivo geral novamente fixado aqui; faz já bastante tempo que temos procurado publicar textos que ajudem os alunos brasileiros a adentrarem no vasto e complexo universo da filosofia leibniziana e a partir dela à moderna como um todo; textos sobre método de leitura e escrita do clássico gênero comentário e sobre como produzir traduções de fonte primária e mesmo secundária, as também clássicas traduções com introdução e notas que tanto nos auxiliam; textos e traduções de filósofos modernos que muitas vezes estavam muito próximo de Leibniz; trabalho que auxilia as pesquisa avançarem inclusive em um intercâmbio internacional de ideias que inclui algumas das atividades, a partir principalmente de Granada (Espanha),

¹ “O Programa Move La América é uma ação da CAPES para internacionalizar a pós-graduação brasileira a partir da atração de pesquisadores dos outros países da América Latina e do Caribe. São concedidas bolsas de mestrado-sanduíche e doutorado-sanduíche para que profissionais das nações participantes complementem seus estudos no Brasil”. Segundo o diretor de Relações Internacionais da CAPES, Rui Oppermann: “O Programa Move La América, criado pela CAPES para que estudantes de cursos de mestrado e doutorado de países da América Latina e do Caribe complementem seus estudos no Brasil, terá bolsistas em 25 estados e no Distrito Federal. Foram selecionados 1.423 candidatos que iniciarão suas atividades no primeiro semestre deste ano [de 2025]. O Rio de Janeiro receberá o maior número de intercambistas, 353, seguido de São Paulo, 252, Rio Grande do Sul, 125, e Minas Gerais, com 120 (...). Para estados do Norte, Nordeste e Centro-Oeste, irão 393 pós-graduandos. Os mestrandos e doutorandos são de 16 países. O maior número vem da Argentina, com 694 bolsistas, seguida da Colômbia (289), México (150) e Chile (140) (...)” Para mais informações sobre o programa visite o site: <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/move-la-america-tera-bolsistas-em-26-unidades-da-federacao>

da Red Iberoamericana Leibniz². O que vocês verão no presente número é, novamente, certo acúmulo desses vários tipos de trabalho que cercam principalmente as atividades dos editores do presente volume, dos integrantes do Grupo de Estudos Sobre Filosofia da Linguagem da Universidade Federal de Sergipe (GEFIULFS) e Programa de Pós Graduação em Filosofia da UFS (PPGF-UFS) e que, dada sua variedade e complexidade, sempre conta com o auxílio de muitíssimas pesquisadoras e pesquisadores que costumam fazer o mesmo tipo de trabalho e que também são de fora do Brasil.

Foi nesse sentido que conseguimos fazer o cruzamento de dois grandes grupos de pesquisa no presente volume, aquela pesquisa costumeira em Leibniz e os modernos, e a pesquisa sobre ceticismo inclusive pirrônico, que em grande medida reconhece a importância de filósofos brasileiros como Oswaldo Porchat de Assis Pereira da Silva (1933-2017). Foi justamente na junção também com esse segundo grande grupo de pesquisa, na ocasião encabeçado pelo Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (DFL-UFRRJ), que já integrou o DFL-UFS, segue no PPGF-UFS e é parte do Grupo Nulfic (Núcleo de Lógica e Filosofia da Ciência), que realizamos a “Jornada Internacional GEFILUFS”³ em “Comemoração dos 10 anos de existência institucional do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS)” e que aconteceu nos dias 12, 13 e 14 de março de 2025 também em comemoração à chegada ao PPGF-UFS de investigadores e investigadoras a partir do Programa Move La América; evento que contou com a frequência de investigadores e investigadoras da Colômbia, Argentina, Perú, México e Brasil.

Fica aqui o agradecimento aos alunos e alunas Federico Uanini (PPGF-UFS; Uni. Nacional de Córdoba - Argentina), Sebastian di Tomaso (PPGF-UFS; Uni. Nacional de Córdoba - Argentina), Marcos Roberto Santos (PPGM-UnB - Brasil), Laura Maria Nóbrega (PPGF-UFS - Brasil), Adriel Cardoso Fonseca (PPGF-UFS - Brasil), Merielle do Espírito Santo Brandão (UFS – Brasil), Giovani Pinto Lírio Júnior (PPGF-UFS - Brasil), Juan Pena (PPGEO-UFS; Univ. do Tolima - Colômbia), Marcos Sávio Aguiar (PPGF-UFS - Brasil); às professoras e professores Raúl Reyes Camargo (IEMS - México),

² No dia 07 de março de 2024, depois de muita frequência de seus membros nos eventos e seminários organizados pela Red Iberoamericana Leibniz, a página do Dep. De Filosofia no site da Universidade Federal de Sergipe trazia a notícia “Revista dos alunos do DFL-UFS é citada pela Rede Ibero-americana Leibniz” (cf. <https://filosofia.ufs.br/conteudo/73977-sobre-o-manguezal-na-espanha>), notícia que atestava a colaboração a que fizemos referência mais acima e que lembrava o volume 1 número 17 “DOSSIÊ NEOLEIBNIZIANISMOS: introduções, perspectivas e limites” (<https://periodicos.ufs.br/omanguezal/issue/view/1302>), publicado no início de 2024. Em novembro de 2024 alguns dos editores da revista estiveram no “V Congreso Iberoamericano Leibniz”, realizado na Argentina, UCA Buenos Aires (<https://uca.edu.ar/es/eventos/v-congreso-iberoamericano-leibniz>), onde foram intensificados novamente os contatos com investigadores latino americanos. A partir de março de 2025 passamos a frequentar também os seminários da “Red de Jóvenes Investigadores de Leibniz” (<https://leibniz.es/reuniones-red-jovenes-investigadores/>), que mais uma vez atesta a busca pela internacionalização de nossas atividades principalmente entre ibero-americanos. Inscrições na Red Iberoamericana Leibniz podem ser feitas a partir do site: <https://historico.leibniz.es/boletinauiip.htm>.

³ A programação do evento ainda pode ser encontrada em <https://filosofia.ufs.br/agenda/1887-jornada-internacional-gefilufs-2025-3-12>.

Leonardo Ruiz Gomez (Univ. Panamericana - México), Maria Júlia Bertolio (Univ. Nac. de Rosario – UNR - Argentina), Federico Raffo Quintana (UCA - Argentina), à nossa querida Celi Hirata (UFSCar - Brasil), que representou o GT Leibniz, ao nosso amigo cético de longa data Plínio Smith (UNIFESP - Brasil), aos nossos amigos de programa Marcos Ribeiro Balieiro (PPGF-UFS - Brasil) e Marcelo Primo (PPGF-UFS - Brasil).

E um agradecimento mais que especial para o pessoal que trabalhou atrás das cortinas: Percy Daniel Arce Santos (PPGF-UFS - Brasil), Rayane Ribeiro Dos Santos (PPGF-UFS - Brasil), André Luiz Marques de Souza (PPGF-UFS - Brasil), Soledad Massó (PPGF-UFS; Uni. Nacional de Córdoba - Argentina), José Alcides Hora Neto (PPGF-UFS – Brasil), Caio Graco Queiroz Maia (UFS – Brasil), Lauro Iane de Moraes (IFBA – Brasil), Daniel Soares Silveira (IFS – Brasil) e Cristiano Bonneau (UFPB – Brasil). Por fim, um grandíssimo abraço nesse nosso amigo que nos dá muito trabalho sempre, ainda bem, Rodrigo Pinto de Brito (UFRRJ-PPGFUFS - Brasil) por mais essa parceria tão bem-sucedida. Esperamos não ter esquecido ninguém; de todo modo, além do convite a publicarem em nossa revista...

A todos e todas que, sempre gratuitamente, colaboraram com esse grande esforço de internacionalização da nossa revista e dos nossos grupos de estudo do nosso programa de pós-graduação e departamento de filosofia um imenso muito obrigado, esperamos que vocês gostem do que lerão!

ALGUMAS NOTAS CONTEXTUAIS SOBRE O DIÁLOGO ENTRE DOIS MODELOS DE CIÊNCIA: LEIBNIZ E NEWTONIANISMO

Leonardo Ruiz-Gómez⁴

Resumo: Este artigo busca analisar as consequências filosóficas que tiveram diferentes elementos políticos, sociais e biográficas no contexto da correspondência entre o teólogo inglês Samuel Clarke e o filósofo alemão G. W. Leibniz. Em específico, busca-se estabelecer o efeito que esse contexto teve sobre a compreensão da noção leibniziana de espaço e na imagem de seu pensamento entre seus contemporâneos e na crítica atual. Isso lançará luz para compreensão das ideias que o leibnizianismo posterior tomará da correspondência, em particular de sua ideia de espaço.

Palavras-chave: Leibniz, Clarke, Newton, espaço, correspondência.

Abstract: The aim of this article is to analyze the philosophical consequences that some political, social and biographical issues had in the context of the correspondence between Samuel Clarke and G. W. Leibniz. I attempt to describe the consequences that these contextual features had in the understanding of Leibniz's notion of space and the opinion held by his contemporaries and modern critics. This will provide insight into the understanding that late Leibnizianism adopted from the correspondence, particularly his theory of space.

Keywords: Leibniz, Clarke, Newton, space, correspondence.

INTRODUÇÃO

Na revolução científica do início do século XVIII, é famosa a rivalidade entre G. W. Leibniz e o newtonianismo mantida em distintos âmbitos. Também famosa, e percebida como o cerne dessa rivalidade, é a correspondência entre Leibniz e Samuel Clarke, que foi considerado por Leibniz (e por

⁴ Faculdade de Filosofia, Universidad Panamericana. E-mail: leruiz@up.edu.mx. Texto traduzido por Rayane Ribeiro Dos Santos e William de Siqueira Piauí, a partir do original em espanhol que se encontra no livro de GROBET, Laura Benítez; NASR, Zuraya Monroy e ZARAGOZA, S. Alejandra Velázquez **Historia de la filosofía con rostro filosófico: treinta y cinco aniversario del Seminario**. Cidade do México: UNAM, 2024, p. 2024. As traduções dos textos de Leibniz serão feitas a partir desta mesma versão em espanhol. Quando consideramos necessário acrescentamos notas dos tradutores da seguinte maneira [NT.:].

grande parte da crítica atual) como o porta-voz de Newton.⁵ Esse conjunto de dez cartas tem sido considerado historicamente com o *locus* clássico, não apenas da batalha entre Leibniz e o newtonianismo, mas do confronto entre uma concepção relativa e uma concepção absoluta do espaço. Essa percepção moderadamente difundida da correspondência Leibniz-Clarke, que a coloca como o epítome da teoria leibniziana do espaço, deve receber nuances importantes: é preciso dizer que o texto da correspondência é principalmente crítico, mais do que propositivo por parte de Leibniz. De fato, parece que suas teses sobre o assunto só são lançadas aos poucos, ao longo da troca epistolar, e é somente na quinta carta que Leibniz oferece ao seu interlocutor uma infinidade de ideias, de tantos assuntos e fontes diferentes, que Clarke praticamente dedica sua última carta a repetir seus próprios argumentos e a acusar o filósofo alemão de uma alegação de princípio. Leibniz não receberá essa última resposta. Sua morte súbita o preservou de possíveis descontentamentos e a nós de podermos conhecer, talvez, uma doutrina mais elaborada do espaço. Verdade mesmo é que essa fabulosa peça de diálogo, sendo de fato um texto imprescindível para entender a teoria leibniziana do espaço, não pode ser lida nem como um tratado, nem muito menos como uma disputa exclusivamente científica. Ela deve ser entendida como um encontro particular de ideias opostas, mas também de interesses pessoais e outras posições circundantes que serão tão relevantes quanto a contradição das próprias ideias.

Autores como Bertolini Meli (1999 e 2002), Larry Stewart (1981) e Steven Shapin (1981) já realizaram estudos aprofundados e muito interessantes sobre as circunstâncias históricas que envolvem a polêmica. No entanto, há muitos autores que, ao fazer estudos sistemáticos da correspondência, perdem de vista esses elementos contextuais, analisam os argumentos apresentados nas cartas sem levar em conta essas nuances e tentam reconstruir a teoria leibniziana do espaço a partir dessa interpretação descontextualizada.

O objetivo deste artigo é apontar brevemente essas circunstâncias históricas que determinaram a direção da polêmica Leibniz-Clarke e mostrar algumas das consequências que elas tiveram no campo teórico. Por fim, mostrar como esses elementos extrateóricos influenciam profundamente no desenvolvimento do conteúdo científico. Assim, na seção seguinte do artigo, descreverei brevemente algumas das circunstâncias históricas, biográficas e políticas que cercam a polêmica (seção II). Em

⁵ Que Leibniz estava convencido de que Clarke era o mero escudeiro de Newton pode ser visto na carta de Leibniz a Bernoulli de 7 de junho de 1716, G III, pp. 963-964. A Princesa Carolina parece ser quem dá motivo para essa suspeita: Carolina a Leibniz, 10 de junho de 1716, K XI, p. 71. Entre os comentadores que sustentaram que Newton estava por trás das ideias de Clarke estão Koyré, Cohen, “Newton and the Leibniz correspondence”. *Archives internationales d'Histoire des Sciences*, pp. 66-96; Alexander, *The Leibniz-Clarke Correspondence*, xii. Importantes nuances desta interpretação podem ser encontradas em Margula, “Physics and Metaphysics in Newton, Leibniz and Clarke”. *Journal of the History of Ideas*, pp. 508-526; Vailati, *Leibniz & Clarke: a study of their correspondence*, 64; Bertoloni, “Newton and the Leibniz-Clarke correspondence”. *The Cambridge companion to Newton*, pp. 4-5.

seguida, destacarei como essas circunstâncias históricas afetaram de forma palpável a maneira como Leibniz apresentou suas teses sobre a noção de espaço na polêmica (seção III). Por fim, explicarei como essas condições históricas criaram uma impressão errada sobre o método científico adotado por cada um dos interlocutores (seção IV).

O CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E BIOGRÁFICO DA CONTROVÉRSIA

É bem conhecido que alguns traços da personalidade de Isaac Newton, assim como algumas experiências ruins em sua juventude, fizeram com que o cientista evitasse publicar suas ideias e inovações em geral (e particularmente aquelas de natureza metafísica). Sem dúvida, as polêmicas que ele travou por ocasião de sua *Nova teoria da luz e da cor* contra Christiaan Huygens, Ignace-Gaston Pardies e Robert Hooke deixaram sua marca no jovem cientista.⁶ Como se sabe, esse texto, publicado no *Philosophical Transactions*, rendeu-lhe críticas filosóficas e científicas à sua teoria corpuscular da luz e até mesmo acusações de plágio.⁷ A partir de então, Newton dedicou-se às suas pesquisas sem qualquer intenção de levar suas ideias e invenções ao público. Foi por causa dessa atitude que seu cálculo infinitesimal, descoberto antes do de Leibniz, não viu a luz do dia a não ser muito tempo depois que o filósofo alemão publicou sua versão desenvolvida independentemente no *Actas eruditorum*.⁸

É essa atitude hermética que fará com que o Newton filósofo do *De gravitatione* ou dos livretos de sua juventude permaneça oculto e protegido, eclipsado até mesmo por seu sucesso no campo científico, mesmo na época de sua fama internacional. Anos depois de seu confronto com Hooke, Newton ainda teria motivos para ser cauteloso ao publicar suas ideias: ele mesmo havia visto seu sucessor na cátedra lucasiana, William Whiston, ser demitido de seu cargo na universidade por expor suas posições não ortodoxas, antitrinitárias e, pode-se dizer, semelhantes às de Newton. É claro que, com tudo a seu favor, Newton não viria a público expor suas hipóteses metafísicas e teológicas mais controversas. Foi seu amigo, vizinho e pastor, Samuel Clarke, que assumiu esse papel. É preciso dizer

⁶ Cf. Isaac Newton, “A letter of Mr. Isaac Newton, Professor of Mathematics in the University of Cambridge, containing his New Theory about Light and Colors”, pp. 3075-3087.

⁷ Particularmente relevante é a acusação de plágio que Robert Hooke dirigiu contra ele a partir da publicação do artigo. Sobre este tema, Cf. A. Sabrá, *Theories of light. From Descartes to Newton*, pp.136, ss.; Leonardo Ruiz-Gómez, “Notas epistemológicas en torno a las investigaciones newtonianas sobre la luz y el color”, Euphyia.

⁸ Os artigos em que Leibniz publicou pela primeira vez seus algoritmos do cálculo foram *Nova methodus pro maximis et minimis*, GM V, pp. 220-226 e *De geometria recondita*, GM V, 226-233. [NT.: Ambos se encontram traduzidos na presente edição da *O manguenzal*]. Eles foram publicados, respectivamente, em 1684 e 1686. Embora Newton tenha descoberto os algoritmos em seu famoso *annus mirabilis* de 1666, e apesar de haver uma breve menção nos *Principia* — (Livro II, seção II, lema II) onde, por sinal, se menciona Leibniz (apenas na primeira edição) —, estes só foram publicados em 1704 junto com a *Óptica* em um opúsculo denominado *De quadratura curvarum*, OE I, pp. 331-386. Provavelmente, o estudo mais completo sobre este assunto, embora a literatura secundária seja abundante, seja R. Hall, *Philosophers at War*.

que Clarke também estava sendo acusado de arianismo e heresia, e, portanto, precisava da proteção de alguém da corte.⁹ Por esse motivo, ele entraria em contato com a Princesa Caroline de Ansbach, que desfrutava de uma posição privilegiada no reino; na verdade, a rainha, Sophia Dorothea, havia sido presa por acusações de adultério; assim, Carolina, tornou-se a mulher mais poderosa da Inglaterra.¹⁰

Se Clarke estava interessado em estabelecer laços com a princesa Carolina de Ansbach, Leibniz já tinha uma longa amizade com ela. Nos últimos anos da vida de Leibniz, Carolina tornou-se não apenas sua discípula e amiga, mas também seu último contato na Corte de Hannover. De fato, o sogro de Carolina, agora rei da Inglaterra, George I, havia perdido a estima por seu intelectual e bibliotecário em Hanover por sua causa de negligência com a elaboração da história da Casa de Brunswick-Luneburg. Tão grande era o desgosto do rei em relação a ele que suspendeu seu salário, e Leibniz via em Carolina a única oportunidade de conseguir a restituição do mesmo e a aprovação do rei para alcançar o restante da corte na Inglaterra.¹¹

O interesse da Princesa Carolina por esses temas tinha uma nuance certamente filosófica, mas principalmente teológica, e seu zelo religioso era bem conhecido naquele momento e agora.¹² Assim, é evidente que a batalha que estourou entre o newtonianismo e Leibniz, tendo como principal testemunha e árbitra a Princesa de Ansbach, deveria ser travada em termos predominantemente teológicos e que o tratamento do espaço na polêmica não ficaria por menos.

Este clima teológico pode ser visto em cada movimento da disputa. As acusações iniciais de ateísmo com as quais se dá início à correspondência são apenas o limiar de uma série de questões de temas teológicos onde ambos os argumentadores tentarão reduzir as posições contrárias ao ateísmo, materialismo, determinismo, imanentismo ou a qualquer coisa que saia da ortodoxia religiosa.

Em síntese, observa-se que, no momento da disputa com Clarke: a) Newton já desfrutava de uma fama importante por suas conquistas científicas e, desde a polêmica com Hooke, havia apresentado ao público pouco ou nenhum material filosófico; b) tanto Clarke quanto Leibniz precisavam do apoio da Princesa Carolina de Ansbach, pois, para o primeiro, representava uma proteção importante contra as acusações de heresia e, para o segundo, significava o contato com o rei Jorge I e sua defensora na corte; c) o interesse de Carolina era principalmente teológico, e uma discussão dessa natureza teria mais impacto nela do que qualquer outro tema meramente filosófico.

⁹ Samuel Clarke era tido em alta estima pela Rainha Ana, de quem era confidente, entretanto, após a morte dela, havia sido acusado de antitrinitarista e ariano. Cf. S. Shapin, “Of Gods and Kings: Politics and the Leibniz-Clarke Dispute”, pp. 206-207.

¹⁰ Sobre o papel político da Princesa Carolina, Cf. D. Bertoloni, “Caroline, Leibniz and Clarke”, p. 470.

¹¹ Cf. Carolina a Leibniz, 2 [13] de setembro de 1715, K XI, 46.

¹² Cf. Bertoloni, op. cit., p. 470.

A CRÍTICA AO ESPAÇO ABSOLUTO NO CONTEXTO TEOLÓGICO DA CORRESPONDÊNCIA

Gostaria de dar um exemplo concreto que mostra, na minha opinião, a maneira como a impressão teológica determinará o desenvolvimento de uma discussão predominantemente científica.

Como foi dito, Leibniz inicia a correspondência em uma posição crítica. Na primeira carta de Leibniz, que foi dirigida exclusivamente à Princesa, o filósofo escreve:

1. Parece que a mesma religião natural se enfraquece extremamente. Muitos tornam as almas corporais, outros tornam a Deus mesmo corporal.
2. Sr. Locke e seus partidários duvidam, ao menos, se as almas são materiais e, portanto, perecíveis.
3. Sr. Newton diz que o espaço é o órgão que Deus se vale para sentir as coisas. Mas se ele precisa de algum meio para sentir as coisas, então elas não dependem inteiramente dele e não são sua obra.¹³

De fato, é somente na terceira carta que começará a famosa discussão sobre o espaço, e isso ocorre sob o pretexto de uma discussão sobre o Princípio de Razão Suficiente. Leibniz tenta mostrar que, se assumirmos a existência do espaço absoluto newtoniano, “é impossível que haja uma razão para que Deus, conservando as mesmas situações dos corpos entre si, tenha colocado os corpos no espaço assim e não de outra maneira”.¹⁴

O argumento funciona em uma dupla direção. Mostra, por um lado, a impossibilidade do espaço absoluto, mas, sobretudo, demonstra que a filosofia newtoniana destrói a sabedoria divina e a racionalidade do mundo. Leibniz apresenta outro argumento, mas desta vez apoiado em seu Princípio de Identidade dos Indiscerníveis:

Esses dois estados [do mundo], um tal como é, o outro suposto ao contrário, não difeririam entre si: sua diferença não se encontra mais do que em nossa suposição quimérica da realidade do espaço em si mesmo. Mas, na realidade, um seria justamente a mesma coisa que o outro, uma vez que são absolutamente indiscerníveis e, por consequência, não há lugar para perguntar a razão da preferência de um sobre o outro.¹⁵

O problema fundamental é que o espaço absoluto permite a existência de elementos, estados ou objetos indiscerníveis. Mas a existência de indiscerníveis é impossível, como vimos: em primeiro lugar,

¹³ L.I.1, G VII, p. 352. Utilizo a notação clássica para a correspondência Leibniz-Clarke: L/C para denotar o autor, seguido do número da carta e do número do parágrafo. Depois, apresenta-se a paginação na edição de Gerhardt.

¹⁴ L.III.5, G VII, p. 364.

¹⁵ L.III.5, G VI, p. 364.

pelo Princípio de Razão Suficiente e, em segundo lugar, pelo Princípio de Identidade dos Indiscerníveis. Por um lado, Leibniz tenta mostrar que, sob a suposição hipotética do espaço absoluto, Deus estaria frente a estados indiscerníveis entre os quais não poderia escolher qual deles criar (por exemplo, o mundo tal como é e o mundo localizado dois centímetros à direita). A aplicabilidade do Princípio de Razão Suficiente a este problema encontra seu fundamento em uma certa preconceção da vontade divina, a qual será amplamente discutida aqui.¹⁶ Por outro lado, Leibniz argumenta que dois estados indiscerníveis são um mesmo estado e que, portanto, a hipótese newtoniana que supõe esses dois estados como numericamente diferentes é contraditória. Esta ideia deriva diretamente do princípio do *praedicatum inest subjecto* ou princípio da analiticidade, pelo qual a discernibilidade de dois elementos só é possível por uma análise de suas propriedades. Já no *Discurso de metafísica*, Leibniz relacionava este princípio com sua ideia de noção completa:

IX. Que cada substância singular exprime todo o universo à sua maneira, e que em sua noção estão compreendidos todos os seus acontecimentos junto com todas as suas circunstâncias e todo o curso das coisas exteriores. Disso se seguem muitos paradoxos consideráveis como, entre outras, que não é verdadeiro que duas substâncias sejam inteiramente semelhantes e diferem apenas em número, e que o que Santo Tomás assegura neste ponto a respeito dos anjos ou inteligências (*quod ibi omne individuum sit species infima*) é verdadeiro para todas as substâncias.¹⁷

Para argumentar contra o espaço absoluto a partir do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, era necessário estabelecer que o indivíduo pode ser definido perfeitamente pela soma de suas propriedades.¹⁸ Não só isso, Leibniz teria que argumentar que por propriedades ele entende exclusivamente propriedades intrínsecas e não relacionais; certamente, uma das teses mais complicadas da metafísica leibniziana.¹⁹

Assim, embora ambas as argumentações, aquela que parte do Princípio de Razão Suficiente e aquela que parte do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis, sejam exploradas por Leibniz na correspondência com Clarke, é claro que o argumento que recebe maior atenção é o relacionado ao

¹⁶ L.III.5-8, G VII, pp. 363-365; C.III.5-8, G VII, pp. 369; L.IV.18-19, G VII, p. 374; C.IV.18-19, G VII, p. 385; L.V.4-13, G VII, pp. 389-391; C.V.1-20, pp. 421-424.

¹⁷ *Discours de métaphysique*, §IX, A VI, 4B, 1541. Sobre a relação entre a noção completa de uma substância e o Princípio da Identidade dos Indiscerníveis, pode-se consultar: Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*; Frankel, “Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles”. *Studia Leibnitiana*; Rovira Rovira, “O que é uma mônada? Uma lição sobre a ontologia de Leibniz”. *Anuário Filosófico*; Ruiz-Gómez, Leonardo, *O conceito leibniziano de espaço*, pp. 160, ss.

¹⁸ Que um indivíduo possa ser definido pela soma de suas propriedades não implica que a substância em geral seja definida como a mera soma das propriedades. Cf. Frankel, “Leibniz’s Principle of Identity of Indiscernibles”. *Studia Leibnitiana*, p. 195; Rovira, “O que é uma mônada? Uma lição sobre a ontologia de Leibniz”. *Anuário Filosófico*, pp. 129-130.

¹⁹ Para uma análise das propriedades que Leibniz considera dentro da noção completa de uma substância, cf. Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*, pp. 57-64; Rodriguez-Pereyra, “Leibniz’s Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke”. *Australasian journal of philosophy*, p. 433; Anapolitanos, *Leibniz: Representation, Continuity and the Spatiotemporal*, pp. 12 ss.

Princípio de Razão Suficiente. Este, de fato, tinha a dupla vantagem de não precisar revelar as teses metafísicas leibnizianas mais controversas, como o monadismo ou o princípio do *praedicatum inest subjecto* (que poderia levar a um certo determinismo), e, por outro lado, mostrava como o newtonianismo era nocivo para a concepção de Deus como um ente maximamente sábio. Isso conduzirá a uma longa discussão teológica sobre a vontade e a escolha divina da qual dependerá a sorte de uma ou outra versão do espaço.

A introdução de toda essa crítica de caráter teológico gerou confusões na interpretação da argumentação leibniziana até os dias atuais. Boa parte dos comentadores, por exemplo, considera que a argumentação leibniziana tem um alcance meramente contingente por se sustentar no Princípio de Razão Suficiente. Seja porque as características do espaço seriam fruto de uma mera escolha divina²⁰ ou porque consideram que o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis é derivado simplesmente do Princípio de Razão Suficiente.²¹ Ambas as interpretações estão erradas. Em primeiro lugar, porque o que distingue as verdades contingentes não é que elas derivam do Princípio de Razão, mas sim do Princípio de Perfeição.²² Em segundo lugar, porque o Princípio de Identidade dos Indiscerníveis não se deriva do Princípio de Razão Suficiente, mas do Princípio do *praedicatum inest subjecto*.²³ No entanto, a interpretação dominante considera contingente a crítica leibniziana por ela depender do Princípio de Razão. Isso é inadmissível se considerarmos o contexto em que a polêmica com Clarke se desenrola: de fato, se levarmos em conta as circunstâncias que foram expostas, é notável que a ênfase que Leibniz coloca no argumento teológico contra o espaço absoluto não está correlacionada a uma primazia lógica do Princípio de Razão Suficiente, mas sim a uma conveniência — chamemos assim — retórica.

²⁰ Cf. Vinci, “What is the Ground for the Principle of the Identity of Indiscernibles in Leibniz’s Correspondence with Clarke”. *Journal of the History of Philosophy*, p. 100; Stephen Grover, em “West or Best? Sufficient Reason in the Leibniz-Clarke Correspondence” (*Studia Leibnitiana*), não acredita que essa seja a intenção de Leibniz, mas assume que acaba abrindo a possibilidade com a inclusão do PRS.

²¹ Cf. Rodríguez-Pereyra, “Leibniz’s Argument for the Identity of Indiscernibles in His Correspondence with Clarke”. *Australasian journal of philosophy*, pp. 25-26; Chernoff “Leibniz’s Principle of the Identity of Indiscernibles”. *The Philosophical Quarterly*, pp. 25-26; Futch, *Leibniz’s Metaphysics of Time and Space*, p. 40; Khamara, *Space, Time and Theology in the Leibniz-Newton Controversy*, p. 2; Parkinson, *Logic and reality in Leibniz’s metaphysics*, p. 132; Mates, *The philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*, p. 233; Russell, *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz: con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*, p. 76; Quesada, “Principios lógicos y principios morales: la identidad de los indiscernibles”. *Diánoia*, p. 11; McRae, “Time and the Monad”. *Nature and System*, p. 109, McRae não cita explicitamente este parágrafo, mas admite que o PII é uma verdade contingente e subordinada ao PRS.

²² Subscrevi aqui a interpretação realizada em Saame, *El principio de razón en Leibniz: un elemento constitutivo de la unidad de su filosofía*. Otto Saame propõe que o Princípio de Razão Suficiente é, no sistema leibniziano, um princípio que inclui não apenas verdades contingentes, mas também as necessárias. Nesse sentido, o que distingue as verdades contingentes não é ter uma necessidade de razão (Princípio de Razão Suficiente), mas ter a necessidade de uma escolha determinada (Princípio do Melhor).

²³ Para uma demonstração mais extensa deste ponto, cf. L. Ruiz-Gómez, “The relationship between the Principle of Identity of Indiscernibles and the Principle of Sufficient reason in the Leibniz-Clarke Correspondence”, *Studia Leibnitiana*.

Desse modo, embora devamos supor que Leibniz considerava eficaz e correto seu argumento pelo Princípio de Razão Suficiente (além de sumamente eficaz para suas intenções contenciosas e persuasivas em relação à Princesa Carolina), parece-me que o argumento que parte do Princípio de Identidade dos Indiscerníveis reflete mais fielmente o pensamento leibniziano, pois está diretamente ligado à monadologia, síntese final de seu sistema, e que é praticamente omitida de forma completa na correspondência.

Infelizmente, essa omissão não nos permite ver o *cerne* da teoria leibniziana do espaço: sua gênese no monadismo e na teoria leibniziana da expressão. Não quero dizer que a correspondência com Clarke não toque em temas de extrema importância para o sistema leibniziano ou que não reflita os verdadeiros interesses e ideias do estudioso alemão. O que quero destacar é que esses argumentos não expõem a totalidade nem as partes mais importantes da teoria leibniziana do espaço. É verdade que também não encontraremos um desenvolvimento completo da teoria em outros textos e que, portanto, os fragmentos dessa correspondência são uma mina de ouro para quem deseja fazer uma reconstrução da teoria leibniziana do espaço. Mas isso só poderá ser feito a partir dela: uma reconstrução.

DOIS MODELOS DE CIÊNCIA À LUZ DA CORRESPONDÊNCIA

Temos, assim, por um lado, uma reserva por parte de Newton para se envolver em problemas de caráter metafísico. Por outro lado, temos o caráter profundamente teológico que a correspondência adquire por conta da mediação da Princesa Carolina. Podemos estabelecer então duas consequências do conjunto de circunstâncias contextuais que cercam a polêmica Leibniz-Clarke: a primeira diz respeito ao método e aos limites entre filosofia e ciência que contrastam profundamente nos textos públicos de Newton e nos de Leibniz que eram conhecidos no século XVIII. A segunda consequência diz respeito ao caráter teológico da correspondência trazendo como consequência que historicamente, a argumentação que parte do Princípio de Razão Suficiente ganhará mais importância e que, em consequência, se ocultem as teses que em torno do espaço poderiam abrir uma brecha de ataque a favor de Clarke: o monadismo e o *praedicatum inest subjecto*; teses que Leibniz tinha que manejar com cuidado para que não desembocassem em determinismo e que, seguramente, não gostaria nem poderia enfatizar suficientemente em um texto como a correspondência com Clarke.

Abordarei a seguir o primeiro ponto, ou seja, aquele que se refere ao método com o qual Leibniz enfrenta certos problemas em contraste com Newton;²⁴ vale a pena apontar algumas das reações

²⁴ Sobre o segundo ponto, cf. minha publicação.

imediatas à Correspondência. A primeira e mais imediata é sem dúvida a de Clarke, que, no ano seguinte à morte de Leibniz, publicou sua própria edição da correspondência com um prefácio dirigido à Princesa. Nesta dedicatória encontramos a seguinte afirmação: “parece-me, ao contrário, uma verdade certa e evidente, que, desde a antiguidade até estes dias, a fundação da Religião Natural nunca foi tão profunda e firmemente estabelecida, como na filosofia matemática e experimental deste grande homem”.²⁵ E mais adiante compara esta filosofia experimental e matemática com “as hipóteses ou meras suposições” que atribui sem dúvida a Leibniz. É curioso que Clarke elogie as características do método newtoniano, que brilham por sua ausência em seus próprios textos e na própria correspondência, pois nela não aparece nem o método nem as conclusões experimentais ou matemáticas que Newton apresenta em suas obras mais reconhecidas. Ao leitor atual, que tem em mãos os papéis privados de Newton (penso sobretudo no *De gravitatione et aequipondio fluidorum*), poderia ficar a impressão de que Clarke está expondo precisamente as ideias que Newton não se atrevia a publicar e que, em boa medida, eram os fundamentos próprios de seus desenvolvimentos científicos.

O mesmo Newton será enfático ao tentar marcar essas diferenças. Em uma carta ao Abade Conti, para Leibniz, afirmava:

Pode-se justamente recriminar-lhe por preferir hipóteses a argumentos de indução extraídos da experiência, e por me acusar de opiniões que não são minhas e que, em vez de propor questões para serem examinadas por meio de experimentos antes de admiti-las em filosofia, ele propõe hipóteses que é necessário admitir e acreditar antes de tê-las examinado.²⁶

Em uma resenha anônima que Newton fez sobre o *Commercium epistolicum*, expressa-se de maneira semelhante, conforme informa Conti a Remond em uma carta: “Há, diz-se [no *Commercium*], uma filosofia experimental e uma filosofia conjectural. A primeira não faz mais do que tirar as consequências das experiências que ela compara: a segunda produz hipóteses e busca explicar por elas a causa dos fenômenos.”²⁷ Depois disso, Newton dá uma longa lista de fenômenos aos quais ele não pretende dar explicação e para os quais Leibniz tem hipóteses intrincadas e estranhas. Uma perspectiva semelhante encontramos também no prólogo de Des Maizeaux à sua própria edição da correspondência.

Assim, começa a se espalhar imediatamente essa impressão de que o enfrentamento entre Newton e Leibniz é uma colisão entre dois tipos distintos de filosofia: uma que parte de hipóteses e outra que parte exclusivamente de fenômenos e da análise matemática. No entanto, agora sabemos que ambas as perspectivas estão equivocadas: Newton via a filosofia e a teologia em um âmbito privado e as misturava com toda liberdade com suas teses mais científicas e, por outro lado, Leibniz era um ferrenho defensor

²⁵ Samuel Clarke, *A Collection of Papers Which passed between the late Learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*, p. v.

²⁶ Newton a Conti, 26 de fevereiro de 1716, Des Maizeaux, pp. 22-23.

²⁷ Robinet (ed.), *Correspondance Leibniz-Clarke*, p. 20.

do mecanicismo, e sua harmonia pré-estabelecida estava precisamente direcionada a salvar a explicação mecânica (própria das ciências) sem cair no materialismo (que considerava uma aberração metafísica).

O fato de que a Correspondência com Clarke tenha permanecido como o documento mais importante no qual Leibniz desafiava, em termos teóricos, de um modo prolixo o newtonianismo beneficiava essa leitura equivocada. A comparação injusta que o próprio Clarke parece ter feito em seu prefácio entre o método seguido nos *Principia* e a discussão dos temas teológicos e metafísicos exageraria um suposto contraste entre a filosofia leibniziana e a nova ciência. Não quero dizer que essas distinções não existam, mas que, em todo caso, deveriam ser vistas à luz de uma comparação entre os *Principia* e, se fosse o acaso, outros documentos leibnizianos como o *Tentamen de motuum coelestium causis* ou o *De resistentia medii*; não entre a correspondência com Clarke e os *Principia*.

CONCLUSÃO

Assim foi demonstrado, portanto, como vários elementos contextuais determinaram de maneira importante o desenvolvimento da revolução científica e, acima de tudo, a percepção imediata que se teve desse desenvolvimento. Em concreto, foi demonstrado que o contexto histórico, político e social da correspondência entre Leibniz e Clarke guiou de forma muito particular a argumentação em torno do espaço. Isso fez com que o método de Leibniz fosse percebido como contrário ao da nova ciência que estava nascendo e, principalmente, contrário ao método newtoniano. Também impediu que os seguidores de Leibniz (e até mesmo a crítica atual) reconstruíssem de maneira integral as teses leibnizianas sobre o espaço. A atenção a esses elementos contextuais nos coloca, então, em uma melhor posição para compreender de maneira mais precisa o conceito leibniziano de espaço e, de forma indireta, a natureza e caráter da ciência, tantas vezes submetida às contingências e caprichos da história.:

CETICISMO E LINGUAGEM COMUM

Guadalupe Reinoso²⁸

Resumo: A postulação do ceticismo linguístico concentra-se no questionamento da capacidade da linguagem de refletir ou espelhar a realidade. Fritz Mauthner adotou um *ceticismo linguístico-epistemológico*, segundo o qual a linguagem não reflete fielmente a realidade e é uma fonte de engano e superstição. No contexto do diagnóstico apresentado, o exercício filosófico é concebido como uma *crítica da linguagem* que leva à afasia ou à autodestruição. Com base nessa abordagem drástica e pessimista, tentaremos responder à seguinte pergunta: É possível estabelecer uma relação entre filosofia e linguagem a partir de uma perspectiva cética que não seja autodestrutiva? Para ensaiar uma resposta positiva, exploraremos as reflexões sobre a linguagem natural e sua conexão metodológica com a orientação filosófica proposta por Sexto Empírico. Do meu ponto de vista, é proposto um *ceticismo linguístico performativo* que não deve ser considerado como uma postura antifilosófica ou quietista.

Palavras-chave: Ceticismo; Linguagem comum; Quietismo; Pirronismo; Filosofia performativa.

Resumen: La postulación del escepticismo lingüístico se centra en poner en tela de juicio la capacidad del lenguaje para reflejar o espejar la realidad. Fritz Mauthner adoptó un *escepticismo lingüístico-epistemológico*, según el cual el lenguaje no refleja fielmente la realidad y constituye una fuente de engaños y supersticiones. En el contexto del diagnóstico presentado, la labor filosófica se concibe como una *crítica del lenguaje* que conduce a la afasia o autodestrucción. A partir de este planteamiento drástico y pesimista, se procurará responder a la siguiente cuestión: ¿Es factible establecer una relación entre filosofía y lenguaje desde una perspectiva escéptica que no resulte autodestructiva? Con el propósito de ensayar una respuesta positiva, exploraremos las reflexiones sobre el lenguaje natural y su conexión metodológica con la orientación filosófica propuesta por Sexto Empírico. Desde mi perspectiva, se propone un *escepticismo lingüístico performativo* que no debe ser considerado como una postura anti-filosófica o quietista.

Palabras claves: Escepticismo; Lenguaje natural; Quietismo; Pirronismo; Filosofía performativa.

²⁸ E-mail: guadalupe.reinoso@unc.edu.ar. Licenciada e doutora em filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba, Argentina. Professora adjunta da Cátedra de Metafísica II, FfyH, UNC. Pesquisadora do CONICET. Diretora do grupo de pesquisa: *Actualizaciones del neopirronismo: el legado del ceticismo griego en la filosofía moderna y contemporánea*, SeCyT. <https://orcid.org/0000-0003-0003-5732>.

1. Introdução²⁹:

A conexão entre ceticismo e linguagem pode ser estabelecida de diversas maneiras. Desde o enfoque de El-Jaick, a filosofia contemporânea estende as dúvidas céticas a um novo âmbito: a linguagem³⁰. Assim, as dúvidas céticas põem sob suspeita a capacidade da linguagem de representar a realidade. A forma mais drástica do chamado ceticismo linguístico foi concebida a partir do fim do século XIX como um enfoque centrado em questionar radicalmente a capacidade da linguagem para refletir e comunicar a realidade. Não obstante, como assinala Sheppard, a “crise da linguagem” não é um fenômeno exclusivamente moderno³¹, porém adquire uma radicalidade e pessimismo notórios que se veem magnificamente expressos na “*Carta de Lord Chandos*” (1902) de Hofmannsthal (2012, p. 22-24):

Meu caso, em suma, é o seguinte: perdi completamente a capacidade de pensar ou falar com coerência sobre o que quer que seja. (...) Gradativamente, porém, essa impugnação se expandiu como ferrugem, carcomendo o que lhe viesse ao encontro (...) E todas as coisas que ocorressem em tais conversas meu espírito me impelia a examinar de perto, monstruosamente de perto: assim como, certa feita, eu olhara na lupa a cutícula do mindinho, e ela mais se pareceu a uma planície esburacada, assim também procedia agora no meu trato com os homens e as suas ações. Não conseguia mais apreendê-los com o olhar do costume, que une e simplifica. Tudo se me desfazia em pedaços, e esses de novo em outros pedaços, e não havia mais nada que se deixasse atrelar a um conceito. As palavras, em mim, boiavam isoladas; então coalhavam e eram olhos me encarando, que eu encarava de volta: eram vórtices cuja mera visão me dava vertigem, que fluíam sem parada e desaguavam no vazio.³²

Se a perspectiva de Hofmannsthal tem impacto na literatura e na arte em geral, a confecção da *Carta* se baseou na leitura de uma obra filosófica: *Contribuições a uma crítica da linguagem* (1901-2) de Fritz Mauthner (1849-1923)³³. Numa carta a Mauthner, observa a influência que a leitura do seu livro teve sobre ele³⁴. Mauthner questionou radicalmente a capacidade da linguagem para representar a realidade e postulou a tarefa da filosofia em termos de uma Sprachkritik cética, uma crítica da linguagem autodestrutiva que conduz ao silêncio místico: “nada podemos saber, (...) a razão humana não tem outro

²⁹O presente texto utiliza algumas ideias da minha conferência “Escepticismo y lenguaje natural” ditada em espanhol para o 1º Colóquio de Ceticismo em homenagem aos 10 anos do GEFILUFS: Limites da Linguagem e do Conhecimento. Aracajú, Sergipe, VIRTUAL, disponível em, minutos 2:30-44:50: https://www.youtube.com/watch?v=uIhEhj9pxB8&t=2694s&ab_channel=WilliamdeSiqueiraPiau%C3%AD

³⁰ Cf. EL-JAICK, A. P. “Fogo, escada, purgante: a linguagem cética”. In *PROMETEUS* - Ano 7 - Número 16 – Julho-Dezembro, 2014, p. 64.

³¹ SHEPPARD, R., “The crisis of language”. In *Modernism 1890-1930*, 1976, pp. 323-324.

³² HOFMANNSTHAL, *Uma Carta – A Carta de Lord Chandos*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2012, pp. 22-24.

³³ Parta uma introdução das ideias de Mauthner, cf. BAHR, F. “Estudio preliminar”. En: Mauthner, F. *Spinoza. Un bosquejo de su vida y su influencia*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011, pp. 7-30. Y DI TOMASO, S. “Lenguaje y filosofía: la Sprachkritik de F. Mauthner a la luz del Pirronismo”. *Síntesis*, (15), 2024b, pp. 43-59.

³⁴ Para profundizar en la relación entre Hofmannsthal y Mauthner, véase MUÑOZ MILLARES, J. “Introducción”. En: *Hofmannsthal, Una carta*. Valencia: Pre- Textos, 2008, pp.11-59.

meio de comunicação senão a mísera linguagem, (...) a linguagem é uma ferramenta com a qual não podemos nos aproximar de nada verdadeiro, nem da natureza nem de nossas próprias sensações”³⁵. Ambos os autores, tanto na literatura quando na filosofia, parecem coincidir nas consequências afásicas que se seguem dessa “crise”: um silêncio pessimista.

A interrogação que se coloca a propósito da inter-relação entre a linguagem e o mundo, entendida como dimensão semântica, tem o potencial de expandir o âmbito do ceticismo, o qual implica uma avaliação crítica das explicações do significado. Para Nussbaum³⁶, essa atitude contemporânea de suspeita diante da capacidade representativa da linguagem, e as explicações pragmatistas do significado a que deu origem, é uma reatualização do ceticismo pirrônico³⁷. A opinião de Nussbaum é justificada pela forma negativa e destrutiva como interpreta o pirronismo tanto em relação à vida comum como ao uso purgativo de argumentos cépticos³⁸. Deste modo radical, as fontes das enfermidades que o cético se propõe a purgar argumentativamente são a razão e as crenças³⁹. Assim, a terapêutica pirrônica tem como consequência não só a paralisia da razão, mas a paralisia da vida.

O ponto que me interessa centrar neste artigo não é o dos debates sobre as teorias do significado pragmatistas, mas a relação metodológica estabelecida entre filosofia cética e linguagem natural. Assim, começarei com o ceticismo linguístico-epistemológico de Mauthner, segundo o qual a linguagem é uma fonte de engano e superstições, e a tarefa da filosofia se vê limitada a uma crítica da linguagem autodestrutiva. Meu objeto não é uma análise detalhada da filosofia de Mauthner, mas a tentativa de responder à pergunta: é factível estabelecer uma relação entre a filosofia e a linguagem desde uma perspectiva cética que não resulte autodestrutiva? Com o propósito de defender a ideia de um ceticismo linguístico *performativo* e dinâmico, procederemos à revisão e interpretação *não quietista* das fontes antigas do pirronismo grego. Meu propósito principal não é exegetico; só utilizarei elementos que me permitam a defesa, em oposição à opinião de Nussbaum, da coerência de um *pirronismo linguístico* que não implique uma interpretação *quietista*⁴⁰.

³⁵ AP, p. 463.

³⁶ NUSSBAUM, M. “Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law”. In: *Harvard Law Review*, v. 107, n. 3, 1994, p. 716.

³⁷ Cf. EL-JAICK, “Fogo, escada, purgante”, p. 64.

³⁸ NUSSBAUM, M. “Purgantes escépticos: perturbación y vida sin creencias”. En *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 358-59; pp. 370-374.

³⁹ *Ibidem*, p. 357, p. 361, p. 383

⁴⁰ Para quem deseja explorar a relação entre quietismo e pirronismo, consultar: REINOSO, G. “Neopirronismo contemporâneo: uma proposta performativa”. En *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*. Reinoso, G.; Uanini, F.; Di Tomaso, S. (Eds.). Colecciones del Ciffyh, Área Filosofía, 2024, pp. 19-35. Y REINOSO, G. “Neopyrrhonism as Metaphilosophy: a Non-Quietist Proposal”. *Praxis Filosófica*, 2022, vol.54, pp. 11-30.

Por quietismo, entendo uma interpretação da filosofia cética baseada só em elementos negativos e inertes e que supõe a separação e a oposição entre a filosofia e o âmbito comum. O *quietismo* conduz a uma interpretação dos argumentos céticos e do próprio labor filosófico como autodestrutivo⁴¹. Considero que as explorações da linguagem que realiza Sexto Empírico, especialmente no que diz respeito à reflexão sobre a prática filosófica como algo distinto das afirmações dogmáticas, e a recuperação dos usos cotidianos permitem apresentar uma proposta filosófica cética dinâmica e praticável que não conduz à afasia, o silêncio místico, nem ao abandono da filosofia.

2. Filosofia como *Spachkritik*: ceticismo linguístico-epistemológico

Mauthner se considerou um herdeiro do projeto kantiano, que concebeu a missão da filosofia como uma crítica das condições de possibilidade do nosso conhecimento. No entanto, Mauthner entendeu que o projeto crítico de Kant resultava incompleto se não se aplicava o trabalho crítico à linguagem. Deste modo, postula a filosofia como crítica da linguagem (*Sprachkritik*). Em *Contribuições a uma crítica da linguagem* (1901-1903) e no *Dicionário de filosofia, Novas contribuições a uma crítica da linguagem* (1910-11)⁴², Mauthner assinala que: “Filosofia é teoria do conhecimento, teoria do conhecimento é crítica da linguagem”⁴³. Cabe assinalar que, para Mauthner, a crítica da linguagem não é uma mera análise linguística. Tampouco produz um sistema ordenado de conhecimento, nem uma teoria do significado alternativa à representacionista⁴⁴. No pensamento de Mauthner se evidencia uma desconfiança em relação à linguagem como ferramenta para o pensamento filosófico devido à sua capacidade de gerar *superstições* (*Aberglauben*). Portanto, não só questiona drasticamente a possibilidade de *representar* a realidade mediante palavras, mas postula sua capacidade de engano permanente. Sua crítica resulta tão radical e negativa que a qualifica de *ceticismo epistemológico niilista*⁴⁵: o conhecimento do mundo através da linguagem é impossível⁴⁶: “os homens jamais poderão ir além de uma representação figurativa do mundo”⁴⁷. Em sua opinião, o propósito final da filosofia deve

⁴¹ Cf. REINOSO, G. “Performative Neopyrrhonism: a Non-Quietist Proposal”. En *Latin American Skepticism: contemporary contributions, its history, and new trends*, Reinoso, G.; Smith, P. & Silva Filho, W. J. (ed.). Springer. [En Prensa].

⁴² Utilizarei as seguintes edições, em espanhol: MAUTHNER, F. *Contribuciones a una crítica del Lenguaje*. Barcelona: Herder, 2001; e em português: MAUTHNER, F. *O avesso das palavras*. São Paulo: Editora 34, 2024. Na edição em espanhol, as citações serão precedidas das iniciais CCL e o número da página. Na edição em português, as citações serão precedidas de AP e o número da página. As edições em alemão estão disponíveis em: <<https://openlibrary.org/>>.

⁴³CCL, p. 21; AP, p. 205, p. 473.

⁴⁴ Cf. CCL, p. 27.

⁴⁵ CCL, p. 22; AP, pp. 472, 475; “ceticismo extremo”, AP, p.193.

⁴⁶CCL, p. 23.

⁴⁷ AP, p. 205.

ser a liberação das palavras, da *tiranía* da linguagem: “Crítica da linguagem é o trabalho com a ideia libertadora de que, com as palavras de sua língua e com as palavras de suas filosofias”⁴⁸. Consequentemente, a filosofia deve combater e resistir às seduções linguísticas em um trabalho sempre crítico que termina por tornar inerte a própria filosofia.

Ainda que a ideia de liberação pareça apresentar um aspecto terapêutico positivo no ceticismo de Mauthner, tanto seu diagnóstico, a linguagem nos engana, quanto sua conclusão, não é possível conhecer o mundo, são radicais e negativos: “A Linguagem não é ferramenta adequada para a compreensão da natureza, porque nem linguagem nem natureza permanecem imóveis; a palavra em rotação caça eternamente a realidade em rotação, e não consegue apanhá-la”⁴⁹. Tanto o objeto de seu projeto de investigação filosófica quanto a ferramenta para analisá-lo são a linguagem⁵⁰. Portanto, a crítica é uma crítica interna, a luta contra a linguagem através da linguagem: “(...) Se quero ascender na crítica da linguagem (...) preciso eliminar a cada passo a língua que está atrás, diante e dentro de mim, tenho de destruir cada degrau da escada enquanto vou subindo. Quem quiser seguir que reconstrua os degraus para os destruir de novo”⁵¹. Esta forma de entender a crítica como interna à linguagem parece levar o projeto a um paradoxo.

Como assinala Di Tomaso, o projeto crítico “é inviável, porque não pode usar como instrumento aquilo que se põe em questão; ou, se é viável, se torna autodestrutivo”⁵². Para além do paradoxo, cabe destacar que este aspecto “interno” não implica um enfoque subjetivista – solipsista – da linguagem, já que, para Mauthner, a linguagem tem uma existência social. Não existe na mente dos seres humanos, mas circula entre eles⁵³; “linguagem e razão estão entre os homens, são fenômenos sociais, são um e o mesmo fenômeno social, como os costumes. Talvez também seja apenas como a regra de um jogo”⁵⁴. No entanto, sua perspectiva da linguagem e do conhecimento é drástica porque ambos são ilusões, falsificações; sempre entendidos de maneira negativa como metáforas antropomórficas⁵⁵.

Ao descrever sua filosofia como um ceticismo radical e epistemológico, Mauthner enfatiza que deve ser entendido no sentido do ceticismo de David Hume, e não no sentido dos céticos *acríticos* e *dogmáticos* da Grécia antiga⁵⁶. Se a relação com Hume parece clara em termos de ênfase epistemológica

⁴⁸ CCL, p. 31; AP, p. 205

⁴⁹ AP, p. 475.

⁵⁰ Cf. CCL, p. 33.

⁵¹ *Ibidem*, p. 31. Cf. AP, p. 33.

⁵² DI TOMASO, “Lenguaje y filosofía”, p. 50.

⁵³ Cf. CCL, pp. 54-55.

⁵⁴ AP, p. 473. Para explorar a relação entre Mauthner, Wittgenstein e o pirronismo, cf. SLUGA, H. “Wittgenstein y el pirronismo”. En: Sinnott -Armstrong, W. (ed.) *Pyrrhonian Skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 99-117.

⁵⁵ CCL, p. 61.

⁵⁶ Cf. AP, p. 472-75.

de seu ceticismo, é difícil entender porque Mauthner fala do ceticismo radical como uma herança do ceticismo “mitigado” de Hume. A respeito do ceticismo grego antigo, para Mauthner, provavelmente guiado somente por sua leitura de Hume, e não pelos textos de Sexto Empírico, o pirronismo antigo, para ser uma posição coerente e não dogmática, deve ter como ideal filosófico a *afasia discursiva*, ou seja, a não asserção sobre nenhum tema. Mauthner usa a metáfora da escada para enfatizar que a atividade crítica permite subir enquanto se destroem os degraus linguísticos. Se a escada linguística se destrói depois de o filósofo crítico haver ascendido, o silêncio aparece como o ideal filosófico⁵⁷. O ceticismo pirrônico, para evitar a acusação de autodestruição, deve aceitar a consequência radical de sua proposta filosófica: o silêncio discursivo.

Dada esta reconstrução da versão mais radical do ceticismo linguístico, é possível estabelecer dois desafios que deve enfrentar uma posição não quietista do pirronismo em relação à linguagem: por um lado, a acusação de autodestruição (*peritrope*)⁵⁸ que o uso dos argumentos e expressões céticas parece implicar e que deixa a filosofia cética em completa inércia e silêncio; por outro lado, que a recuperação dos usos cotidianos parece implicar uma separação da filosofia e da vida comum. Se o cético é capaz de partilhar seus estados é porque a filosofia foi abandonada. O que veremos na seguinte seção é como foram colocados esses desafios e como é possível apresentar uma interpretação performativa alternativa.

3. Pirronismo linguístico *autodestrutivo*: afasia, purgantes, fogo e uma escada.

Se pode afirmar sem cometer anacronismo que desde o começo mesmo de *Esboços pirrônicos*⁵⁹ é proposta uma relação metodológica entre linguagem e filosofia. A filosofia pirrônica é caracterizada como investigação aberta e incessante, posto que a verdade ainda não foi descoberta, nem se nega que sua apreensão seja possível. Esta indagação, ou *zétesis*, implica uma habilidade (*dynamis*) linguística que se desprende através do uso de argumentos ou *tropos* para chegar à equipolência (HP I. 8). A relação metodológica entre investigação filosófica e linguagem é reforçada umas linhas mais adiante, quando Sexto indica que não investigam a aparência ou os fenômenos, mas o que se *diz* dos fenômenos (HP I. 20). Quanto ao estatuto dos argumentos e expressões céticas como diferentes das afirmações dogmáticas (HP I. 13-15), o pirrônico indica que seu propósito não é realizar afirmações definitivas, o propósito é

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, págs. 33-4.

⁵⁸ Cf. FOGELIN, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994; MCPHERRAN, M. L. “Skeptical Homeopathy and Self-refutation”. *Phronesis*, 32, 1987, pp. 290–328.

⁵⁹ A edição utilizada é *Esboços Pirrônico*. Madrid: Gredos, 2017. As citações estarão precedidas de HP, o número do livro e o número da linha.

terapêutico porque é utilizado para apaziguar a precipitação dogmática. Desde modo, no cenário dialético, os argumentos céticos parecem adquirir um caráter instrumental – uma vez utilizados, se auto-eliminam (HP I. 15) – e transitório. Ao modo dos *istorikos*, o cético somente partilha em cada momento sobre cada assunto, se lhe aparece aqui e agora (HP I. 4).

No final do primeiro livro, após a enumeração dos tropos, Sexto apresenta as expressões (*phônai*) céticas (HP I. 187-209). Entre elas se incluem: “não mais”, “não afirmar nada” (*aphasia*), “talvez”, “é possível”, “nada determino” etc. Estas expressões são postuladas como uma forma não dogmática e não assertiva de utilizar a linguagem (HP I. 197). Para acentuar o caráter provisório dessas expressões e defender-se da acusação de autorrefutação pelo uso de argumentos (tropos) e asserções, Sexto utiliza três metáforas: os purgantes (HP I. 206, II. 188), a escada e o fogo (AD VIII. 480-1)⁶⁰.

Essas metáforas mostram que o uso de argumentos e expressões céticas é terapêutico-purgativo. Não só eliminam os humores do corpo, mas também expulsam a si mesmos junto deles (HP I. 206-207). O emprego dessas metáforas foi interpretado como uma demonstração de que as expressões, argumentos céticos e, definitivamente, a possibilidade de um discurso filosófico, se autodestroem. Como indica El-Jaick: “O discurso pirrônico, uma vez compreendido, é desnecessário. É um discurso autodestrutivo”⁶¹. Assim, muitos intérpretes assumiram que a estratégia de Sexto para abordar a acusação de incoerência consiste em adotar o conceito de autorrefutação para o uso de argumentos e expressões céticas. Abraçar a autorrefutação também pressupõe que o projeto filosófico pirrônico consiste na autodestruição da filosofia.

Castagnoli, com quem coincidimos, considera essa interpretação errônea. Dirige suas críticas especialmente à sugestão feita por McPherran⁶², que indica que a utilização das metáforas purgativas, fogo e escada, são amostrar de que as expressões e argumentos céticos refutam a si mesmos. Se McPherran sustenta que Sexto admite a acusação de autorrefutação, resgata um aspecto positivo e terapêutico nessa forma de usar os argumentos: antes da autorrefutação, os argumentos céticos tiveram o efeito esperado nos dogmas, deixando o dogmático em estado benéfico de *epoché* e *ataraxia*⁶³. No entanto, para Castagnoli, Sexto não aceita, “e muito menos abraça”⁶⁴, a acusação de *autorrefutação ou autodestruição*, e é possível reconstruir sua proposta filosófica de forma positiva e dinâmica sem que ela implique autodestruição. Elejo o termo autodestruição e não autocontradição para não implicar o

⁶⁰ A edição utilizada é a *Against the Logicians*. Bury, RG, Vol. II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1935. As citações serão precedidas de AD, o número do livro e o número da linha.

⁶¹ EL-JAICK, “Fogo, escada, purgante”, p. 69.

⁶² MCPHERRAN, M. L. “Skeptical Homeopathy and Self-refutation”. *Phronesis*, 32, 1987, pp. 290–328.

⁶³ Cf. CASTAGNOLI, L. “Self-bracketing Pyrrhonism”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XVIII, 2000, p. 263.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 264.

problema de se o cético nega o princípio de não-contradição⁶⁵. Por outro lado, de minha perspectiva, se o desafio sobre o estatuto dos argumentos céticos se entende em termos de contradição ou refutação, a postulação de equipolência é mal interpretada. Não deveria ser interpretada em termos de refutação ou contradição porque algo é refutado, falando estritamente, quando é demonstrado que algo é falso através de alguma forma de argumento⁶⁶. O objetivo da filosofia cética não é refutar em um sentido definitivo, mas somente mostrar ao dogmático que o que afirma ou nega ainda não se pode afirmar ou negar segundo seus próprios critérios. O cético somente expressa o que lhe parece no momento.

Castagnoli desenvolve uma interpretação alternativa, denominada *auto-entre parêntesis (self-bracketing)*:

Quando o cético pronuncia esta expressão não está afirmando (asserting) nada absoluto, de re, mas simplesmente expressando algo relativo, de se: está expressando seu estado mental de equilíbrio e suspensão do juízo, e o que se lhe aparece da força persuasiva das coisas pouco claras⁶⁷.

Isto implica que a força dos argumentos céticos não está em provar a falsidade de um argumento refutando-o, mas em sua força persuasiva. A persuasão é entendida como a força do argumento que leva o dogmático a revisar suas afirmações em seus próprios termos e a suspender o juízo. Desta maneira, a proposta de Sexto não é refutar, mas pôr *entre parênteses* os dogmas no cenário dialético. Castagnoli propõe a metáfora filológica de pôr entre parênteses nestes termos: “O ato de pôr um texto entre parênteses (*bracketing*) indica que o rejeita como espúrio, porém, com este mesmo ato, não está substituindo as palavras suprimidas com nenhum texto alternativo”⁶⁸. Seguindo essa sugestão, agora podemos interpretar as metáforas dos purgantes, do fogo e da escada de uma maneira não autodestrutiva. O que se expulsa, o que se queima, o que se tira, é a pretensão de fazer afirmações dogmáticas. Por outro lado, as expressões céticas são entendidas, ao se enfatizar a capacidade expressiva, como *declarações* ou *confissões*⁶⁹. Portanto, os argumentos e expressões céticos não são provas da verdade sobre a realidade e não têm a função das demonstrações. O cético pode, a partir da sua orientação filosófica, partilhar com o dogmático seu *pathos atual*, seus afetos presentes, sem afirmar sua verdade. A reflexão filosófica sobre a linguagem que propõe o pirronismo e a maneira técnica de entender o uso crítico dos

⁶⁵ Véase BRITO, *The Skeptical Dynamis*, pp. 12-3 y NUSSBAUM, “Purgantes escépticos”, p. 384. Para un análisis del antiguo debate sobre el argumento de la auto-refutación desde un estudio filológico, lógico e histórico de las fuentes clásicas, véase CASTAGNOLI, L. *Ancient Self-Refutation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

⁶⁶ Cfr. CASTAGNOLI, *Ancient Self-Refutation*, p. 272.

⁶⁷ *Ibidem*, pág. 281.

⁶⁸ *Ibidem*, pág. 288.

⁶⁹ Si bien Nussbaum y El-Jaik también interpretan las expresiones escépticas como confesiones parecen acentuar un aspecto residual (lo queda después de la auto-refutación) y no su carácter filosófico. Cf. NUSSBAUM, NUSSBAUM, “Purgantes escépticos”, p. 367, ver la nota al pie número 22. EL-JAICK, “Fogo, escada, purgante”, p. 66.

tropos e as expressões céticas permitem a diferenciação de usos positivos da linguagem e a criação de diferentes registros filosóficos não passivos, como veremos a seguir.

4. Pirronismo linguístico-performativo: linguagem comum e *technai*

Como vimos na seção anterior, para manter a coerência e rechaçar a acusação de inércia⁷⁰ — os céticos não cancelam a vida —, aceitam passivamente a vida em comum e a partilham com os demais depois de abandonar a filosofia:

E quando os dogmáticos argumentam que se pode viver de tal maneira que não se hesitaria em comer seu próprio pai se o ordenassem fazê-lo, o cético responde que poderá viver de tal maneira que suspende seu juízo nos casos em que se trata de chegar à verdade, porém não em assuntos de vida e de tomada de precauções (DL, IX, 108).

Isto sugere a presença de uma dicotomia entre o trabalho crítico-terapêutico no âmbito filosófico e a aceitação passiva da convivência com outros. Portanto, a estratégia de defesa contra a acusação de *incoerência* parece implicar que os céticos admitem estas caracterizações destrutivas e passivas ao enfatizar a natureza dissolutiva ou destrutiva dos argumentos céticos. Em outras palavras, entendem o uso dos argumentos de forma instrumental, um uso em que não há assentimento dogmático. O problema desta interpretação é que ela entende a orientação pirrônica como uma proposta meramente negativa e inerte que, após seu trabalho purgativo, anula ou destrói a filosofia. Assim, a terapêutica resulta negativa e paralisante. Nussbaum acentua este aspecto ao afirmar que a habilidade (*dynamis*) de opor argumentos contraditórios não só se auto-minava (*self-undermining*), mas derrubava qualquer aspecto normativo para escolher entre o verdadeiro e o falso, entre os usos linguísticos e os usos incorretos, entre o bom e mau. Essa destruição dos aspectos normativos impede a vida em comunidade porque o pirrônico propõe “purgar a vida humana de todo compromisso cognitivo, de toda crença”⁷¹. Para Nussbaum, a admissão dessa terapia em termos destrutivos implica que o pirronismo não só não é uma *episteme*, como as filosofias dogmáticas, mas que tampouco pode ser uma *téchne*⁷², uma arte ou uma ciência, um corpo articulado de conhecimento⁷³.

No entanto, essa interpretação é debilitada se se tem em conta as seguintes três menções às *technai* e a relação que pode ser estabelecida com a *skepsis* pirrônica: 1) que a crítica à arte de viver⁷⁴

⁷⁰“Los filósofos dogmáticos sostienen que los escépticos suprimen la vida misma, en cuanto rechazan todo aquello en que la vida consiste” (DL, IX, 104).

⁷¹ NUSSBAUM, “Skepticism about Practical Reason”, p. 716, p. 723; NUSSBAUM, “Purgantes escépticos”, p. 357.

⁷² HP III. 253.

⁷³ *Ibidem*, p. 358.

⁷⁴ HP III. 239-279.

é uma crítica dirigida somente ao modo dogmático, especificamente estoico, de entender os princípios que devem guiar uma vida boa. 2) a discussão das escolas médicas presente no livro I parece dar lugar a um modo de praticar a filosofia cética similar à *téchné* da escola médica metódica⁷⁵. 3) a recuperação dos seis livros compilados sob o título *Contra os professores* pode ser entendida como um modelo alternativo de conhecimento para a filosofia⁷⁶. Deste modo e especialmente com a recuperação das discussões sobre usos ordinários e linguagem natural dos primeiros livros, *Contra os gramáticos* e *Contra os professores*, pode dar-se outra interpretação das expressões céticas e da classe de habilidade linguística que a filosofia estoica promove.

É especialmente nesses livros que Sexto reflete sobre a linguagem comum. Em *Contra os gramáticos*, Sexto distingue entre duas posições que explicam o uso correto do grego. A primeira procede segundo analogias gramaticais. A segunda se ajusta ao uso comum derivado da estrutura das palavras e da observação das conversações ordinárias⁷⁷. Sexto critica a primeira e aceita a segunda. No segundo livro, *Contra os retóricos*, assinala que a linguagem em si não é “nem boa nem má (...) a mesma linguagem que nos ofende quando uma pessoa culta e solene fala não nos ofende minimamente quando falada por um bobo que faz piadas”⁷⁸. De uma maneira que pode antecipar algumas das reflexões de Wittgenstein, é dito que os usos da linguagem não têm um propósito extralinguístico unívoco, que dependem de atividades contextualizadas e propósitos pragmáticos. Isto implica também que os critérios de correção são critérios públicos que dependem destes usos contextualizados e compartilhados.

Cabe aclarar que esse tratamento pirrônico da linguagem natural não implica o estabelecimento de uma teoria do significado. Primeiro, porque sua orientação filosófica carece de pretensão teórica; e segundo, porque seu interesse pela linguagem surge de uma preocupação específica pelas formas em que se pode expressar a orientação pirrônica e de uma preocupação mais geral pela utilidade da comunicação. Em consequência, é crucial assinalar que quando o pirrônico recupera a fala cotidiana não significa que abandona a filosofia nem que proponha o ideal de silêncio filosófico. Cabe aqui aclarar sobre o termo “afasia”, já que Sexto o utiliza como termo técnico ao enumerar as expressões céticas sobre o não afirmar

⁷⁵ HP I. 236-241.

⁷⁶ Cf. BRITO, *The Skeptical Dynamis*, pp. 76-77.

⁷⁷ Cf. AD I. 179. A observação e guia proporcionada pelo uso comum é enfatizada através da metáfora da cunhagem de uma nova moeda: “Porque assim como em uma cidade onde certa moeda local é corrente, quem faz uso dela é capaz de levar a cabo seu negócio nessa cidade sem obstáculos, porém, que não a adota, mas cunha para si mesmo algum dinheiro novo e deseja que isto seja aceito, é um bobo, assim também no intercâmbio ordinário o homem que se nega a seguir o modo de conversação, como a moeda, que geralmente se adota, e produz um novo caminho próprio, está próximo da loucura”(AD I. 178-9, 193-4)..

⁷⁸ AD II. 56.

nada ou a não asserção⁷⁹, porém também remete ao modo que se entendeu como um dos ideais de Pirro de Elis. Sobre este ponto, El-Jaick faz um esclarecimento sugestivo:

(...) a afasia não corresponde necessariamente a um calar. Precisamos lembrar que o *alfa* no grego antigo tinha o sentido de negação (como no português), mas que na linguagem corrente não necessariamente significava a privação completa. Pirro, quando se referia à afasia, era no sentido de um cuidado extremo no uso das palavras, mas não de uma total mudez (...) a palavra afasia era então empregada para indicar uma forma de *não asserção*, ou seja, um modo de proferir um discurso esvaziado de crenças.⁸⁰

Deste modo, se a afasia é sugerida por Sexto, somente é feita em termos do cuidado que devem seguir os pirrônicos para, ao se expressarem, não afirmarem dogmaticamente. A afasia não deve ser entendida como Mauthner o fez: como ideal que impede o discurso filosófico cético. A proposta de um pirronismo linguístico performativo admite a criação de discursos filosóficos céticos, porém sem caráter teórico-edificante, mas conectados à ideia de uma *zétésis* incessante, e são vistos como relatórios médicos ou narrações ao modo dos *istorikos*: provisórios e contextualizados. Por outro lado, permite uma aceitação não passiva dos discursos cotidianos⁸¹. O cuidado em não dogmatizar também se aplica a nossa economia linguística cotidiana, não se limita ao dogmatismo filosófico. Na minha leitura, diferentemente de Nussbaum, o resgate ou apologia dos usos cotidianos não implicam uma negação da importância dos critérios de correção nem a sua mera aceitação passiva e acrítica. Destacar nossa economia linguística comum implica mostrar a riqueza dos usos variados e modificáveis sem promover a arbitrariedade. Ou seja, são usos regrados cuja normatividade não depende de uma garantia epistemológica e ontológica da realidade, como pretendem os dogmáticos. As normas linguísticas surgem de nossos hábitos comunicativos inseridos em nossas práticas sociais. Também me distancio de El-Jaick porque não considero que os usos linguísticos céticos se reduzam ao propósito terapêutico da *ataraxia* como ideal ético, nem a promoção de um modo de vida não filosófico⁸². No meu enfoque, o pirronismo é uma orientação propriamente filosófica que não separa vida de filosofia, nem abandona a segunda a favor da primeira.

5. Conclusão

Como já vimos acima, o ceticismo epistemológico exibido por Mauthner, que questiona a confiabilidade da linguagem, forma parte do pessimismo cultural do início do século XX na tradição austro-germânica. Este engano massivo supõe a ideia de que, ainda que existam palavras que pretendem

⁷⁹ HP I. 192.

⁸⁰ EL-JAICK, “Fogo, escada, purgante”, p. 67.

⁸¹ Sobre o status das asserções e o critério de verdade aplicado aos usos comuns, consultar *ibidem*, p. 76.

⁸² *Ibidem*, p. 79.

representar objetos do mundo, fracassam na intenção porque perderam sua ancoragem na realidade; então, a distorcem completamente. No entanto, como buscamos demonstrar, pode ser identificada outra classe de vínculo entre ceticismo e linguagem: a relação *metodológica* entre linguagem e filosofia cética. Nesse sentido e seguindo a linha de investigação proposta por Marcondes⁸³, que identifica o “giro linguístico” como um movimento incipiente na filosofia moderna, especialmente na tradição empirista britânica (Hobbes, Locke, Hume), propomos estender o alcance da obra de Sexto Empírico. Para ele, a noção de *giro linguístico* é entendida como um giro *metodológico* linguístico que, a partir da reflexão sobre linguagem natural, estabelece conexões com o fazer filosófico.

No caso de Sexto Empírico, a aplicação desta noção em sua dimensão metodológica resultou frutífera para analisar duas de suas obras: tanto em *Hipotiposes pirrônicas*, obra na qual a filosofia cética é caracterizada como uma habilidade linguística que implica o uso de argumentos ou tropos para lograr equipolência (HP I. 8) e a criação de expressões céticas; como também em seu livro intitulado *Contra os professores*, no qual Sexto discute contra os gramáticos e retóricos em sua pretensão teórica de oferecer explicações últimas sobre os usos corretos do grego. Diante dessa pretensão dogmática, resgata a observação dos usos linguísticos cotidianos e os critérios pragmáticos de correção. Do meu ponto de vista, esta proposta pirrônica linguística dissolve dois desafios metodológicos quietistas: em primeiro lugar, os argumentos céticos já não devem ser interpretados como autodestrutivos, mas como postos “entre parênteses”. Isto implica que há um modelo alternativo para produzir discursos filosóficos. Em segundo lugar, que o resgate da linguagem natural não implica a separação entre filosofia e vida cotidiana, nem o abandono da primeira pela aceitação passiva da segunda. Descrever e defender os usos cotidianos linguísticos no marco de disputa contra certo modo dogmático de praticar as *technai* implica propor outro modelo para a prática da filosofia e a produção de discursos filosóficos. Um modelo que temos denominado como linguístico-performativo, porque não se reduz a descrever a filosofia cética somente em seus aspectos passivos e destrutivos, mas que destaca seus aspectos dinâmicos e criativos.

Referências bibliográficas

BRITO, R. P. de. *Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano: um estudo do livro I de Esboços Pirrônicos, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação*

⁸³ MARCONDES, D. *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy. The Early Linguistic Turn*. London: of The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2020, pp. 3-4.

- teórico-metodológica*. UF de Juiz de Fora, Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Linguística, 2024.
- BRITO, R. P. de. *The Skeptical Dynamis and Its Pragmatic Possibilities*. Springer International Publishing - Synthese Library, 2022.
- CASTAGNOLI, L. “Self-bracketing Pyrrhonism”. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XVIII, 2000, pp. 263-328.
- CASTAGNOLI, L. *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- DI TOMASO, S. “Pirronismo y criticismo: una lectura neopirrónica de la *Sprachkritik* de F. Mauthner”. In: Reinoso, G.; Uanini, F.; Di Tomaso, S. (Eds.) *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*. Córdoba: Colecciones del CiFFyH, 2024a, pp. 63-83.
- DI TOMASO, S. “Lenguaje y filosofía: la *Sprachkritik* de F. Mauthner a la luz del Pirronismo”. *Síntesis*, (15), 2024b, pp. 43-59.
- EL-JAICK, A. P. “Fogo, escada, purgante: a linguagem cética”. In *PROMETEUS* - Ano 7 - Número 16 – Julho-Dezembro, 2014, pp. 63-81.
- HOFMANNSTHAL, H. Von. *Uma Carta – A Carta de Lord Chandos*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2012.
- MARCONDES, D. *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy. The Early Linguistic Turn*. London: of The Rowman & Littlefield Publishing Group, 2020.
- MAUTHNER, F. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Barcelona: Herder, 2001.
- MAUTHNER, F. *O avesso das palavras*. São Paulo: Editora 34, 2024.
- MCPHERRAN, M. “Skeptical Homeopathy and Self-refutation”. *Phronesis* 32, 1987, pp. 290–328.
- MUÑOZ MILLARES, J. “Introducción”. En: *Hofmannsthal, Una carta*. Valencia: Pre- Textos, 2008, pp.11-59.
- NUSSBAUM, M. “Skepticism about Practical Reason in Literature and the Law”. In: *Harvard Law Review*, v. 107, n. 3, 1994, pp. 714-744.
- NUSSBAUM, M. “Purgantes escépticos: perturbación y vida sin creencias”. En *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós, 2003, pp. 351-393.
- REINOSO, G. “Neopyrrhonism as Metaphilosophy: a Non-Quietist Proposal”. *Praxis Filosófica*, 2022, vol.54, pp. 11-30.

REINOSO, G. “Neopirronismo contemporáneo: una propuesta performativa”. En *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*. Reinoso, G.; Uanini, F.; Di Tomaso, S. (Eds.). Colecciones del Ciffyh, Área Filosofía, 2024, pp. 19-35.

REINOSO, G. “Linguistic Phyrionism: Self-Destruction, Dogmatic Assertions, and Skeptical Expressions”. Dossiê “Ceticismos” na *Revista Enunciação*, ISSN 2526-110X, [em prensa], 2025.

REINOSO, G. “Performative Neopyrrhonism: a Non-Quietist Proposal”. En *Latin American Skepticism: contemporary contributions, its history, and new trends*, Reinoso, G.; Smith, P. & Silva Filho, W. J. (ed.). Springer. [em prensa], 2025.

SEXTUS EMPIRICUS. *Esbozos pirrónicos*, Madrid, Gredos, 2017.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Logicians*. Bury, R. G., Vol.II. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1935.

SEXTUS EMPIRICUS. *Against the Professors*. Bury, R. G., Vol. IV. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1949.

SHEPPARD, R. “The crisis of language”. In *Modernism 1890-1930*, 1976, pp. 323-360.

CONFUSÃO, DISTINÇÃO E EXPRESSÃO: TRÊS CHAVES PARA ABORDAR QUALIDADES SENSÍVEIS EM LEIBNIZ

Maria Júlia Bertolio⁸⁴

Resumo: Com o surgimento da Modernidade e a consolidação de uma visão mecanicista da natureza, uma nova diferenciação é introduzida entre dois tipos de propriedades atribuídas aos corpos. Todo evento físico pode ser explicado exclusivamente em termos de impactos entre corpos em movimento, na medida em que a natureza do mundo físico é reduzida a corpos materiais aos quais são atribuídas apenas qualidades como tamanho, forma, posição e movimento. Desse modo, as propriedades mecânicas, que John Locke chamará de propriedades primárias, são frequentemente consideradas propriedades reais presentes nos corpos, enquanto qualidades como cor, calor, sabor (definidas como propriedades secundárias) tornam-se ontológica e epistemologicamente problemáticas, dando origem a uma série de debates sobre o funcionamento adequado dos sentidos, a natureza das representações mentais que produzem e seu valor cognitivo. Este debate, que atravessa grande parte do pensamento moderno, também concerne a Leibniz, embora, em seu caso a questão se inscreva no quadro de uma metafísica mais complexa. No presente artigo, nos propomos a examinar a concepção leibniziana das qualidades sensíveis através da análise de três das suas dimensões essenciais: sua natureza confusa, sua possível distinção e seu caráter expressivo.

Palavras-chave: Modernidade, Leibniz, Locke, qualidades sensíveis.

Abstract: Since the emergence of Modernity and the consolidation of a mechanistic view of nature, a new differentiation was introduced between two types of properties attributed to bodies. Every physical event can be explained exclusively in terms of impacts between bodies in motion, to the extent that the nature of the physical world is reduced to material bodies to which only qualities such as size, shape, position and movement are attributed. In this way, mechanical properties, which John Locke would call primary properties, are often considered real properties present in bodies, while qualities such as color, heat and taste (defined as secondary properties) become ontologically and epistemologically problematic, giving rise to a series of debates about the proper functioning of the senses, the nature of the mental representations they produce and their cognitive value. This debate, which runs through much of modern thought, also concerns Leibniz, although in his case the issue falls within the framework of

⁸⁴ Universidade Nacional de Rosario - UNR - Argentina. E-mail: juliabertolio@yahoo.com.ar.

more complex metaphysics. In this paper, we propose to examine Leibniz's conception of sensible qualities through the analysis of three of its essential dimensions: its confused nature, its possible distinction and its expressive character.

Keywords: modernity, Leibniz, Locke, sensible qualities.

Com o surgimento da modernidade e a consolidação de uma visão mecanicista da natureza, uma nova diferenciação é introduzida entre dois tipos de propriedades atribuídas aos corpos. Nessa perspectiva, todo evento no mundo físico pode ser explicado exclusivamente em termos de impactos entre corpos em movimento, na medida em que a natureza do mundo físico é reduzida a corpos materiais aos quais são atribuídas apenas qualidades como tamanho, forma, posição e movimento. Desse modo, as propriedades mecânicas (que Locke chama de propriedades primárias), são frequentemente consideradas propriedades reais presentes nos corpos. Por outro lado, qualidades como cor, calor, sabor (definidas como propriedades secundárias) tornam-se ontológica e epistemologicamente problemáticas, dando origem a uma série de debates sobre o funcionamento adequado dos sentidos, a natureza das representações mentais que produzem e seu valor cognitivo. Em termos gerais, as diferentes concepções de qualidades secundárias na Filosofia Moderna têm sido articuladas em torno de três abordagens principais, de acordo com Allison Simmons (2015):

- a) as qualidades secundárias existem apenas na mente do observador e resultam das qualidades primárias dos corpos;
- b) as qualidades secundárias são, em última análise, redutíveis a qualidades primárias;
- c) as qualidades secundárias são poderes nos corpos para produzir tais qualidades. representações em quem percebe.

Este debate, que atravessa grande parte do pensamento moderno, também concerne a Leibniz, embora, em seu caso, a questão se inscreva no quadro de uma metafísica mais complexa. De fato, Leibniz não ficou alheio a esta discussão: sua concepção do mundo físico, embora compatível com o mecanicismo, é interpretada como a luz de seu sistema metafísico, no qual a matéria assume um caráter fenomênico. Neste contexto, as qualidades sensíveis representam um problema particular, uma vez que sua natureza composta e seu caráter confuso parecem desafiar a possibilidade de reduzi-las a qualidades mecânicas e como explicá-las exclusivamente em termos subjetivos. Isso gerou um debate entre os comentadores de Leibniz sobre como ele posiciona sua teoria em relação às concepções anteriores e em que medida o pensador conseguiu dar forma acabada a uma interpretação unificada e coerente das

qualidades sensíveis. No que segue, nos propomos a examinar a concepção leibniziana das qualidades sensíveis através da análise de três das suas dimensões essenciais: sua natureza confusa, sua possível distinção e seu caráter expressivo.

Ao contrário de Descartes e Locke, Leibniz adverte que, embora as qualidades sensíveis se apresentem aos sentidos como simples atributos, estas constituem, na realidade, noções compostas. As noções de qualidades sensíveis vêm de nossas percepções conscientes (apercepções), que são por natureza complexas na medida em que contêm uma multiplicidade de pequenas percepções que não podemos distinguir isoladamente. Neste sentido, Leibniz sustenta que as qualidades sensíveis são simples em relação a nós.⁸⁵

Como corolário do acima exposto, o conhecimento que deles obtemos através dos nossos sentidos (isto é, através das nossas percepções sensoriais) nos permite reconhecer essas qualidades quando elas são apresentadas, mas não é suficiente para diferenciar com precisão suas notas particulares. Em termos leibnizianos, isto significa que os nossos sentidos só podem nos fornecer uma compreensão clara e confusa das noções de qualidades sensíveis. Nos *Novos Ensaios* ele escreve:

Uma ideia pode ser clara e confusa ao mesmo tempo: tais são as ideias das qualidades sensíveis, afetas aos órgãos, como a da cor e do calor. Elas são claras, visto que as reconhecemos e discernimos umas das outras, porém não são distintas, porque não se distingue o que elas encerram. Assim sendo, não é possível defini-las. Só as fazemos conhecer por exemplos. (NE, II, XXIX, §4)⁸⁶

As noções de qualidades sensíveis, como cores, cheiros, sabores, são por natureza confusas. Tais noções e as percepções que surgem destas contêm uma multiplicidade de componentes que não são percebidos, o que torna impossível defini-los nominalmente. Este conteúdo implícito dá-lhes a aparência de noções simples e, ao mesmo tempo, os impede de apontar marcas distintivas em virtude das quais identificamos uma certa percepção ou ideia, como a percepção ou ideia de tal e tal qualidade sensível. Portanto, dada a natureza das qualidades sensíveis, o conhecimento de que delas podemos alcançar é irremediavelmente confuso. Tanto que Leibniz usa repetidamente o exemplo das qualidades sensíveis como um caso paradigmático deste grau de conhecimento. Assim, nas *Meditações sobre o Conhecimento, a Verdade e as Ideias*, lê-se:

⁸⁵ “Creio que só se pode dizer aparentemente que estas ideias sensatas são simples, uma vez que, sendo confusas, elas não dão ao espírito nenhum meio de distinguir o que contêm. [...] É evidente que o verde surge da mistura de azul e amarelo; então você pode pensar que a ideia de verde também é composta dessas duas ideias. E, no entanto, a ideia de verde é tão simples para nós quanto a ideia de azul, ou o calor. Por esta razão, devemos considerar que as ideias de azul e calor são apenas simples na aparência.” (NE, II, II, §1) Cf. A I 21, 330. Todas as traduções dos *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* de Leibniz seguem a tradução brasileira de Luiz João Baraúna, da coleção *Os Pensadores*, Editora Nova Cultural, São Paulo, 2000.

⁸⁶ Cf. A I 21, 329-331

Confuso, quando não consigo listar separadamente as notas necessárias para distinguir essa coisa das outras, mesmo que essa coisa realmente possua tais notas e requisitos nos quais sua noção pode ser decomposta: assim como reconhecemos com clareza suficiente as cores, cheiros, sabores e outros objetos dos sentidos e nós os diferenciamos uns dos outros, mas pelo simples testemunho dos sentidos e certamente não por notas enunciáveis. Por essa razão, você não pode explicar a uma pessoa cega o que é vermelho, nem fazer com que outras pessoas saibam coisas desse tipo, a menos que você as coloque na presença da coisa e as faça ver, cheirar ou provar, ou as induza a lembrar de certas percepções semelhantes às que vivenciaram no passado. (A VI, 4, 586).

Em outras palavras, qualidades sensíveis só podem ser apreendidas por meio da experiência direta, isto é, ostensivamente. Até agora, a relevância de sua natureza confusa sugere uma posição que, à primeira vista, coincide com a ideia de que as qualidades sensíveis existem na mente do observador como experiências, sensações, impressões (e não na coisa percebida). Com isso em mente, poderíamos pensar que Leibniz adota uma posição próxima ao subjetivismo radical em relação às qualidades sensíveis. Contudo, embora o filósofo ressalte seu caráter confuso, em outras passagens reconhece que é possível alcançar um conhecimento distinto das qualidades sensíveis na medida em que podem ser explicadas mecanicamente. De fato, imediatamente após o fragmento que acabamos de citar, Leibniz esclarece: “Em todo caso, é verdade que as noções dessas qualidades são compostas e podem ser decompostas em seus elementos, pois têm suas causas”. E, no final da escrita, ele conclui:

Além disso, quando percebemos cores ou cheiros, geralmente não temos outra percepção senão a de figuras e movimentos, mas assim numerosas e insignificantes que nossa mente neste estado atual, não consegue considerar distintamente cada coisa particular (A VI, 4, 586).

Afirmações como estas sugerem que, para Leibniz, as qualidades sensíveis não só são redutíveis a qualidades mecânicas, mas também são suscetíveis ao conhecimento distinto. Ora, o facto de no mesmo escrito Leibniz se referir a ambas as perspectivas indica, em nossa opinião, que ele não as considera explicações rivais, mas sim que sua concepção articula um subjetivismo moderado com uma leitura mecanicista das qualidades sensíveis.⁸⁷ Na verdade, na medida em que as qualidades sensíveis resultam da impressão que os objetos materiais externos produzem em nossos órgãos sensoriais, a interpretação se aproxima de uma concepção subjetivista. Nesta perspectiva, as qualidades sensíveis são “qualidades aparentes”, “fantasmas”, que existem apenas enquanto algo está sendo percebido. Contudo, este não é um subjetivismo radical, mas sim moderado, uma vez que as qualidades sensíveis não dependem de maneira absoluta de cada indivíduo perceber, mas eles são o que são para qualquer observador que as percebe em circunstâncias usuais. Além disso, como temos visto, Leibniz sustenta que essas qualidades sensíveis podem ser explicadas mecanicamente, o que implica que podem ser reduzidos a qualidades mecânicas. Leibniz reforça essa posição ao afirmar:

⁸⁷ Seguimos nesta questão à interpretação oferecida por Puryear (2013).

(..)quando o órgão e o meio são constituídos como deve ser, os movimentos internos e as ideias que os representam à alma se parecem aos movimentos de objeto que causam a cor, o calor, a dor, etc., ou, o que aqui é a mesma coisa, o exprime por uma relação bastante exata, embora esta relação não nos apareça distintamente, pelo fato de que não podemos distinguir esta multidão de pequenas impressões, nem na nossa alma nem no nosso corpo nem no que está fora. (NE II, VIII, §21)

Por não serem mais do que representações ou efeitos de uma série de figuras e movimentos presentes nos corpos, essas qualidades podem, portanto, ser definidas sem termos mecânicos. Em outras palavras, eles podem ser representados pelo que Leibniz chama de noções sensíveis e inteligíveis⁸⁸, o que nos permitiria afirmar que é possível adquirir conhecimento que não seja meramente perceptivo sobre qualidades sensíveis. No entanto, se assim fosse, então uma questão permanece em aberto: por que Leibniz insiste na confusão das qualidades sensíveis como uma das suas características inerentes, distintiva e irreversível? Em uma conhecida carta de Leibniz a Sophie-Charlotte, onde discute “o que não depende nem dos sentidos nem da matéria”, o filósofo escreve:

Não nego que muitas descobertas foram feitas sobre a natureza destas qualidades ocultas: sabemos, por exemplo, por que tipo de refração produzem azul e amarelo, assim como a mistura dessas duas cores produz verde. Mas isso não nos permite entender como a percepção que temos dessas três cores se baseia nessas causas. [...] não é possível dar sinais distintivos, por exemplo, para reconhecer o azul se ele ainda não foi visto. Portanto, o azul é sua marca distintiva, e para que um homem saiba o que é azul, ele deve necessariamente ser mostrado a ele. (A I 21, 330).

Com esta afirmação, Leibniz sustenta que uma explicação física das qualidades sensíveis não elimina a confusão inerente a essas noções, nem substitui a experiência direta, pois esta é a única maneira de conhecer verdadeiramente uma qualidade sensível. Por exemplo, uma pessoa cega de nascença pode conhecer a definição de amarelo e explicar suas causas físicas, mas se ele recuperasse a visão, não seria capaz de reconhecê-lo quando você o percebe pela primeira vez. Isto implica que o conhecimento distinto das qualidades sensíveis é ineficaz para a experiência cotidiana, na medida em que as definições que a física pode outorgar sobre as cores fornecem um conhecimento obscuro da qualidade como uma qualidade sensível. Portanto, as noções de qualidades sensíveis não podem ser substituídas, sem perda, por seu correlato inteligível. O exposto indica, portanto, a existência de uma redundância ou pleonasmo de noções.⁸⁹

(...) as qualidades sensíveis são acompanhadas de circunstâncias têm ligações com elas, embora esta ligação não seja compreendida por nós. E estas circunstâncias fornecem algo de explicável e de suscetível de análise, e que nos autoriza a esperar, de que poderemos um dia descobrir as razões desses fenômenos. Assim, acontece que há uma forma de *pleonasmo* nas percepções que temos das qualidades sensíveis, como também das massas sensíveis, existe uma espécie de pleonasmo; e esse pleonasmo consiste em possuímos mais do que uma noção do mesmo sujeito. (NE, III, IV, §16).

⁸⁸ 4 A I 21, 328-346

⁸⁹ Cf. Puryear, 2005, pág. 112

Ou seja, para cada qualidade sensível existem pelo menos duas noções: uma sensível, irremediavelmente confusa, e outra inteligível, diferente até certo ponto. A primeira, a confusa, é obtida diretamente através da experiência sensorial; a segunda vem da razão e da experimentação que nos permitem conhecer as circunstâncias físicas que acompanham a ideia confusa correspondente. Essas noções são alcançadas aplicando conceitos matemáticos a explicações físicas, o que nos permite explicar as causas, isto é, dos mecanismos dos quais resultam as qualidades confusas.⁹⁰ Assim, embora uma pessoa nascida cega possa adquirir noções distintas de cor e luz, as noções confusas dessas qualidades são inatingíveis para ele, pois exigem contato direto entre o órgão sensorial e o objeto percebido.(...) [uma pessoa cega de nascença] pode entender óptica, pois depende de diferentes ideias e matemáticas, ainda que não possa conceber o que nela há referindo-se ao claro-confuso, isto é, à imagem da luz e das cores. (NE II, IX)

Neste ponto é necessário nos deter e fazer um esclarecimento crucial: se as qualidades sensíveis podem ser reduzidas à uma noção distinta por meio de uma explicação mecânica, mas esse conhecimento não permite reconhecer a qualidade ao percebê-la. Poderíamos concluir que estamos perante um caso de conhecimento distinto e obscuro para ambos: distinto, na medida em que posso enumerar as notas distintivas da noção; mas obscura, pois meu conhecimento é insuficiente para identificar a qualidade quando isso me é apresentado na experiência. Esta conclusão, no entanto, parece entrar em contradição com a classificação hierárquica do conhecimento que propõe Leibniz.

Para evitar esta interpretação equivocada, é necessário alertar, como propõe Puryear, que o conhecimento distinto ao qual Leibniz se refere não é o conhecimento das qualidades sensíveis em si mesmas, mas das circunstâncias ou condições que as acompanham. As qualidades sensíveis são perceptíveis apenas pelos sentidos, que nos fornecem um conhecimento irremediavelmente confuso, uma vez que estes mostram como simples o que é complexo por natureza. Daí se deriva a impossibilidade de definir nominalmente as noções de qualidades sensíveis, impossibilidade inerente à sua natureza sensível. Por outro lado, o conhecimento distinto é o conhecimento das circunstâncias que acompanhar a percepção das qualidades sensíveis⁹¹, pertence ao campo da física e da razão e não requer contato direto para ser adquirido. Este conhecimento permite-nos distinguir as notas distintivas destas circunstâncias. Apesar disso, o conhecimento distinto não elimina a confusão da noção de qualidade sensível, pois não me permite distinguir a qualidade sensível pela percepção dela, mas apenas inferir sua presença pelo reconhecimento das circunstâncias concomitantes.

⁹⁰ Cf. Raffo Quintana (2025)

⁹¹ Cf. L, 285.

Até aqui analisamos o problema das qualidades sensíveis em Leibniz sob duas perspectivas: seu caráter confuso e irreduzível na experiência sensorial e a possibilidade de se chegar a um conhecimento distinto delas por meio de uma explicação mecânica. No entanto, isso parece ter nos levado a um novo problema. Se, como notamos, a noção confusa refere-se à qualidade sensível, enquanto a noção distinta alude às circunstâncias que sempre as acompanham, isto é, às suas causas, como é possível afirmar que, para cada qualidade sensível, existem pelo menos duas noções: uma confusa e outra distinta? Ou seja, até que ponto essas noções referem-se à mesma coisa? Além disso, como é possível que, quanto mais avançamos no conhecimento das qualidades sensíveis, menos conhecemos as qualidades “sensíveis”? Para abordar estas questões, recorreremos finalmente à noção leibniziana de expressão e apontaremos alguns aspectos relevantes da expressividade das qualidades sensíveis.

Quanto à concepção leibniziana de expressão, ela supõe uma complexidade que excede os propósitos deste trabalho. Neste sentido, nós limitar-nos-emos a assinalar que Leibniz concebe a expressão como uma relação que se estabelece entre dois objetos que poderíamos chamar “expressante” e “expressado”. A expressão de uma entidade em outra implica uma correspondência estrutural entre elas, o que torna possível que, através do exame do expressante, possamos adquirir conhecimento sobre o que é expresso.⁹² Sendo assim, Leibniz sustenta que as nossas noções de qualidades sensíveis expressam as propriedades mecânicas que as geram, mesmo que não sejamos capazes de captar essa relação causal. Nos *Novos Ensaios*, ele explica que:

As ideias sensoriais dependem da especificidade das figuras e movimentos, e as expressam com precisão, mesmo quando não podemos desvendar esses detalhes em meio à confusão de uma multidão e pequenez muito grande, que se dá em ações mecânicas que impressionam nossos sentidos. (NE IV, VIII, §7)

Esta afirmação indica que as qualidades sensíveis, embora sejam confusas para nós, não são arbitrárias nem ilusórias, mas expressam a estrutura mecânica do mundo físico. A confusão deve-se à incapacidade do sujeito perceptivo de diferenciar os elementos que constituem a nossa percepção sensorial na medida em que existem uma multiplicidade de pequenas percepções que deixamos de perceber, caindo abaixo do limiar de nossas percepções conscientes. Nesse sentido, nossas percepções sensoriais expressam a estrutura do mundo material externo a nós, mas o fazem de maneira confusa. Leibniz ilustra essa relação com o exemplo de uma roda dentada em rotação. Assim, dando continuidade ao fragmento citado acima, ele escreve:

Mais ou menos a mesma coisa acontece com os dentes de uma roda, cuja ideia não pode ser desvendada, apesar de constituir a causa, na percepção de um transparente artificial, [...] e que é formado pela rotação rápida de uma roda dentada, o que os faz desaparecer seus dentes e em

⁹² Para um exame mais detalhado na noção de expressão, ver: Kulstad (1977, 2006), Swoyer (1995), Puryear (2006), Herrera Castillo (2012-2018).

seu lugar aparece um *continuum* transparente imaginário, composto pelas aparições sucessivas dos dentes e seus intervalos, mas que passam em sucessão tão rápida que nossa fantasia não consegue distingui-los. Na noção distinta dessa transparência aparecem evidentemente os dentes, mas na percepção sensorial confusa não, pois sua natureza consiste em ser e permanecer confusa. (NE IV, VIII, §7)

Segundo esta passagem, a imagem confusa da transparência não é uma mera ilusão, mas uma verdadeira expressão da roda em movimento configurada de um ponto de vista específico: a de um observador com capacidade limitada de apercepção. É precisamente na medida em que as qualidades sensíveis expressam a realidade, o que Leibniz atribui a eles o status ontológico de fenômenos bem fundados. É um estatuto ontológico intermediário, uma vez que as qualidades sensíveis não constituem ficções absolutas, mas também não constituem efetivamente o real (que, como sabemos, é dado pelas mônadas imateriais). Por outras palavras, a estrutura interna das qualidades sensíveis corresponde à estrutura mecânica do mundo físico. Daí a relação expressiva entre ambos e o caráter de fenômenos bem definidos fundada atribuída a qualidades sensíveis. As diferentes maneiras pelas quais podemos conhecer a mesma realidade não são independentes umas das outras, mas que se expressam mutuamente. A noção confusa de uma qualidade e sua distinta noção mecânica não são explicações separadas, mas sim diferentes níveis de expressão da mesma realidade. A sensação expressa, de certa forma confusa, a mesma realidade que a explicação mecânica expressa de forma diferente usando conceitos matemáticos. Entre conhecimentos confusos e os distintos graus de distinção possível, não há ruptura, mas uma continuidade expressiva. Cada um dos níveis de distinção que alcançamos no conhecimento expressa o anterior, mas também o seguinte.

Ora, quanto mais avançamos no conhecimento das qualidades sensíveis (atingindo um grau maior de distinção), quanto mais nos afastamos do conhecimento de qualidades de natureza sensível. Ao aprofundar-se no estudo das qualidades sensíveis, passamos de uma percepção confusa para uma compreensão mais clara de suas causas mecânicas. Este avanço implica, portanto, uma transformação na natureza que conhecemos. O que num primeiro nível (sensível) é apresentado como cor, sabor ou som, num nível mecânico de análise, traduz-se como uma combinação de figuras e movimentos. Assim, à medida que ganhamos acesso a um conhecimento distinto das qualidades sensíveis, deixamos de conhecê-los somente em suas qualidades sensíveis. Isso é precisamente o que Leibniz aponta no parágrafo *Novos Ensaios* que estamos analisando.

Se a confusão cessasse (como no caso do movimento [da roda] fosse lenta o suficiente para permitir que as partes fossem observadas e sua sucessão), não seria mais ela, isto é, não seria mais aquele fantasma da transparência. [...] é apenas uma expressão confusa do que acontece neste movimento, expressão digo, que consiste no fato de coisas sucessivas serem confundidas numa simultaneidade aparente, assim é fácil julgar que acontecerá o mesmo com respeito às outras aparências sensitivas (*fantômes sensitifs*) das quais não possuímos ainda uma análise tão perfeita, como das cores, dos sabores, etc. [...] bastar-nos-ia sob todos os aspectos compreendê-

los tão bem como esta transparência artificial, sem que seja razoável nem possível pretender saber mais; pois querer que esses fantasmas confusos permaneçam, e apesar disso se distingam neles os ingredientes pela própria fantasia, equivale a contradizer-se, é o mesmo que querer ter o prazer de ser enganado por uma agradável perspectiva, e querer que ao mesmo tempo os olhos vejam o embuste, o que valeria estragar esta perspectiva. (NE, IV, VI, §7)

Nesse sentido, o conhecimento mecânico não é uma simples substituição do conhecimento sensorial. Assim, de uma perspectiva epistemológica, as noções de qualidades sensíveis não seriam redutíveis (sem perda) a noções distintas que articular qualidades mecânicas sem perdas. No entanto, longe de ser isto uma desvantagem, esta irreducibilidade ao nível do conhecimento explica o valor epistemológico que, segundo Leibniz, abrange as noções de qualidades sensíveis. Como vimos, a função cognitiva das noções de qualidades sensíveis não consiste em fornecer um conhecimento exato do mundo físico: as qualidades sensíveis nada mais são do que fantasmas sensíveis, a percepção confusa de qualidades mecânicas.⁹³ Ao mesmo tempo, notamos que as explicações físicas destas noções sensatas não são epistemicamente equivalentes na medida em que resulta ineficaz no reconhecimento do objeto em questão. É justamente nessa limitação onde se manifesta o valor das noções de qualidades sensíveis: tornando possível o reconhecimento eficaz de objetos na experiência cotidiana, eles constituem um conhecimento que orienta e direciona a ação. O valor do conhecimento perceptivo e das noções de qualidades sensíveis em particular, residem, portanto, em sua dimensão prática: Identificar um objeto através de suas qualidades sensoriais nos permite antecipar eventos e agir de acordo.⁹⁴ Esse é o seu valor fundamental de maneira que, em última instância, não importa se trata da realidade ou aparência, desde que seja possível alcançar uma práxis humana bem-sucedida, ou pelo menos a aparência dela. A partir dessa perspectiva, as noções de qualidades sensíveis revelam-se indispensáveis para a experiência cotidiana.

Bibliografia primária

[A] Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*, Hrsg. Von der Akademie der Wissenschaften. Darmstadt-Berlin: Akademie-Verlag, 1923-

⁹³ Embora as qualidades sensíveis sejam fantasmas, também deve ser notado que as qualidades mecânicas. No contexto da metafísica leibniziana, elas não são verdadeiras qualidades “primárias” enquanto o mundo não consiste em mais de uma infinidade de mônadas imateriais.

⁹⁴ Na mesma linha, no § 14 do *Discurso da Metafísica* ele afirma: “[...] todos os nossos fenômenos, quer dizer que tudo o que pode nos acontecer é apenas uma consequência do nosso ser. Esses fenômenos observam uma certa ordem de acordo com a nossa natureza ou, por assim dizer, com o mundo que existe dentro de nós. Isso nos permite fazer observações úteis para regular nosso comportamento, que são justificadas pelo sucesso de fenômenos futuros; e assim podemos muitas vezes julgar o futuro por no meio do passado sem cometer erros. Isso seria suficiente para dizer que tais fenômenos são verdadeiros sem que nos preocupemos se eles existem fora de nós e se os outros também os percebem.” (A VI 4, 1549-1552)

- [E] Leibniz, Gottfried Wilhem. Cartas para Princesas. Echeverría, J. (ed.), Madrid, 1989.
- [L] Leibniz, Gottfried Wilhem. Leibniz: Philosophical Paper and Letters. Loemker (ed.), 1969.
- [NE] Leibniz, Gottfried Wilhem. Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano. Echeverría, J. (ed.), Madrid, 1977

Bibliografía secundaria

- Herrera Castillo, L. (2012). “La expresión como función. Sobre el carácter funcional del concepto de expresión en G. W. Leibniz”, *Revista Filosofía Universidad de Costa Rica*, 51(129-131), 263-271.
- Herrera Castillo, L. (2018). “Expresión y fuerza: formas de la funcionalidad desnuda em G. W. Leibniz”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 44(2), 225-245.
- Kulstad, M. (1977). “Leibniz’s concept of expression”, *Studia Leibnitiana*, 9(1), 57-76.
- Kulstad, M. (2006), “Leibniz on Expression: reflections after Three Decades”, en Breger, Herbst y Erdner, *Einheit in der Vielheit*, pp. 413-419.
- Puryear, S. (2005) “Was Leibniz confused about confusion?”, *The Leibniz Review*, Vol. 15, pp. 95-123.
- Puryear, S. (2006). *Perception and representation in Leibniz*, [Tesis Doctoral, University of Pittsburgh].
- Puryear, S. (2013) “Leibniz on the metaphysics of colors”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol 86, N° 2, pp. 319-346
- Raffo Quintana, F. (2025) “Leibniz y la aplicación de la matemática a la física”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 42(1), pp. 67-75.
- Simmons, A. (2015) “Perception in early modern philosophy”, en Matten (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of perception*, Oxford, Oxford University Press, pp. 81-99.
- Swoyer, C. (1995). “Leibnizian expression”, *Journal of the History of Philosophy*, 33(1), 65-99.

METAFÍSICA E CIÊNCIA EM LEIBNIZ: UMA QUESTÃO DE “REINOS”⁹⁵

Federico Raffo Quintana⁹⁶

Resumo: Neste trabalho, analisa-se a maneira como Leibniz concebe a relação entre os "reinos" da metafísica, por um lado, e das ciências físicas e matemáticas, por outro. Leibniz propõe uma estrutura hierárquica na qual a metafísica ocupa uma posição fundamental, mas não intervém diretamente na operação interna das ciências. Após mostrar que, apesar de sua relativa autonomia, os domínios se harmonizam, abordamos alguns exemplos específicos, como o status dos “princípios” científicos e o uso das “ficções”. Por fim, analisamos a articulação interna do reino do fundado, enfocando a relação entre matemática e física.

Palavras-chave: metafísica; Leibniz; ciências; matemática.

Abstract: This paper analyzes Leibniz’s account of the relationship between the “realms” of metaphysics, on the one hand, and the physical and mathematical sciences, on the other. Leibniz proposes a hierarchical structure in which metaphysics holds a foundational position but does not directly intervene in the internal operations of the sciences. After showing that these domains, despite their relative autonomy, are harmonized, we examine specific examples, such as the status of scientific “principles” and the use of “fictions”. Finally, we analyze the internal articulation of the realm of the grounded, focusing on the relationship between mathematics and physics.

Keywords: metaphysics; Leibniz; sciences; mathematics.

Introdução: Os Dois Reinos

O tema anunciado no título desse trabalho é de uma imensidão inusitada, podendo somente ser investigado com justiça após numerosos anos de investigações. Meu objetivo nesta ocasião é mais modesto do que pode parecer *a priori*: quero considerar como se organizam a ciência natural e a matemática em função da filosofia, ou melhor, da metafísica leibniziana. O resultado que pretendo exhibir

⁹⁵NT.: texto traduzido por José Alcides Hora Neto e William de Siqueira Piauí, a partir do original em espanhol, as traduções dos textos de Leibniz serão feitas a partir da versão em espanhol que nos foi enviada. Quando consideramos necessário acrescentamos notas dos tradutores da seguinte maneira [NT.:].

⁹⁶ Professor no Departamento de Filosofia, UCA / CONICET, Argentina. E-mail: federq@gmail.com.

é de certa forma geral, no sentido não de ser vago, mas, como veremos, de que Leibniz teve uma concepção que o acompanhou de modo relativamente inalterada ao longo de pelo menos as últimas várias décadas da vida do autor.

Por trás do objetivo proposto, se encontra o feito de que com Leibniz se cumpre o “ideal” da metafísica de criar pontes com a ciência da sua época. Esse ideal é característico de certa forma de metafísica, predominantemente especulativa, cujas raízes remontam até o próprio Aristóteles (2022) e que tem expoentes em formulações relativamente recentes, como, por exemplo, no século XX, na cosmologia de Alfred Whitehead (2021). Na época de Leibniz, houve diversos pensadores nos quais esse ideal se materializou, ainda que com nuances e características distintas. Nesse sentido, para exemplificar, é célebre a imagem criada por Descartes em seu livro *Princípios da filosofia*, segundo a qual, “Toda a filosofia é como uma árvore, cujas raízes são a metafísica, o tronco é a física e os ramos que saem deste tronco são todas as outras ciências (...)” (AT IX, p. 14). O conhecimento constitui uma unidade (a árvore inteira), embora seja legítimo distinguir suas diversas “partes”; resumindo, segundo a ordem de fundamentação e portanto segundo o grau de generalidades (as raízes, o tronco, os ramos).

A visão de Leibniz sobre essa questão não podia ser menos cartesiana. Na imagem cartesiana da árvore da filosofia, entre as raízes e os troncos (e também nos diferentes ramos) existe uma “continuidade”, que é refletida desde o ponto de vista epistemológico, em uma dependência restrita das ciências menos gerais em relação às mais gerais. Isto implica, entre outras coisas, que a física mecanicista cartesiana só poderia se basear nos princípios que articulam a metafísica do mecanicismo. A concepção que Leibniz pretende manter, pelo menos desde que a metafísica da substância começou a aparecer na sua filosofia, no ano de 1678, e até as últimas produções filosóficas de sua vida, de tal maneira que ele pôde *simultaneamente* destacar a legitimidade e o poder das explicações mecânicas para dar conta dos fenômenos físicos, por um lado, e rejeitar completamente a metafísica do mecanicismo, por outro. Digamos provisoriamente que a física, ou a filosofia natural e a metafísica pertencem a regiões distintas, em certo sentido são autônomas, mas sem estar desconectadas. Em textos dos últimos anos de sua vida, Leibniz frequentemente se refere a diferentes “reinos” nesse sentido. Por exemplo, em uma carta a Rémond de fevereiro de 1714, ele observa:

Orgulho-me de ter penetrado na Harmonia dos diferentes Reinos e de ter visto que ambas as partes têm razão, desde que não se confrontem; que tudo se faz mecânica e metafisicamente ao mesmo tempo nos fenômenos da natureza, mas que a fonte da Mecânica está na Metafísica. (GP III, p. 607)

Esta imagem de dois reinos que se harmonizam se repete na *Monadologia*, como também em outros lugares. Por exemplo, no parágrafo 79 de seu célebre texto tardio sobre metafísica, Leibniz observa que:

As almas agem de acordo com as leis das causas finais, em virtude dos apetites, fins e meios. Os corpos agem de acordo com as leis das causas eficientes ou dos movimentos. E os dois reinos, o das causas eficientes e o das causas finais, são harmônicos entre si. (LEIBNIZ, 1954, p. 119)

Essas duas passagens pretendem enfatizar a harmonia entre os reinos, que deve ser entendida, como sustentarei a seguir, no sentido de uma espécie de complementação. Dissemos antes que esta concepção, apresentada aqui em escritos tardios de Leibniz, é sustentada por ele pelo menos desde 1678. Em um breve mas interessante texto redigido entre o verão de 1678 e o inverno de 1678/79, *Prefácio ao livreto sobre os elementos da física*, Leibniz insiste no fato de que a esfera das explicações mecânicas é logicamente completa, no sentido de que satisfaz plenamente os fenômenos e, portanto, não é necessário introduzir nada externo a essa esfera (isto é, por exemplo, nada relacionado à metafísica) para explicar os fenômenos empíricos. Mais ainda, tampouco seria admissível, para Leibniz, que algo não mecânico fosse requerido para fundamentar as explicações mecânicas. A restrição que Leibniz impõe à metafísica aqui é interessante, especialmente se considerarmos que, no mesmo texto, ocorre a célebre reintrodução das formas substanciais em sua filosofia. Nesse sentido, em outras palavras, Leibniz insiste em que as formas substanciais não servem *para nada* na explicação dos fenômenos puramente materiais, e seu uso é proibido em termos de explicações causais-mecânicas satisfatórias (A VI 4, 2007; LEIBNIZ, 2025b, p. 177).

Se alguém atribui aos corpos, além disso, uma forma substancial ou alma, e portanto sentido e apetite, certamente não me oponho a essa opinião; no entanto, afirmo que isso não contribui em nada para explicar os fenômenos puramente materiais (...). (A VI 4, 2007; tradução: LEIBNIZ, 2025b, p. 177)

A reintrodução das formas substanciais no pensamento de Leibniz não visa substituir as explicações físicas, mas complementá-las em outro nível de análise. As explicações metafísicas e físicas não se opõem, mas operam de modo compatível, ainda que em registros distintos. Essa concepção, que Leibniz já esboça em seus escritos da segunda metade da década de 1670, antecipa uma tese central que defenderá com firmeza em sua filosofia madura. Embora no *Prefácio ao livreto sobre os elementos da física* ele não use o termo “esferas” para se referir às distintas regiões explicativas, o faz em textos posteriores, como o *Discurso de metafísica*, onde afirma que um físico pode dar conta dos fenômenos “sem necessidade de considerações gerais que pertencem a outra esfera” (A VI 4, 1543; OLASO, 1982, p. 290). Essa referência sugere que as explicações físicas e metafísicas situam-se em planos distintos: enquanto as primeiras apelam a causas eficientes e materiais, as segundas remetem a causas formais e finais. Nesse sentido, não se trata simplesmente de dois estilos argumentativos, mas de dois níveis de inteligibilidade que, embora diferenciados, são complementares na arquitetura do universo leibniziano.

Em suma, vemos que há certa continuidade nessa concepção desde o *Prefácio*, passando pelo *Discurso de metafísica*, até chegar ao período da *Monadologia*. As explicações mecânicas dão conta plenamente dos fenômenos individuais do ponto de vista da causalidade eficiente e material, mas a consideração da forma e do fim exige a adoção de outro registro. Nesse sentido, há autonomia entre a física e a metafísica, mas também harmonia.

Autonomia e harmonia dos reinos

Detenhamo-nos brevemente nessas duas características que marcam a articulação entre as “esferas” ou “reinos”, a autonomia e harmonia. Elas estão estreitamente conectadas, já que não poderia haver harmonia sem autonomia, entendidos esses termos no sentido exposto neste trabalho. A abordagem a partir da causa mecânica harmoniza-se com a da causa final precisamente porque são abordagens distintas, sobre questões distintas, que por isso não se sobrepõem e, portanto, se compatibilizam. Mas o desenvolvimento em uma dessas esferas não está “ligado” ao desenvolvimento da outra. No esquema cartesiano da “árvore da filosofia”, há uma espécie de “continuidade” entre a metafísica e a física, de modo que a física cartesiana só poderia se fundamentar nos princípios da metafísica do mecanicismo. No caso de Leibniz, a harmonia entre os reinos da física e da metafísica não lhes tira sua autonomia. E no curso de seu pensamento, há um exemplo histórico muito claro disso, em torno do ano de 1678. Tenhamos em mente que, como observamos anteriormente, entre o verão de 1678 e o inverno seguinte, Leibniz redigiu o *Prefácio ao livreto sobre os elementos da física*, no qual, entre outras coisas, reintroduziu as formas substanciais em sua filosofia e explicitou a distinção entre as duas “esferas” explicativas (embora, como dissemos, sem usar esse termo). Imediatamente antes, entre janeiro e fevereiro de 1678, Leibniz redigiu o texto provavelmente mais destacado de sua mecânica, *Sobre o choque dos corpos* (A VIII 3, 527-660), no qual, entre muitas outras coisas, apresenta a correta estimativa da força como o produto da massa pelo quadrado da velocidade, antecipando conclusões que tornaria públicas anos depois, na *Breve demonstração de um erro memorável de Descartes*, de 1686 (A VI 4, 2027-2030). Poderíamos dizer que esse texto representa o ápice da mecânica leibniziana. No entanto, as poucas referências à metafísica nele revelam que a teoria da substância ainda não havia sido reincorporada em suas considerações. Por exemplo:

Daí que o efeito íntegro é equivalente à causa plena, ou seja, tem a mesma potência. É um corolário do precedente, posto que não pode haver necessidade alguma de mudar a potência, ainda que haja a necessidade de mudar o lugar. Note-se o seguinte: em rigor metafísico, o estado precedente do mundo ou de outra máquina não é causa do seguinte, mas Deus, ainda que o estado precedente seja um indício certo de que o seguinte também virá. Mas, neste contexto, falamos

em termos físicos, e disso não pode resultar um erro, pelo fato mesmo de que se trata de um indício certo. (A VIII 3, 628)

Esta passagem sugere coisas mais interessantes do que podemos discutir em detalhes aqui. Destacarei apenas duas coisas. Primeiro, a delimitação de contextos: em termos físicos, podemos dizer coisas com base em suas implicações práticas que oferecem para a disciplina, sem considerar as implicações metafísicas que elas acarretam. A razão para isso, neste contexto, é clara: questões metafísicas pertencem a outro “contexto”, a outra esfera. Neste tratado sobre mecânica, o conceito de “causa” é usado em termos físicos, embora, “de maneira estritamente metafísica”, causa implique algo diferente. E é precisamente em relação a este último aspecto que vale a pena notar um segundo ponto. A afirmação de que a “causa” que dá origem à mudança, isto é, à ação, se encontra em Deus, é uma afirmação metafísica completamente alheia à teoria da substância de Leibniz, com conotações “ocasionalistas”, ou fortemente próxima delas. Leibniz insiste nisso ainda mais explicitamente na vigésima sexta página do mesmo texto (isto é, a página que ele redige e insere quando, “depois da reforma”, revisa e comenta seu texto), sem por isso deixar de ser sugestiva a alternativa que ele hipoteticamente começa a esboçar:

Além disso, decorre do exposto que, uma vez adquirido o ímpeto, os corpos não podem ser movidos por si mesmos; pois como podem se lembrar de qual altura caíram, ou como podem compreender em que sistema se movem? Por outro lado, é necessário que sejam perpetuamente movidos por um motor geral (o que, contudo, não é satisfatório, visto que o próprio corpo teria sua própria força, que seria composta com o [motor] geral), ou então sejam impelidos por uma causa supremamente sábia, que se lembra de tudo e não pode se enganar; e, conseqüentemente, as leis do movimento nada mais são do que razões da vontade divina, [que] assimila efeitos a causas, na medida em que a razão das coisas o admite. (A VIII 3, 623-624; referimo-nos, a este respeito, à introdução de Fichant em Leibniz 1994, pp. 51-58)

A concepção por trás dessas expressões era defendida por Leibniz pelo menos desde 1676. No diálogo *De Pacidio a Filaletes* daquele ano, Leibniz sustentou explicitamente que não há ação causal dos corpos em movimento, portanto a única ação verdadeira (e, portanto, a causalidade verdadeira) corresponde a Deus. Mencionemos, como exemplos, estas duas passagens:

Mas eu gostaria de salientar uma outra coisa: que se demonstra por isso que os corpos, quando estão em movimento, não agem. (A VI 3, 566; tradução: Leibniz 2025a, p. 147)

Segue-se daí que ações próprias e momentâneas são próprias daquelas coisas que, agindo, não mudam. (...) Portanto é evidente que um corpo não pode sequer continuar um movimento espontaneamente, mas necessita continuamente do impulso de Deus, que, no entanto, age constantemente e de acordo com certas leis, segundo a sua suprema sabedoria. (A VI 3, 566; tradução: Leibniz 2025a, p. 148)

O resultado dessa concepção leibniziana é que “[...] o movimento nada mais é do que uma transcrição” (A VI 3, 500; tradução, Leibniz, 2019, p. 50). Encontramos, assim, uma forma de ocasionalismo que, como fica claro, persiste em *Sobre o choque dos corpos*, embora não se estenda mais

na história do pensamento de Leibniz. Assim, *Sobre o choque dos corpos*, que é o ápice da mecânica leibniziana, exhibe ao mesmo tempo o último indício de uma forma de metafísica ocasionalista e o prelúdio para a reintrodução das formas substanciais, que ocorrerá, como vimos, no *Prefácio* escrito imediatamente depois. Enquanto a física mecânica encontra seu ápice, a metafísica está convulsionando. Isso só pode ser compreensível se as considerarmos, como Leibniz o faz, como domínios distintos e autônomos em seu desenvolvimento.

Os princípios da ciência

Vamos dar alguns exemplos teóricos mais concretos da autonomia e harmonia das esferas ou reinos. Primeiro, essa harmonia se revela, por exemplo, em relação ao tratamento dos “princípios” das ciências. Digamos assim: enquanto a física é o reino do fundamentado, a metafísica é o reino do fundamento. Um reino explica descritivamente o que acontece (o da física); o outro explica normativamente por que o que realmente acontece ocorre (o da metafísica). Isso é consistente com a insistência de Leibniz de que a física mecânica, como a matemática, procede epistemologicamente de “princípios” não demonstrados pelas respectivas ciências, embora sejam demonstráveis, e *devam ser demonstrados*, de um ponto de vista metafísico.

Essa concepção é defendida por Leibniz pelo menos desde 1676, quando ele investigou exaustivamente o princípio da mecânica, que anteriormente mencionamos de passagem, a saber, que o efeito total é equivalente à causa plena (para um exame detalhado desse princípio, refiro-me ao meu trabalho de 2022). Poderíamos dizer que essa concepção é composta de duas afirmações. A primeira é que, na mecânica, como na geometria, parte-se de princípios:

Assim como na geometria, o princípio do raciocínio é geralmente extraído da equação entre o todo e as partes, também na mecânica tudo depende da equação entre a causa plena e o efeito íntegro. Portanto, assim como o axioma primário da geometria é que o todo é igual a todas as suas partes, também o axioma primário da mecânica é que a potência da causa plena é a mesma que a do efeito íntegro. (A VIII 2, 135; tradução, Leibniz 2025a, p. 97)

Esses princípios são, em seus respectivos campos, por assim dizer, análogos às noções comuns dos *Elementos* de Euclides (1991, pp. 199-201), isto é, princípios especiais de uma ciência, que, como tais, não são demonstrados no mesmo domínio em que funcionam como princípios. Ora, embora não nos aprofundaremos neste ponto aqui, vale lembrar que para Leibniz, a rigor, não existem “axiomas”, ou melhor, todos os chamados “axiomas” são demonstráveis a partir de definições e proposições idênticas (A II 1, 352-356), que são precisamente as únicas coisas verdadeiramente indemonstráveis do ponto de vista do conhecimento racional. Com isso em mente, a segunda afirmação é a seguinte: os princípios da

geometria e da mecânica, apesar de não serem demonstrados em seus respectivos domínios, são demonstráveis no contexto de uma ciência superior, a partir de definições.

Ambos os axiomas devem ser demonstrados pelo metafísico. O primeiro depende da definição do todo, da parte e do igual, enquanto o segundo depende da definição de causa, efeito e potência. (A VIII 2, 135; tradução: Leibniz 2025a, pp. 97-98)

Nem a mecânica demonstra o princípio da equipolência, nem a geometria demonstra o princípio da igualdade entre o todo e a totalidade de suas partes. Essa demonstração corresponde a uma autoridade externa e superior à ciência correspondente, isto é, a uma autoridade meta-geométrica ou meta-mecânica. Não é tarefa da geometria demonstrar que o todo é igual à soma de todas as suas partes, nem da mecânica o princípio da equipolência entre causa plena e efeito pleno, em vez disso, essa tarefa corresponde à metafísica. Em suma, os domínios do conhecimento mantêm sua autonomia: a tarefa do metafísico é distinta daquela do físico, assim como daquela do matemático. No entanto, eles são harmonizados, porque o que um não pode demonstrar (o físico seu princípio, o geômetra o seu próprio), o outro demonstra (o metafísico).

As ficções

A questão não se reduz a princípios. Consideremos outro exemplo em que a autonomia e a harmonia das esferas são evidentes. Neste caso, a questão gira em torno de problemas que pertencem a um reino e, como tal, não pertencem a outra esfera e, nesse sentido, o excedem. Assim, por exemplo, qualquer consideração sobre a existência pertence exclusivamente à metafísica, sendo uma questão que excede todas as considerações, tanto matemáticas quanto físicas. Esta afirmação poderia parecer óbvia ou trivial, não fossem as profundas consequências que tem para um autor como Leibniz, que era favorável à introdução de “ficções” na ciência.

O objetivo desta apresentação não é aprofundar-me na questão das ficções em Leibniz, que é um tema tão complexo quanto interessante, e que está bem documentado na literatura recente (neste caso, limito-me a referir-me aos trabalhos de Rabouin e Arthur, 2020, Arthur e Rabouin, 2025, e ao nosso ensaio Esquisabel e Raffo Quintana, 2021). Interessa-me aqui simplesmente apontar a razão de Leibniz para apelar às ficções, especialmente em matemática, independentemente da questão do que é uma ficção matemática. Considero, de fato, que essa razão não é alheia à delimitação das esferas do conhecimento. Assim, num importante texto sobre a quadratura de curvas, escrito na sua última versão em 1676, encontramos uma aplicação consistente das ficções infinitas e infinitamente pequenas, no contexto da

qual o autor observa, “Ora, cabe ao metafísico discutir se a natureza das coisas tolera esse tipo de grandezas. Basta ao geômetra mostrar o que se segue da suposição de tais coisas.” (A VII 6 549, nota).

Em outras palavras, a passagem revela que temos duas questões completamente diferentes, analisáveis em contextos completamente distintos. Por um lado, há todo um conjunto de questões que não pertencem à matemática, mas, se preferir, à “filosofia da matemática”, que vão desde o que é uma ficção, o que são ficções em matemática, ou se tais coisas ocorrem ou não na natureza. Neste exemplo específico, que, como dissemos antes, se encontra em um texto em que Leibniz formula o que poderíamos chamar de “geometria infinitesimal” (embora o próprio Leibniz conceba seu método como um “método dos indivisíveis”, por razões que não exploraremos), as ficções que serão consideradas são sobre as quantidades infinitas e infinitamente pequenas. Considerando o que dissemos, parece claro que a questão de saber se essas quantidades infinitas ocorrem ou não *in natura rerum* não é uma questão que caiba ao matemático elucidar. Qualquer questão desse tipo cabe ao metafísico, que é aquele que considera questões sobre o ser e a existência. Além disso, consideremos a seguinte curiosidade: como sabemos, o próprio Leibniz era metafísico, portanto, essa questão, que o tratado de geometria explicitamente deixa de lado, é intensamente abordada pelo próprio autor em outros textos do mesmo período. A conclusão de Leibniz nesse contexto é clara: essas quantidades não ocorrem, seja porque são contraditórias, seja porque são inconsistentes com os princípios do mundo (e, portanto, não ocorrem na natureza). Precisamente *porque* não ocorrem, essas quantidades são fictícias, isto é, quantidades que contêm um componente imaginário (o termo “ficção” está relacionado ao verbo “fingir”, ou melhor ainda, em latim, *fingo*, que em seu sentido mais geral pode ser traduzido como “imaginar”). Meu objetivo aqui não é aprofundar as razões de Leibniz para sustentar essa conclusão, mas simplesmente salientar que, de um ponto de vista metafísico, ele tinha razões para dizer que quantidades infinitas e infinitamente pequenas são fictícias.

Que importância isso pode ter para um geômetra? Afinal, a visão da matemática como a ciência da quantidade ainda estava profundamente enraizada, e aqui nos deparamos com uma conclusão metafísica sobre determinadas quantidades. A resposta de Leibniz a essa questão abrange a segunda questão apresentada na passagem anterior. A importância da questão da existência de grandezas infinitas para o geômetra é certamente zero. Como isso pode ser? Simplesmente porque questões de existência (isto é, se algo existe ou não na natureza) não são um problema que se enquadra na esfera das explicações matemáticas. Digamos mais uma vez: é uma questão metafísica, que cabe ao metafísico resolver. Como Leibniz aponta, basta ao geômetra simplesmente introduzir essas grandezas fictícias e operar com elas *como se* fossem possíveis. Em outras palavras, as razões teóricas do metafísico para rejeitar grandezas

infinitas são complementadas aqui pelas razões pragmáticas dos matemáticos para usá-las. Seu uso oferece benefícios ao geômetra, por exemplo, porque lhe permite resolver de forma mais simples problemas cujo tratamento sem ficções seria extremamente complexo, sem levar em conta os problemas metafísicos associados. A esfera dos problemas metafísicos não é a esfera dos problemas matemáticos.

Ora, embora esta questão seja especialmente conhecida no domínio da matemática leibniziana, a verdade é que não se limita a ela. Nesse sentido, algo análogo ao que apontamos aqui entre matemática e metafísica pode ocorrer entre física e metafísica. Já observamos, por exemplo, que podemos dizer que toda substância criada exerce ação física e paixão sobre as outras, ainda que nenhuma exerça ação metafísica sobre as outras. Mesmo em um interessante texto de 1688, *Specimen inventorum de admirandis naturae generalis arcanis* (isto é, *Exemplo das descobertas a respeito dos admiráveis segredos da natureza geral*), Leibniz observa que, em física, podemos recorrer ao mesmo procedimento prático que empregamos em matemática com ficções, se isso for benéfico:

Embora nada [coisa alguma] tenha fluidez máxima nem firmeza máxima no universo, pode-se, no entanto, fingir, para expressar as coisas, que tudo consiste em glóbulos tão pequenos quanto se queira, de firmeza infinita e de um fluido intersticial em movimento de fluidez infinita, assim como fingimos em geometria linhas infinitas e infinitamente pequenas (A VI 4, 1628).

Ou seja, na física, os pressupostos da física corpuscular mecanicista podem ser assumidos, ou seja, que tudo consiste em glóbulos muito pequenos de firmeza infinita e fluido intersticial sem que isso implique uma afirmação metafísica. A física, como a geometria, pode dispensar considerações metafísicas. Essas são, como vimos, questões que pertencem a outra esfera ou reino.

Física e matemática, na esfera do fundamentado

Até agora, abordamos a distinção entre o reino da metafísica e o reino dos domínios físico e matemático. O que permanece obscuro é como a física e a matemática se encaixam em todo esse panorama. Naturalmente, fornecer uma resposta abrangente neste contexto é inviável e não é o que pretendo. Além disso, a questão pode ser vista de diferentes perspectivas. Por exemplo, podemos considerar que Leibniz, pelo menos na década de 1680, concebia a matemática como a ciência das “coisas imagináveis” (*scientia rerum imaginabilium*, A VI 4, 511), concebíveis de maneira distinta. Assim, Leibniz afirma que “tudo o que está sujeito à imaginação parece estar subordinado à matemática assim que é concebido distintamente” (GM VII, 205-206). Nesse sentido, a distinção entre os domínios físico e matemático não parece ser tão radical quanto sua distinção do “reino da metafísica”. Em outras palavras, se a matemática lida com o que se enquadra na imaginação, seu domínio, em termos muito

gerais, também é o do fenomênico. Tanto a matemática quanto a física pertencem ao domínio daquilo que é fundamentado.

O que me interessa destacar brevemente aqui é algo sobre a incorporação da matemática na física. Vamos entender essa questão no contexto do início da modernidade, em que uma física quantitativa já havia começado a se desenvolver, bem antes de Leibniz. A quantificação em física está diretamente ligada à possibilidade de aplicação de instrumentos matemáticos no domínio da física. A maneira como a matematização ocorre na física leibniziana tem suas peculiaridades. Mencionemos, primeiramente, a seguinte curiosidade: o uso de recursos matemáticos nos escritos de física de Leibniz não é algo comum. Se buscarmos, por exemplo, aplicações da matemática infinitesimal a questões físicas, devemos remontar praticamente ao *Tentamen de motum coelestium causis* (Um ensaio sobre as causas dos movimentos celestes), no qual Leibniz apela ao “lemas dos incomparáveis” para abordar questões astronômicas (especificamente, para fornecer uma explicação do movimento dos corpos celestes que seja compatível com a doutrina dos vórtices). Este texto foi escrito em 1689, aproximadamente 15 anos após Leibniz ter iniciado sua pesquisa no campo da matemática infinita. Nesse sentido, a abordagem dos problemas da matemática infinita foi originalmente desenvolvida de forma “pura”, com sua aplicação ocorrendo apenas mais tarde, de forma morna e tangencial.

Do ponto de vista da mecânica leibniziana, a questão apresenta alguns aspectos interessantes. Examinemos brevemente, com base no que observamos em *Sobre o choque dos corpos*, texto já mencionado anteriormente. Uma análise desse texto revela que nem sempre encontramos o uso da matemática de forma auxiliar, sem que ela intervenha como método para a elaboração da mecânica. Leibniz é bastante explícito a esse respeito. No *Prefácio ao livreto sobre os elementos da física*, que, como mencionamos, foi escrito imediatamente antes de *Sobre o choque dos corpos*, Leibniz aponta quatro métodos que podem ser usados em física e que ele nomeia da seguinte forma (cf. Raffo Quintana e Esquisabel 2024): (1) verdade *a priori*; (2) verdade *a posteriori*; (3) conjectural *a priori*; e (4) conjectural *a posteriori*. Basicamente, os métodos “a priori” são dedutivos; a diferença é que o método “verdadeiro” envolveria partir do conhecimento das razões de Deus (o que, diz Leibniz, pode ser possível para nós em outra vida), enquanto o método “conjectural” é hipotético-dedutivo. O método verdadeiro a posteriori é um método que procede pela análise de fenômenos (e é o método preferido de Leibniz durante esse período), enquanto o método conjectural a posteriori procede por analogia. O que me interessa destacar aqui é que todos os métodos são conceituais, isto é, argumentativos, portanto nenhum deles é inerentemente “matemático” (para um tratamento mais detalhado, refiro-me ao meu trabalho de 2025). Como afirmamos, isso é consistente com o que encontramos em *Sobre o choque dos corpos*.

Quero deixar claro: não é que não encontremos representações matemáticas neste texto, tanto geométricas quanto aritméticas e algébricas. Vemos isso desde a primeira página. Mas, em todos os casos, trata-se de representações, isto é, aplicações de recursos matemáticos aos argumentos conceituais apresentados anteriormente. Eles sempre partem de argumentos. Na melhor das hipóteses, como dissemos, após as construções conceituais, recorre-se a representações geométricas, aritméticas ou algébricas, aproveitando naturalmente as vantagens que elas trazem para o cálculo. Devemos também destacar que, em alguns momentos, Leibniz explora uma abordagem eminentemente qualitativa da física, como pode ser visto, por exemplo, na importantíssima sétima página.

Em suma, as explicações que encontramos na mecânica são precisamente isso: “explicações”, isto é, argumentos conceituais. O que as caracteriza é que essas explicações são “mecânicas”, isto é, não são “metafísicas”, pelas razões aqui mencionadas. Para a questão do uso da matemática na física, tudo isso é relevante. De fato, a possibilidade de realizar representações matemáticas na física baseia-se no fato de que as explicações mecânicas incorporam conceitos matemáticos que, então, possibilitam a representação. Em outras palavras, o eventual uso de técnicas matemáticas se justifica porque empregamos conceitos matemáticos em explicações mecânicas. A física de Leibniz é essencialmente conceitual e argumentativa, mas, por outro lado, apela aos recursos das representações matemáticas, na medida em que conceitos matemáticos intervêm nessas explicações conceituais. Assim, a aplicação da matemática à física implica o uso de conceitos matemáticos para explicar fenômenos físicos, que possibilitam a representação matemática. É isso que Leibniz chama de “aplicação da matemática à física” durante esse período. Concluamos com esta interessante passagem sobre explicações mecânicas na física:

Em primeiro lugar, considero como certo *que todas as coisas, isto é, aquelas coisas que poderiam ser percebidas por nós, acontecem por meio de algumas causas inteligíveis, se algum anjo estivesse disposto a revelá-las a nós*. E como nada é percebido por nós com precisão, exceto magnitude, figura, movimento e a própria percepção, segue-se que todas as coisas devem ser explicadas por meio desses quatro, e que, como estamos falando daquelas coisas que parecem acontecer sem percepção, como as reações de líquidos ou as precipitações de sais, resta que elas sejam explicadas por meio de magnitude, figura e movimento, isto é, por meio de mecanismo [*per machinam*]. (A VI 4, 1971-1972)

Referências bibliográficas

Aristóteles (2022): *Metafísica* (traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott). Buenos Aires: Colihue.

- Arthur, Richard T. W. y Rabouin, David (2025). *Leibniz on the Foundations of the Differential Calculus*. Cham: Birkhäuser.
- Descartes, René (1897-1910): *Oeuvres de Descartes* (publicadas por Charles Adam y Paul Tannery). París: Vrin. [Citado como AT, seguido del tomo (en números romanos), parte e parágrafo].
- Esquisabel, Oscar Miguel y Raffo Quintana, Federico (2021): “Fiction, possibility and impossibility: Three kinds of mathematical fictions in Leibniz’s work”. *Archive for History of Exact Sciences*, 75/6, pp. 613-647.
- Euclides (1991). *Elementos. Libros I-V* (Introdução de Luis Vega, tradução e notas de María Luisa Puertas Castaños). Madrid: Gredos.
- Leibniz, G. W. (1849-1863): *Leibnizen Mathematische Schriften* (C. I. Gerhardt ed.), Berlin; La Haya: A. Ascher & Comp; H.W. Schmidt. [Citado como GM, seguido do número do volume (em números romanos) e do número de página].
- Leibniz, G. W. (1875-1890): *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (C. I. Gerhardt ed.), Berlin: Weidmann. [Citado como GP, seguido do número do volume (em números romanos) e do número de página].
- Leibniz, G. W. (1923 y ss.): *Sämtliche Schriften und Briefe* (Deutsche Akademie der Wissenschaften ed.), Darmstadt; Leipzig; Berlin: Akademie-Verlag. [Citado como A, seguido da série (em números romanos), do tomo (em números arábigos) e do número de página. Ex.: A VI 3, 555].
- Leibniz, G. W. (1954): *Principes de la nature et de la grace fondees en raison / Principes de la philosophie ou Monadologie* (edição de Andre Robinet). Paris. Presses Universitaires de France.
- Leibniz, G. W. (1982): *Escritos Filosóficos* (edición de Ezequiel de Olaso; notas de Ezequiel de Olaso y Roberto Torretti; traduções de Roberto Torretti, Tomás E. Zwanck y Ezequiel de Olaso). Buenos Aires: Charcas. [Citado como Olaso]
- Leibniz, G. W. (1994): *La réforme de la dynamique. De corporum concursu (1678) et autres textes inédits*. París: Vrin.
- Leibniz, G. W. (2019): *Sobre los infinitos* (Prólogo, seleção, tradução e notas de Oscar Esquisabel e Federico Raffo Quintana). Buenos Aires: CIF Excursus.
- Leibniz, G. W. (2025a): *De la mecánica a la metafísica. Escritos tempranos de filosofía natural* (Estudo introdutório, tradução e notas de Oscar M. Esquisabel e Federico Raffo Quintana). Buenos Aires: Universidad Católica Argentina [acessível online: <https://omp.uca.edu.ar/index.php/fyl/catalog/book/134>]

Leibniz, G. W. (2025b): “Prefacio a un librito sobre los elementos de física [*Prefácio ao livreto sobre os elementos da física*]” (tradução de Federico Raffo Quintana y Oscar M. Esquisabel). *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 51/1, pp. 159-181.

Rabouin, D. y Arthur, R. T. W. (2020). “Leibniz’s syncategorematic infinitesimals II: their existence, their use and their role in the justification of the differential calculus”. *Archive for History of Exact Sciences*, 75, pp. 401-443.

Raffo Quintana, Federico y Esquisabel, Oscar Miguel (2024): “La ciencia natural en Leibniz: sus fines, su método y la metafísica”. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 50/2, pp. 261-289.

Raffo Quintana, Federico (2022): “Sobre la fundación del principio de equipolencia en el período parisino de Leibniz”. *Ápeiron - Estudios de Filosofía*, 16, pp. 175-200. Número monográfico: *G. W. Leibniz: Una filosofía de principios* (compilador: Juan Antonio Nicolás).

Raffo Quintana, Federico (2024): “Matemática e filosofia natural em Leibniz” (traducción al portugués de Daniel Percy). *O manguenzal – Revista de filosofia*, 2024, 2/20, pp. 67-85.

Whitehead, Alfred North (2021): *Proceso y realidad. Un ensayo de cosmología* (introducción y traducción de Miguel Candel). Girona: Atalanta.

UMA BREVE INTRODUÇÃO À METAFÍSICA DE LEIBNIZ

Rayane Ribeiro Dos Santos⁹⁷

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar uma breve introdução à metafísica do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) no contexto do problema do movimento e do espaço deixado por René Descartes (1596-1650). Essa problemática será resgatada e apresentada por Immanuel Kant (1724-1804) em sua obra *Crítica da Razão Pura*, especificamente na segunda antinomia ou o segundo conflito das ideias transcendentais, que trabalharemos em detalhe. Assim, mostraremos um conceito importante da metafísica de Leibniz, o de mônada, entendida como um elemento fundamental do universo, sendo uma força subsistente em si mesma, indivisível, simples e única, que pode ser encontrado em seus textos *A Monadologia* e *Ensaio sobre o entendimento humano*. Essa noção teve um impacto significativo na filosofia de Kant, porque ele argumenta que a mônada não explica de forma suficiente como conhecemos a realidade sem ultrapassar os limites do conhecimento humano, rejeitando, assim, a metafísica leibniziana. Diante disso, apresentaremos essa problemática em três partes, a primeira diz respeito ao problema do movimento associado a Descartes, Leibniz e Newton. A segunda é a explicação da segunda antinomia de Kant. A terceira é a resposta dele ao problema do movimento.

Palavras-chave: Kant; Leibniz; Newton; movimento; causalidade

Abstract: The goal of this article is to present a brief introduction to the metaphysics of the German philosopher Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) in the context of the problem of motion and space left by René Descartes (1596-1650). Thus, this issue will be revisited and presented by Immanuel Kant (1724-1804) in his work *Critique of Pure Reason*, specifically in the second antinomy or the second conflict of transcendental ideas, where we will work in detail. Thus, we will demonstrate an important concept of Leibniz's metaphysics, that of the monad, understood as a fundamental element of the universe being a self-subsisting force, indivisible, simple, and unique that can be found in his texts *A Monadology* and *Essays on Human Understanding*. This notion had a significant impact on Kant's philosophy, as he argued that the monad does not sufficiently explain how we know reality without exceeding the limits of human knowledge, thereby rejecting Leibniz's metaphysics. In light of this, we will present this issue in three parts: the first concerns the problem of motion associated with Descartes,

⁹⁷ Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, integrante do Grupo de Estudo de Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS). E-mail para contato: rayribeiro425@gmail.com.

Leibniz, and Newton. The second is the explanation of Kant's second antinomy, and the third is his response to the problem of motion.

Keywords: Kant; Leibniz; Newton; movement; causality

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

O objetivo deste artigo é apresentar uma breve introdução à metafísica do filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) a partir do problema do movimento mostrando como o conceito de mônada estava associada a esse assunto. Essa problemática é resgatada e apresentada por Immanuel Kant (1724-1804) em seu livro *Crítica da razão pura* na segunda antinomia, mais especificamente. O texto será dividido em três movimentos. O primeiro movimento consiste em apresentar a problemática deixada por René Descartes (1596-1650) no artigo 25 de sua obra *Princípios de Filosofia* sobre o movimento, no qual Leibniz e Isaac Newton (1643-1727) tiveram interpretações opostas. No segundo movimento, iremos apresentar a segunda antinomia ou o segundo conflito das ideias transcendentais de Kant, que vai evidenciar essa discussão. Por fim, no terceiro movimento, mostraremos a solução de Kant para o problema do movimento em sua obra *Prolegômenos*

Inicialmente, iremos falar um pouco sobre a metafísica de Leibniz a partir de seu conceito de mônada. Ao pensar o conceito de um autor, é essencial associá-lo a uma problemática, com o conceito de mônada, não é diferente. Esse conceito surge diante do problema da natureza do espaço e do tempo ou até mesmo do movimento, que Kant pretende investigar em seu livro, especialmente em suas antinomias⁹⁸ ou conflitos transcendentais. De início, percebe-se uma notável diferença entre Leibniz e Kant a respeito da metafísica. Enquanto a filosofia leibniziana está fundada em conceitos metafísicos, Kant apresenta, em sua obra, um decaimento dessa abordagem, alegando que a realidade só pode ser conhecida pela razão na medida em que algo só é possível se for conhecido por ela, não ultrapassando o que ele chama de “os limites de toda experiência possível”. Para Kant, a metafísica não se constitui como ciência; ela é um saber aparente que causa vício à razão. Assim, o filósofo alemão irá fazer uma investigação acerca da metafísica, marcando uma virada na história da filosofia, ao criar uma terceira via para explicar como conhecemos a realidade através de uma crítica representada pelas suas antinomias, superando assim a primeira via, que diz respeito aos céticos, como David Hume (1711-

⁹⁸ Entendemos como antinomias conflitos de ideias contraditórias em que não é possível chegar a uma solução sobre determinado contexto ou assunto.

1776), e a segunda via, que é o embate entre os empiristas e os dogmáticos, como Leibniz e Newton. Assim, *A Crítica da Razão Pura* é apresentada como um tribunal que avalia as pretensões metafísicas da razão.

Evidentemente que não é efeito de leviandade, mas do juízo amadurecido da época, que já não se deixa seduzir por um saber aparente; é um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. (KANT, 2001, p. 5).

No prefácio da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta o objetivo central de sua obra: realizar uma análise crítica da faculdade da razão em relação a todos os conhecimentos que ela pode alcançar independentemente de toda a experiência. Por meio dessa crítica, Kant busca oferecer uma solução para a questão da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral.

PARTE I- PROBLEMA DO MOVIMENTO ASSOCIADO A DESCARTE, LEIBNIZ E NEWTON

Após introduzir o objetivo de sua obra, Kant destaca a divisão inerente à razão, que se manifesta nas chamadas antinomias. Essas antinomias representam os conflitos internos da razão consigo mesma, surgindo a partir de questões fundamentais que a razão não consegue resolver sem se contradizer. Nesta divisão, temos uma certa concepção de espaço e tempo que estamos procurando, fundamental para entender as antinomias. Nesse sentido, será abordada especificamente a segunda antinomia ou o segundo conflito das ideias transcendentais, que surgiu a partir de um problema deixado por Descartes no artigo 25 de sua obra *Princípios de Filosofia*. Esse problema refere-se à concepção de movimento, sobre a qual Leibniz e Newton apresentaram respostas distintas. Descartes defendia que os corpos estão em fluxo constante e que o movimento ocorre a partir da noção de vizinhança entre os corpos, sem a necessidade de recorrer a uma substância incorpórea ou à existência de um tempo e espaço absolutos.

[...] a fim de lhe atribuírmos uma natureza que seja determinada, diremos que (o movimento é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo da proximidade daqueles que lhe são imediatamente contíguos — e que consideramos em repouso — para a proximidade de outros). Por corpo ou parte da matéria entendo tudo aquilo que é transportado conjuntamente, ainda que seja composto de várias partes que [com a sua ação] desencadeiam outros movimentos. (DESCARTES, 1995, p. 69-70).

Em contraposição à concepção de Descartes sobre o movimento, Newton argumentava que o espaço é fixo e imutável, e que os corpos são elementos que se movem dentro dele. Newton criticava a definição cartesiana do movimento, afirmando que ela era pouco filosófica porque partia de algo externo

ao movimento, perdendo sua característica própria de movimento. Nesse sentido, Newton apresenta sua noção de movimento verdadeiro e absoluto:

É uma propriedade do movimento que as partes, as quais guardam determinadas posições com relação a seus todos, realmente compartilhem dos movimentos desses todos. Pois todas as partes dos corpos que giram tendem a se afastar do eixo de movimento; e o ímpeto dos corpos que se movem para a frente origina-se do ímpeto conjunto de todas as partes. Logo, se corpos vizinhos são movidos, aqueles que estão em repouso relativo dentre eles compartilharão de seu movimento. Por essa razão, o movimento verdadeiro e absoluto de um corpo não pode ser determinado por sua translação a partir daqueles que apenas parecem estar em repouso; pois os corpos externos não apenas devem aparentar estar em repouso, mas estar realmente em repouso. (NEWTON, 2016, p. 47).

Newton alega que, se o movimento fosse essa translação de um corpo da proximidade daqueles que consideramos em repouso e que lhe são imediatamente contíguos para a proximidade de outros, não poderíamos dizer que tal lugar existiu ou que possa existir. Argumenta que a definição do filósofo francês impede de entender o fundamento da noção de movimento, que é a noção de velocidade, que está associada ao conceito de espaço absoluto e da trajetória dos corpos em um dado espaço. Desta forma, o matemático acreditava que não tinha como determinar a quantidade do movimento, isso é, sua velocidade, se não é possível estabelecer de algum modo a manutenção da trajetória contínua que esteja associada ao espaço percorrido ou o tempo transcorrido. Para Newton, para que possamos dar conta da natureza do movimento, é preciso que haja algo de fixo no mundo e que permita dar conta da trajetória contínua que os corpos realizam. Assim, a conclusão dele em relação à definição de Descartes é de que aquilo que denominou de movimento na verdade não o é, pois não tem velocidade. Como, para Newton, o movimento possui velocidade, ele defende que para falar de matemática e de geometria seria preciso necessariamente do tempo e espaço absoluto:

Uma propriedade similar à precedente é que se o lugar é movido, o que for colocado ali dentro se move junto com ele; e, portanto, um corpo que é movido do seu lugar. Por essa razão, todos os movimentos a partir de lugares em movimento são nada mais do que partes de movimentos inteiros e absolutos; e qualquer movimento inteiro é composto pelo movimento do corpo para fora de seu lugar original e pelo movimento desse lugar para fora de seu lugar; e assim por diante, até atingirmos algum lugar imóvel. (NEWTON, 2016, p. 48).

Para Newton todos os movimentos são inteiros e absolutos e só se movem porque encontram-se dentro de um lugar que se move junto com ele. O matemático acredita fortemente que o espaço é um lugar imóvel. Já Leibniz, ao tentar responder à definição de movimento apresentada por Descartes, também critica a concepção de Newton sobre lugar, espaço e movimento. Para Leibniz, a definição de lugar proposta por Newton é problemática, pois considera o espaço como algo absoluto e independente,

ignorando que os acidentes não podem existir fora das substâncias. Em outras palavras, nada pode vir de fora da mônada⁹⁹.

Demonstrei que o espaço não é mais que uma ordem da existência das coisas notadas na simultaneidade delas. Assim, a ficção de um universo material finito que passeia todo inteiro num espaço infinito não poderia ser admitida. É totalmente irracional e impraticável. De fato, além de não haver espaço real fora do universo material, semelhante ação seria sem finalidade: seria trabalhar sem fazer nada, *agendo nihil agere*¹⁰⁰. (LEIBNIZ, 1983, p. 198).

Leibniz argumenta que Newton deveria levar em conta a substância dos corpos individuais e sua relação intrínseca com as mônadas. Para ele, a noção newtoniana de lugar desconsidera o aspecto fundamental da substância, especialmente quando esta é vinculada à transformação em um espaço físico. Nesse sentido, Leibniz observa: “As partes do tempo ou do lugar, tomadas em si mesmas, são coisas ideais, parecendo-se assim perfeitamente, como duas unidades abstratas” (LEIBNIZ, 1983, p. 198).

Leibniz opõe-se à concepção newtoniana de movimento, sendo necessário, para compreender sua crítica, apresentar a definição de espaço segundo Newton. Para Newton, o espaço percebe o que acontece com os corpos; no entanto, para Leibniz, essa ideia não passa de imaginação, uma vez que nada no mundo está em repouso, pois argumenta que é necessário recorrer às relações entre os corpos, e não a um espaço absoluto que, segundo ele, não existe, sendo apenas ideal.

Desse modo, o filósofo alemão rejeita a noção newtoniana de movimento que, em sua visão, recorre à imaginação para pensar o movimento de forma dissociada da realidade absoluta. Para Leibniz, o movimento real só é possível por meio das qualidades das mônadas, pois estas permitem a transformação em relação às substâncias corporais, o que ocasiona as mudanças. Assim, Leibniz refuta a noção de trajetória contínua proposta por Newton, defendendo que as relações entre as substâncias e o movimento residem no interior das mônadas. Como estas são fechadas, não podem sofrer alterações externas, eliminando, portanto, a necessidade de recorrer a conceitos de espaço ou tempo absolutos. Para Leibniz, o espaço não é absoluto, mas relacional. Ele argumenta que, para que o espaço pertença a uma nova categoria das verdades eternas, é necessário remover toda substancialização do tempo e do espaço, sem comprometer o caráter real das relações.

PARTE II- SEGUNDO CONFLITO DAS IDEIAS TRANSCENDENTAIS DE KANT

⁹⁹ Entendemos mônada como um elemento fundamental do universo, sendo uma força subsistente em si mesma, indivisível, simples e única, que pode ser encontrada nas obras de Leibniz em *A Monadologia* quando afirma que a mônada: “[...] é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggregatum* dos simples” (LEIBNIZ, 1983, p. 15).

¹⁰⁰ Traduz-se *agendo nihil agere* por “ao agir, nada fazer”.. No contexto de Leibniz, é sem finalidade pensar em um espaço absoluto e independente.

Kant retoma esse conflito na segunda antinomia. Desse modo, iremos apresentar a argumentação desse conflito, mas antes disso é preciso ressaltar como a antinomia está organizada. Como o filósofo alemão menciona no prefácio à primeira edição, a antinomia da razão pura “[...] encontra-se disposta sob a forma de quadro, de maneira a tudo o que pertence à *tese* estar sempre à esquerda e o que pertence à *antítese*, sempre à direita”¹⁰¹ (KANT, 2018, p. 11). A tese do segundo conflito das ideias transcendentais começa com o argumento de que “toda a substância composta, no mundo, é constituída por partes simples e não existe nada mais que o simples ou o composto pelo simples” (KANT, 2018, p. 398). Em outras palavras, toda substância composta é formada pelo simples.

Nesse contexto, podemos relembrar o conceito de *mônada*, apresentado por Leibniz no início de *A Monadologia*, quando ele afirma: “A *mônada*, de que falaremos aqui, é apenas uma substância simples que entra nos compostos. Simples, quer dizer: sem partes. Visto que há compostos, é necessário que haja substâncias simples, pois o composto é apenas a reunião ou *aggregatum* dos simples” (LEIBNIZ, 1983, p. 15). Ou seja, a *mônada* é uma substância simples e sem partes.

Voltando ao que dizíamos, a prova da tese segue-se a duas respostas, citemos a primeira.

Admitindo que as substâncias compostas não eram constituídas por partes simples, se toda a composição fosse anulada em pensamento não subsistiria nenhuma parte composta e (como não há partes simples) também não restaria nenhuma parte simples, logo, não restaria absolutamente nada, e, por conseguinte, nenhuma substância seria dada. Portanto, ou é impossível suprimir em pensamento toda a composição ou, anulada esta, algo deverá restar, que subsista sem qualquer composição, ou seja o simples. No primeiro caso, porém, o composto não seria constituído por substâncias (porque nestas a composição é apenas uma relação accidental de substâncias, relação sem a qual devem estas subsistir como seres existentes por si próprios). Como este caso contradiz a hipótese, só o segundo fica de pé, ou seja, que o composto substancial no mundo é constituído por partes simples. (KANT, 2018, p. 398-400)

Temos a primeira solução da tese que consiste em admitir que as substâncias não são constituídas por partes simples, o que resultaria na inexistência de uma parte composta. Como toda substância é formada por partes simples, não restaria nada. Estamos diante de uma prova por absurdo¹⁰², que leva à conclusão de que é impossível suprimir, em pensamento, toda composição. Ou, caso a composição seja anulada, deverá restar algo que seja simples. A primeira conclusão é contrária à hipótese, e, portanto,

¹⁰¹ Como uma antinomia apresenta duas ideias contraditórias, entendemos que no segundo conflito de ideias transcendentais, a *tese* remete as ideias de Newton e a *antítese* representam as ideias de Leibniz, ambas é claro apresentadas sob a percepção de Kant.

¹⁰² Entende-se redução por absurdo ou *reductio ad absurdum* “Se existe uma proposição α que desejamos demonstrar, a estratégia consiste em supor, em primeiro lugar, que α não é o caso, ou seja, introduzimos $\neg\alpha$ como hipótese. Se dessa hipótese conseguirmos derivar uma contradição — i.e..., a conjunção de uma fórmula β e sua negação, $\neg\beta$ — então a hipótese $\neg\alpha$ deve ser verdadeira. Assim, uma vez que estamos na lógica clássica, α deve ser verdadeira.” (MORTARI, 2001, p. 254-255). No contexto de Kant, a prova por absurdo consiste em supor que a tese é falsa, ou seja, que todas as substâncias não são formadas por partes simples, resultando que não haveria uma parte composta, assim, como toda substância composta é formada por partes simples, tudo desaparecia. Portanto, deve ser verdade que todas as substâncias são formadas por partes simples.

resta a segunda, que é a de que o mundo é formado por partes simples. Assim, a razão deve concluir que os primeiros sujeitos de toda composição são seres simples.

Na antítese temos o argumento contrário à tese, que afirma que “nenhuma coisa composta, no mundo, é constituída por partes simples, nem no mundo existe nada que seja simples” (KANT, 2018, p. 399). Em suma, nenhuma coisa composta no mundo é constituída por partes simples. A prova também se segue de algumas proposições:

Suponhamos que uma coisa composta (como substância) é constituída por partes simples. Como toda a relação exterior e, por conseguinte, toda a composição de substâncias, só é possível no espaço, o composto deve necessariamente ser constituído por tantas partes quantas as que constituem o espaço que ocupa. Ora, o espaço não é constituído por partes simples, mas por espaços. Cada parte do composto tem pois que ocupar um espaço. Mas as partes absolutamente primeiras de todo o composto são simples. O simples ocupa, pois, um espaço. Como todo o real, que ocupa um espaço, compreende em si um diverso de elementos exteriores uns aos outros, é, por conseguinte, com posto e, na verdade, como **composto real**, constituído não por acidentes (pois estes não podem ser exteriores uns aos outros sem substância), mas por substâncias; o simples seria um composto substancial, o que se contradiz. (KANT, 2018, p. 399-401, grifo nosso).

Temos que a primeira proposição afirma que devemos admitir a existência de uma coisa composta, a qual é constituída por partes simples. Nesse sentido, Kant se utiliza do espaço, adotando uma filosofia newtoniana, para argumentar que qualquer coisa só tem existência no espaço e no tempo. Assim, o composto deve ser constituído por tantas partes quanto o espaço que ocupa. Supostamente, as primeiras partes de todo composto são simples, o que caracteriza uma prova por absurdo.

Com isso, surge um problema: o espaço não pode ser reduzido a partes simples. Se o espaço não pode ser reduzido a partes simples, isso implica que o composto não pode ser formado por partes simples. Portanto, por meio da prova por absurdo, conclui-se que não existem partes simples:

A segunda proposição da antítese, a saber, que no mundo nada existe que seja simples, deverá aqui significar apenas que não se poderá comprovar a existência do absolutamente simples através de qualquer experiência ou percepção, quer interna quer externa e, sendo assim, o absolutamente simples é uma mera ideia, cuja realidade objectiva nunca se poderá mostrar em qualquer experiência possível, não tendo, por conseguinte, na exposição dos fenómenos, qualquer aplicação ou objecto. Porque, supondo que para esta ideia transcendental se encontraria um objecto da experiência, deveria reconhecer-se a intuição empírica de qualquer objecto como uma intuição que não contém, em absoluto, elementos diversos exteriores uns aos outros e ligados numa unidade. Como, porém, não há nenhum raciocínio, que a partir da não consciência de tal diverso, conclua a total impossibilidade desses elementos diversos em qualquer intuição de um objecto, sendo este raciocínio todavia inteiramente necessário para a simplicidade absoluta, segue-se que esta não poderá ser inferida de nenhuma percepção, seja ela qual for. Como em nenhuma experiência possível pode ser dado um objecto absolutamente simples, e como, por outro lado, o mundo sensível tem de ser considerado como o conjunto de todas as experiências possíveis, resulta que nele em lugar algum nada de simples é dado. (KANT, 2018, p. 401)

Na segunda proposição, temos a afirmação de que, no mundo, nada existe que seja simples, pois não é possível comprovar sua existência por meio da experiência ou percepção, sendo apenas uma mera

ideia que nunca se manifestará na experiência possível dos fenômenos. Esse argumento pressupõe que a ideia transcendental tenha um objeto de experiência, o qual é reconhecido pela intuição empírica, que está vinculada a um todo. No entanto, como um objeto simples não tem uma experiência possível, ele não pode ter lugar no mundo sensível, uma vez que este mundo só considera o conjunto de todas as experiências possíveis. Diferente da primeira proposição, que exclui a intuição do composto, essa proposição exclui toda a natureza.

Em seguida, o filósofo alemão escreve sobre suas observações a respeito da segunda antinomia. Primeiramente, ele aborda os comentários sobre a tese, no qual inicia afirmando que, ao falar de um todo formado por partes simples, refere-se a um todo substancial, ou seja, a um autêntico composto cujos dados separadamente constituem algo. O espaço não deveria ser chamado de composto, pois as partes necessitam do todo para existir:

Ao espaço não se deveria propriamente chamar composto, mas um todo, porque as suas partes só são possíveis no todo e não o todo mediante as partes. Poderia denominar-se *compositum ideale* e não *compositum reale*. Mas isto é mera subtilidade. Como o espaço não é um composto de substâncias (nem mesmo de acidentes reais) nada deverá restar quando nele suprimir toda a composição, nem mesmo o ponto, porque este só é possível como limite de um espaço (por conseguinte de um composto). O espaço e o tempo não são pois constituídos por partes simples. O que pertence unicamente ao estado de uma substância, embora tenha uma quantidade (por exemplo a mudança), também não é constituído por elementos simples, isto é, determinado grau de mudança não resulta de uma adição de várias mudanças simples. A nossa conclusão do composto para o simples só vale para coisas que subsistem por si próprias. (KANT, 2018, p. 402, grifo nosso).

Kant argumenta que o espaço não é composto por substâncias, ou seja, nem o espaço nem o tempo são formados por partes simples; ambos pertencem ao estado de substância. Ele conclui que a ideia de um composto para o simples só é válida para coisas que existem em si mesmas. No entanto, os acidentes de um estado não existem por si mesmos, o que poderia eliminar a necessidade do simples. Por isso, o filósofo alemão considera o simples na medida em que é dado um composto que pode ser resolvido entre suas partes. Em seguida, ele relaciona a mônada de Leibniz com a substância simples, mas não como elemento do composto:

O significado próprio da palavra mônada (no sentido empregado por Leibniz) deveria referir-se só ao simples que é dado imediatamente como substância simples (por exemplo na consciência de si próprio) e não como elemento do composto, elemento que melhor se denominaria átomo. E como pretendo demonstrar as substâncias simples somente como elemento do composto, poderia dar o nome de atomística transcendental à tese da segunda antinomia. Porém, sendo esta palavra de há muito usada para designar determinada teoria de fenômenos corporais (*moleculae*) e pressupondo assim conceitos empíricos, será preferível denominar esta tese o princípio dialéctico da *monadologia*. (KANT, 2018, p. 404).

Para o filósofo alemão, a mônada de Leibniz não deve ser vista como uma parte simples de um conjunto, mas, na verdade, como um átomo¹⁰³. Kant conclui sua observação dizendo que pretende mostrar as substâncias simples apenas como componentes dos compostos, chamando essa investigação de tese de o **princípio dialético da *Monadologia***.

Em oposição à observação sobre a tese, Kant argumenta, na antítese, que não existe uma divisão infinita da matéria, sendo que a única prova disso é dada pela matemática. A partir disso, leitores de Leibniz levantaram questões sobre sua teoria, mas, para Kant, eles não apresentaram demonstrações matemáticas que permitissem conhecer a natureza do espaço, que, para ele, é dada pela condição formal da possibilidade, ou seja, pela intuição formal. Sem esses requisitos, não se pode referir a coisas reais, que seriam, nesse caso, apenas meras ideias.

Contra esta proposição, que afirma uma divisão infinita da matéria, proposição cuja prova é simplesmente matemática, levantaram objecções **os monadistas**; mas logo se tornam suspeitos por não quererem conceder às mais claras demonstrações matemáticas o poder de nos dar qualquer conhecimento da natureza do espaço, na medida em que este é, de facto, a condição formal da possibilidade de toda a matéria, e de considerar essas demonstrações apenas consequências extraídas de conceitos abstractos, mas arbitrários, que não poderiam aplicar-se a coisas reais. Como se fosse sequer possível conceber outro modo de intuição além do que é dado na intuição originária do espaço, e como se as determinações *a priori* desse espaço não se referissem ao mesmo tempo a tudo o que só é possível, unicamente, pelo facto de preencher este espaço. (KANT, 2018, p. 403).

Kant segue afirmando que não é possível conceber o espaço se ele não for dado pela intuição, pois, caso contrário, as determinações *a priori* desse espaço não se refeririam ao mesmo tempo. Segundo o filósofo alemão, essa tese dos monadistas alega que as determinações *a priori* só servem para preencher o espaço, e não para se referirem ao mesmo tempo. Não sendo possível mostrar matematicamente a natureza do espaço, no entanto, ressalta que isso também não é suficiente, e que é preciso ir além do ponto matemático:

A dar-se-lhes ouvidos, além do ponto matemático, que é simples, mas não uma parte, e é apenas o limite de um espaço, teríamos de conceber pontos físicos que, sendo aliás também simples, têm a vantagem, como partes do espaço, de o preencherem por sua mera agregação. Sem retomar aqui as refutações comuns e claras deste absurdo, refutações que se encontram em grande número, visto ser completamente inútil querer, à maneira de um sofista, refutar a evidência da matemática mediante simples conceitos discursivos, observamos apenas que, se a filosofia aqui discute com a matemática, isso acontece unicamente porque esquece que nesta questão se trata apenas de fenómenos e das suas condições. Não basta aqui, porém, encontrar para o conceito puro que o entendimento dá do composto, o conceito do simples, mas de encontrar para a intuição do composto (da matéria) a intuição do simples, o que é completamente impossível segundo as leis da sensibilidade e, por conseguinte, também nos objectos dos sentidos. Consequentemente,

¹⁰³ Aqui, percebemos uma diferença entre a filosofia kantiana e a leibniziana acerca do que é a mônada. Enquanto para Kant a mônada é um átomo, para Leibniz é preciso fazer essa distinção, a mônada é dotada de reflexão, ou seja, de consciência, não é um átomo, além do fato do átomo ser material e a mônada ser espiritual. Leibniz fala sobre isso no seu livro chamado de *Discurso de metafísica* quando afirma que “Mas, a principal diferença é que desconhecem o que fazem, e, por consequência, são incapazes de reflexão e não poderiam descobrir verdades necessárias e universais. (LEIBNIZ, 1974, p. 107).

em relação a um todo de substâncias, concebido unicamente pelo entendimento puro, poderá admitir-se que, anteriormente a toda a composição do mesmo, tem que haver o simples, mas não relativamente ao *totum substantiale phaenomenon*, o qual, como intuição empírica no espaço, tem implícita a propriedade necessária de nenhuma das suas partes ser simples, porque nenhuma parte do espaço é simples. Entretanto, os monadistas foram suficientemente argutos para tentar eludir esta dificuldade, não pressupondo o espaço como condição da possibilidade dos fenómenos da intuição externa (corpos), pressupondo, pelo contrário, esta e a relação dinâmica das substâncias em geral como condição da possibilidade do espaço. Ora, só possuímos um conceito dos corpos enquanto fenómenos, os quais, como fenómenos, pressupõem necessariamente que o espaço seja a condição da possibilidade de todo o fenómeno externo, pelo que tal subterfúgio resulta em pura perda, como já anteriormente na Estética Transcendental ficou bem manifesto. Se os corpos fossem coisas em si, a prova dos monadistas poderia, sem dúvida, ter então validade (KANT, 2018, p. 403-405).

Além de estabelecer pontos físicos da matemática, da intuição pura para entender o espaço, para Kant, não basta descobrir o conceito puro que o entendimento tem do conceito do simples, mas é necessário encontrar a intuição simples, que, segundo ele, é impossível de ser alcançada mediante as leis da sensibilidade, ou seja, nos objetos dos sentidos. Em seguida, Kant afirma que toda relação de substância formada pelo entendimento puro precisa do simples, mas não da totalidade da substância dos fenómenos como intuição empírica do espaço, pois na propriedade do espaço nenhuma parte é simples. No entanto, os leitores de Leibniz propuseram que o espaço é uma condição de possibilidade da intuição externa, ou seja, dos corpos. Para Kant, entretanto, esses conceitos dos corpos não são coisas em si, mas apenas fenómenos. Portanto, essa teoria dos monadistas é considerada inválida.

Na segunda parte das observações da antítese temos o filósofo alemão argumentando que é contra a afirmação dogmática que um objeto do sentido tenha realidade no número das ideias transcendentais, porque esse objetivo do sentido interno é uma substância simples, que pensando somente dessa forma, sem uma intuição, só é vista como representações. Além disso, esses objetos são simples intuições do sentido interno, nada pode afirmar ou perceber elementos externos, a existência de um composto real. Kant alega que ao pensar no objeto, o ser humano tem consciência de si, não pode se separar de si mesmo porque em relação a si mesmo todo objeto é uma unidade absoluta. No entanto, se esse objeto for considerado um objeto da intuição, não será apenas fenómenos ou representações. Nesta segunda afirmação, fica claro que se trata de Newton acerca do espaço absoluto:

A segunda afirmação dialéctica tem a particularidade de ter contra ela uma afirmação dogmática que, entre todas as asserções sofisticadas, é a única que se atreve a demonstrar, peremptoriamente, num objecto da experiência, a realidade do que anteriormente contámos no número das ideias transcendeu tais, a saber, a simplicidade absoluta da substância; ou seja, que o objecto do sentido interno, o eu que pensa, é uma substância absolutamente simples. Sem me embrenhar agora neste problema (que anteriormente analisámos detidamente) observo apenas que, quando algo é pensado unicamente como objecto, sem acrescentar qualquer determinação sintética da sua intuição (o que acontece na representação completamente nua do eu), nenhum diverso e nenhuma composição podem ser percebidos nessa representação. Como, além disso, os predicados, pelos quais penso esse objecto, são simples intuições do sentido interno, nada se pode aí encontrar que demonstre um diverso de elementos exteriores uns aos outros e, portanto, um composto real. Só porque na consciência de si o sujeito que pensa é simultaneamente o seu próprio objecto, só por

esse motivo, não pode dividir-se a si mesmo (podendo embora dividir as determinações que lhe são inerentes); porque, em relação a si próprio, todo o objecto é uma unidade absoluta. Não obstante, se este sujeito for considerado exteriormente, como objecto da intuição, decerto mostrará uma composição no fenómeno. Só assim deverá considerar-se sempre que se quiser saber se contém ou não um diverso de elementos exteriores uns aos outros. (KANT, 2018, p. 405).

Embora Kant não mencione nominalmente Newton, como o fez com Leibniz ao se referir aos “monadistas”, é possível perceber que a noção de espaço que apresenta se refere a Newton quando afirma que as ideias transcendentais equivalem à simplicidade absoluta do simples, no qual todo objeto é uma unidade da intuição. Assim, finalizamos a análise da segunda antinomia de Kant ou segundo conflito das ideias transcendentais, que aborda o movimento, o espaço e o tempo.

PARTE III- KANT E A SOLUÇÃO DO MOVIMENTO

Neste momento, apresentaremos uma breve resposta de Kant ao problema do movimento, que está em seu outro livro chamado *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Nesta obra, o filósofo alemão retoma um tema bastante importante que é a questão da possibilidade da metafísica. Essa mesma questão se encontra presente no prefácio da *Crítica da razão pura*, em que se perguntava se a metafísica é realmente uma ciência possível. Segundo Kant, a metafísica não é uma ciência segura, ao contrário da lógica, que já nasce praticamente pronta, assim como a matemática e a física, que encontraram seu caminho para a ciência segura. Nesse aspecto, Kant pretende avaliar a metafísica seguindo os requisitos de que ela vai constituir conhecimento *a priori* sintéticos.

A conclusão é que a metafísica deveria oferecer proposições sintéticas *a priori* que levassem algum conhecimento para constituir seu fim. Dessa maneira, para saber se a metafísica é uma ciência segura, assim, chegamos à questão principal de como é possível a matemática pura. Kant afirma que ninguém tem dúvidas de que a matemática pura é uma ciência porque ela é uma certeza necessária que não se apoia na experiência. Desse modo, acredita que entendendo a matemática pura, poderia entender como é possível a metafísica. O filósofo alemão argumenta que o conhecimento matemático que deve preceder, assim como a segunda antinomia, a dinâmica da substância, não o oposto. Neste caso, lembra que os monadistas colocavam a dinâmica interna das substâncias antes do espaço, e não o contrário. O conhecimento matemático deve representar o conceito na intuição e *a priori*, que não é empírico. Essa associação de conceito não estaria na simples ideia, nem estaria no vazio:

Eis aqui um conhecimento grande e comprovado, que é já hoje de um âmbito admirável e promete para o futuro um desenvolvimento ilimitado; comporta uma certeza apodíctica perfeita, isto é, uma absoluta necessidade, não se apoia, pois, em nenhum fundamento empírico; por conseguinte, é um puro produto da razão e é, além disso, completamente sintético. (Como é

possível à razão humana constituir inteiramente *a priori* um tal conhecimento?) Não pressupõe esta faculdade, que não se baseia nem pode basear-se em experiências, qualquer princípio *a priori* de conhecimento, profundamente oculto, mas que pode revelar-se mediante os seus efeitos. (KANT, 1988, p. 47).

A natureza da matemática pura vai estar sempre associada ao conceito de intuição, com o qual pudesse representar os conceitos *a priori*. Deste modo, se descobrisse qual a intuição pura da matemática, poderia saber como é essa intuição e como ela é possível. Com isso, Kant permite apontar as diferenças entre matemática e física. A matemática vai ter juízos sintéticos *a priori*, certos e necessários, que não vão depender da experiência. Nesse sentido, em relação com a intuição pura, o juízo é formado por um juízo sintético *a priori*, que é certo necessariamente. Para Kant, a intuição é uma representação que depende da presença do objeto. No entanto, para ele, parece impossível que exista um lugar que não se refere ao objeto anterior ou atualmente presente e isso não poderia ser uma intuição. Porém, podem existir conceitos que podem ser produzidos *a priori*, principalmente aqueles que contêm o pensamento de um objeto em geral como, por exemplo, o conceito de quantidade.

Kant alega que as coisas são em si, assim, se pudessem ser representadas como são em si mesmas, não haveria nenhuma intuição *a priori*, e essa intuição seria empírica a um objeto externo. A intuição tem uma faculdade estruturada de vantagens e desvantagens. A vantagem é que se tem a certeza desses objetos matemáticos, mas perde a possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas. Para Kant, o conhecimento intuitivo, que é mediado pela intuição, não precisa ser atualizado a todo momento, tem uma faculdade representativa. A faculdade media o conhecimento dos objetos e ao menos que ela faça essa mediação, não conseguiria saber como a coisa em si se afeta diretamente, já que as coisas são uma representação. Essa intuição *a priori* tem lugar antes mesmo do objeto ter sido apresentado. A sensibilidade tem uma forma, ela media todo conhecimento das coisas, é por causa dela que se pode ter o conhecimento certo, a soma de unidades. Nesse sentido, só é possível inferir um critério, a intuição só pode concernir a um objeto dos sentidos, de uma experiência possível:

Se a nossa intuição fosse de natureza a representar coisas como elas são em si, não teria lugar nenhuma intuição *a priori*, mas seria sempre empírica. Pois, só posso saber o que está contido no objeto em si se ele me estiver presente e me for dado. Sem dúvida, é então incompreensível como a intuição de uma coisa presente deveria dar a conhecer tal como ela é em si, visto que as suas propriedades não podem entrar na minha faculdade representativa; no entanto, admitida esta possibilidade, uma tal intuição não poderia ter lugar *a priori*, isto é, antes mesmo de o objeto me ter sido apresentado; com efeito, sem isso, não pode conceber-se nenhuma causa da relação da minha representação com o objeto, e deveria apoiar-se na inspiração. (KANT, 1988, p. 49-50).

No tópico dez dos *Prolegômenos*, temos o principal fundamento da segunda antinomia: toda a percepção é tingida pela intuição sensível e, por essa forma, toda coisa é mediada pela forma da intuição sensível. Ou seja, os objetos não aparecem em si, mas como eles podem aparecer aos sentidos. É perdida a possibilidade de conhecer as coisas em si, mas pode formular proposições sintéticas *a priori*.

Reencontramos aqui os motivos que Kant utiliza para criticar os monadistas, afirmando que eles criaram conceitos sem a forma da intuição sensível correspondente, ou seja, eles faziam o espaço ser precedido pela dinâmica da substância e não pela forma sensível do espaço. Kant afirma que isso é o fundamento da matemática, e é nesse sentido que, para ele, os monadistas erraram com a matemática. Para ele, a matéria diz respeito aos objetos, ela é a condição formal dos objetos. Não ter acesso a nenhum objeto que não tenha sido mediado pela forma da intuição do espaço e do tempo é a estrutura da faculdade. É justamente por isso que a ciência da matemática produz conhecimento, ela acrescenta ao conhecimento. Sem a intuição pura, não pode avançar na matemática. Para ele, a função da matemática é emitir juízos sintéticos *a priori*:

A geometria fundamenta na intuição pura do **espaço** e a aritmética forma os seus conceitos pela representação do tempo. A geometria toma por fundamento a intuição pura do **espaço**. A aritmética forma ela própria os seus conceitos de número pela adição sucessiva das unidades no tempo, e especialmente a mecânica pura só pode formar os seus conceitos de movimento mediante a representação do tempo. Ambas as representações, porém, são simples intuições; pois, se das intuições empíricas dos corpos e das suas modificações (movimento) se eliminar todo o elemento empírico, isto é, o que pertence à sensação, restam ainda o **espaço** e o tempo, que, portanto, são intuições puras, que àquelas servem de fundamento *a priori* e que, por conseguinte, nunca podem ser eliminadas; mas, precisamente por elas serem puras intuições *a priori*, provam que são simples formas da nossa sensibilidade que devem preceder toda a intuição empírica, isto é, a percepção de objetos reais e em conformidade com as quais objetos podem ser conhecidos *a priori*, mas, claro, unicamente como eles nos aparecem. (KANT, 1988, p. 51, grifo nosso).

Assim, surge uma solução para o problema do movimento semelhante à ideia de Leibniz. Para Kant, o movimento não é algo que existe por si só, mas é movido pelas intuições puras. O modo de conhecer o mundo permite perceber o movimento por meio da forma da intuição sensível, que é o espaço e o tempo. Ou seja, percebemos o movimento não porque ele exista de forma absoluta, como pensava Newton, mas porque temos a capacidade de intuir o espaço e o tempo. Na visão de Kant, Hume também estava equivocado ao dizer que a causalidade é apenas uma questão de hábito. Para Kant, a causalidade está relacionada à estrutura da nossa sensibilidade, ela é uma forma que temos de organizar as experiências. Dessa forma, Kant resolve o problema do movimento sem cair no ceticismo, concluindo que as representações de tempo e espaço são simples intuições que usamos para entender o mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante do exposto, foi possível perceber que apresentamos um pouco sobre a metafísica de Leibniz a partir do problema do movimento, mostrando como o conceito de mônada estava associado a esse assunto. Essa problemática é resgatada e apresentada por Kant em seu livro *Crítica da razão pura*, mais especificamente na segunda antinomia. Deste modo, o texto foi dividido em três movimentos. O

primeiro abordou sobre o problema do movimento deixado por Descartes em seu livro *Princípios de filosofia*, em relação ao qual Leibniz e Newton tiveram respostas opostas. Para o filósofo francês, a ideia de movimento se dava a partir da noção de vizinhança em um fluxo constante e contínuo. Em contraposição a essa noção, Leibniz defendia que o movimento ocorria a partir do que é interno, sendo o espaço e o tempo relacionais, enquanto Newton alegava que o movimento acontecia a partir do trajeto no espaço e tempo absoluto.

Percebendo o embate entre os dois, Kant abordou essa discussão na sua segunda antinomia, que foi apresentada através de sua *tese* e *antítese* da concepção de movimento, espaço e tempo, que se referiam a Leibniz e Newton. Embora o filósofo não tenha citado nominalmente Newton, ele o fez quando se tratou de Leibniz, quando referiu-se aos “monadistas”, tecendo críticas acerca do conceito de espaço, que, segundo Kant, eles criaram sem um requisito básico, que é o da intuição sensível.

No terceiro momento, apresentamos nos *Prolegômenos* a solução do filósofo alemão para o problema do movimento. Partimos para a investigação acerca da matemática pura para provar uma possível metafísica. Com isso, Kant respondeu ao problema do movimento afirmando que ele é percebido graças às formas puras da intuição sensível, o espaço e o tempo, e não porque há um espaço absoluto, como em Newton, ou por força do hábito, como em Hume.

Referências bibliográficas

- DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, Ltda;1995.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A Monadologia, Discurso de Metafísica e outras obras*. Tradução Luiz João Baraúna e de Marilena de Souza Chauí Berlinck. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MORTARI, Cezar. *Introdução à lógica*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- NEWTON, Isaac, Sir, 1642-1727. *Principia: Princípios Matemáticos de Filosofia Natural- Livro I/ Issac, Sir Newton*. 2. ed., - São Paulo: Editora da Universidade Federal de São Paulo, 2016.
- NEWTON, Sir Isaac, 1642-1727. *Princípios matemáticos: Óptica: o peso e o equilíbrio dos fluídos/ Sir Isaac Newton. A Monadologia; Discurso de metafísica e outros textos*. Traduções de Carlos Lopes Mattos. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Os pensadores.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto Dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa, Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2018.
- KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*. Tradução de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1988.

PIAUI, William. Querela da realidade dos objetos lógicos-matemáticos: uma introdução à filosofia moderna. *Revista Kalagatos*, Fortaleza, 2014.

PIAUI, W. S; SILVEIRA, D. S; MORAIS, L. I; SANTOS, R. R; SANTOS, P. D; CRUZ JUNIOR, J. L; RODRIGUES, C. H. *Mônada e ainda uma vez substância individual: introduções à filosofia leibniziana da substância, da unidade e da mônada*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2021. 387 p..

O PROBLEMA DA ESCRAVIDÃO E DA RAÇA NA OBRA DE LEIBNIZ

Raúl Reyes Camargo¹⁰⁴

Resumo: O objeto de estudo do presente artigo consiste no problema da escravidão e da raça na obra de Leibniz. Este se constitui por duas posturas contrárias em suas abordagens. Por um lado, os argumentos contra a escravidão circunstancial (Chattel Slavery, escravidão de guerra, e escravidão hereditária) em escritos como *Sur la notion commune de la justice*, por outro lado, em textos como *Consilium Aegyptiacum* e *Modus instituendi militam novam invictam*; nos quais Leibniz parece simpatizar com a ideia da escravidão natural, pois existem povos (caribenhos, africanos) que são susceptíveis de serem escravizados desde jovens e serem utilizados para formar exércitos que expandam o cristianismo europeu. Portanto, se tem como objetivo expor estas duas posturas, seus elementos e os argumentos de cada uma, para saber como interpretar ditas afirmações na obra de Leibniz.

Palavras-chave: Escravidão circunstancial, escravidão natural, liberdade, direito natural, Leibniz.

Abstract: The object of study of this paper is the problem of slavery and race in Leibniz's work. This is woven through two opposing positions. On the one hand, there are arguments against circumstantial slavery (Chattel slavery, war slavery, and hereditary slavery) in works such as *Sur la notion commune de la justice*. On the other hand, in texts such as *Consilium Aegyptiacum* and *Modus instituendi militam novam invictam*, Leibniz seems to sympathize with the idea of natural slavery, since there are peoples (Caribbean, African) who are susceptible to being enslaved from a young age and used to form armies that spread European Christianity. Therefore, the purpose is to expose these two positions, their elements and the arguments for each, in order to understand how to interpret these statements in Leibniz's work.

Keywords: Circunstacial slavery, natural slavery, Liberty, Natural Law, Leibniz.

Introdução

¹⁰⁴ Prof. Dr. Raúl Reyes Camargo é professor na IEMS CDMX, e-mail: raulreyesca84@gmail.com. Texto traduzido do original em espanhol por Percy Daniel Arce Santos e William de Siqueira Piauí, as traduções dos textos de Leibniz serão feitas a partir desta mesma versão em espanhol. Quando consideramos necessário, acrescentamos notas dos tradutores indicadas da seguinte maneira [NT.:].

O pensamento leibniziano se debate entre a igualdade natural da lei natural e a realidade de seu tempo; são forças opostas, como os impulsos da sístole e da diástole, que vitalizam seu dinamismo reflexivo. Suas abordagens situam-se entre as hipóteses mais progressistas da filosofia e as diversas realidades de seu tempo: as práticas colonialistas, escravistas e racistas do Império Britânico, as monarquias francesa, espanhola e portuguesa (Leibniz A IV, 1, 169, §86-88).

Por exemplo, Leibniz recomenda que o Império Alemão inicie uma guerra santa contra territórios não cristãos para espalhar o cristianismo. Mas, nos escritos teóricos mais extensos, há argumentos contra a escravidão circunstancial. Seu pensamento parece oscilar entre posturas a favor da escravidão e ter bons argumentos contra ela.

Também em alguns escritos pragmáticos, como os que veremos mais adiante, ele apresenta preferências pelos alemães, pelos europeus cristãos, e respeito aos chineses, ao mesmo tempo em que recomenda a invasão dos bárbaros (angolanos, caribenhos – canibais –, negroides). Ou seja, há uma razão para que diferentes etnias tenham um estatuto ontológico hierarquizado a partir do qual elas podem chegar ao ponto de merecer uma invasão que escravize seus membros. Hipoteticamente, isso suporia uma ideia de raça. Em uma Carta a Thomas Burnet, lemos elementos que poderiam justificar a escravidão natural:

A l'égard des *Treatise of Gouvernement*, je suis presque plus du sentiment d'Aristote que de Mr. Hobbes, & je crois que naturellement le gouvernement appartient aux meilleurs, comme il seroit injuste que ceux qui n'entendnt pas la marine voulussent être pilotes. Mais la corruption & la violence ont fait qu'on s'est écarté de l'état de la nature prise dans sa perfection, & qu'on a été obligé de s'accomoder à la nature déréglée. Aussi faut il avoüer que les hommes en travaillent presque qu'a se rendre malheureux. Il n'y a que deux choses auxquelles on devoit songer principalement, à la vertu & à la santé (Depois de ler o *Tratado sobre o governo*, encontro-me mais próximo do sentimento de Aristóteles do que do Sr. Hobbes. E acredito que, naturalmente, o governo pertence aos melhores. Assim como seria injusto para aqueles que não entendem de marinha quererem ser pilotos [de navios]. Mas a corrupção e a violência os afastaram do estado de natureza tomado em sua perfeição. E eles foram forçados a se adaptar à natureza perturbada. Também é preciso admitir que os homens trabalham quase exclusivamente para se tornarem infelizes. Há apenas duas coisas em que devemos pensar principalmente: virtude e saúde.)¹⁰⁵. (Leibniz, Dutens VI, pp. 268-269)

A igualdade natural de todos os seres humanos é um tema recorrente no direito natural de Locke e Hobbes; mas aqui, ele opõe as capacidades naturais no teor da diferença de direitos, ecos que vêm de Aristóteles, quando justifica que pessoas com capacidades naturais inferiores poderiam ser escravizadas

105. Esta passagem se refere à teoria da escravidão natural proposta por Aristóteles na *Política* no primeiro livro, passagens de 1252a a 1255b. Neles, o estagirita afirma o seguinte: “Pois é claro que, se o corpo fosse suficiente para distingui-los como imagens dos deuses, todos concordariam que os inferiores mereceriam ser escravos. E se isso é verdade para o corpo, será muito mais justo estabelecê-lo em relação à alma. Mas não é tão fácil ver a beleza da alma quanto a do corpo. Assim, é claro que alguns são livres e outros escravos por natureza, e que para estes ser escravos é apropriado e justo” (Aristóteles, *Política*, 1254b -1255b). Aristóteles se refere ao fato de que os seres humanos têm diferentes habilidades por natureza; mais tarde, ele descreve o direito das gentes, onde tratará daqueles escravizados pela guerra.

(Leibniz, 1972, p. 192). Tanto as afirmações do Estagirita quanto as de Leibniz poderiam ser interpretadas como se a escravidão natural só pudesse ser justificada como uma inferioridade ontológica dos escravizados e uma superioridade ontológica dos escravistas porque o direito natural, fonte de onde Leibniz bebe, é muito claro: todos os seres humanos são iguais por natureza, apesar das diferenças extremas entre um grupo e outro (Jorati, 2024, pp. 243-257). Hipoteticamente, se houver uma degradação ontológica, a *Chattel Slavery* (escravidão circunstancial) e a escravidão natural seriam aceitas, pois se entenderia que *o ser do escravo se aproxima do ser de um objeto*, de uma coisa, ou de um animal próprio para ser arrebanhado, *que não é suscetível de ser investido de direitos*.

Leibniz era consciente da escravidão de sua época, pois define da seguinte maneira o homem livre nos *Elementos de jurisprudência*: “*Homo liber, id est neque servus, seu qui alteri se totum dedit, neque ex servo natus* (Um homem livre é aquele que nem é escravo, nem aquele que se entregou inteiramente a outro, nem aquele que é escravo de nascimento)” (Leibniz A, VI, 2, p. 37).¹⁰⁶ No entanto, observa-se uma redução ontológica do ser humano na seguinte definição: “*Servi sunt instrumenta rationalia, et tamen possent ad oeconomicam referri, quatenus animalibus comparetur* (Os escravos são instrumentos racionais, no entanto, poderiam ser relacionados à economia, na medida que forem comparados aos animais)”. (Leibniz, C. p. 527.).¹⁰⁷ Eles seriam um instrumento semelhante a uma besta, mas são “instrumentos racionais”, se é racional não é possível que seja instrumento e se é instrumento não é possível ser racional, eis aqui uma contrariedade que o pensamento de Leibniz tentou resolver. Ali, a sístole e a diástole de um pensamento vivo podem ser notadas.

Leibniz também reconhece o direito das gentes, *Dominus gentium*, pois escreve: “*Capta ex hostibus bello justo – inter duas Respublicas – sunt capientis, nisi quod immobilia, item apparatus bellicus sunt Reipublica* (Capturar o inimigo na guerra – entre as duas Repúblicas – pertence ao captor, exceto os bens imóveis, bem como o aparato militar da República)”¹⁰⁸ (Leibniz, A, VI, 2, p. 79). Além disso, na “*Causa domini*”, ele sustenta que se alguém captura um infiel (não crente), ele tem pleno domínio sobre ele, a menos que seja liberto pelo batismo papal. Mas ele afirma que ninguém pode alienar-se a outra pessoa, isto é, ninguém tem direito à sua própria liberdade, mas a suspensão dela, a escravidão, pode ter como causa a prática de um crime, uma causa penal (Leibniz, A, VI, 2 p. 83). Em *De juris civilis*, por um lado, às vezes parece aceitar a escravidão como um fato, por outro lado, há argumentos contra ela.

¹⁰⁶ [NT.: tradução feita a partir da do autor do artigo].

¹⁰⁷ [NT.: tradução feita a partir da do autor do artigo].

¹⁰⁸ [NT.: tradução feita a partir da do autor do artigo].

II. O direito natural de Leibniz contra a escravidão

A força do pensamento de Leibniz busca a perfectibilidade do direito natural e da moralidade do direito natural. Nós encarnamos esse direito porque obedecemos a princípios inatos que são portadores da sabedoria eterna e do sumo bem. Nos *Elementos do direito natural* ele observa constantemente que os princípios deste direito são baseados em ideias universais (Leibniz, 1991, p. 80), porém, em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, a lei natural é baseada em máximas (Leibniz, 1996, p. 425) que levariam os indivíduos à sabedoria e à bondade que o próprio Deus segue. Essas máximas trazem consigo obrigações naturais e morais que consistem em nos impedir de fazer mal aos outros; nas palavras de Leibniz, fazer mal aos outros é proibido (Leibniz, A IV, 10, p. 32), temos direito ao nosso próprio corpo e à liberdade (Leibniz, A, VI, 10 pp. 44-45). Além disso, essas “ideias inatas” nem sempre podem ser conhecidas por todos os seres humanos, por isso, talvez com o conhecimento de Deus, o indivíduo possa aprimorar sua sabedoria sobre essas máximas, o que poderia explicar sua preferência pelos cristãos (Leibniz, Dutens, IV, III, pp. 279-280 e Leibniz, 1996, p. 96).

Leibniz tenta superar o direito estrito (*ius strictum*) de Hobbes e Filmer, pois o *ius natural* pode ir além (Leibniz, A, IV, p. 10). As propostas desses pensadores ficariam em um primeiro grau do direito natural, enquanto o polímata alemão propõe que ele tenha mais dois níveis de justiça: a distributiva e aquela que se baseia na piedade e na busca da felicidade dos outros seres humanos. O *Ius strictum* adere à justiça comutativa, que consiste em que ninguém deve ser prejudicado; se todos são iguais, todos têm os mesmos direitos, e os indivíduos colocam isso em prática por meio da troca de direitos e benefícios.

Para superar o *ius strictum* é necessária a caridade, entendida como equidade, ou seja, há mais um degrau na escada do direito natural entendido como justiça distributiva, isto é, dar a cada um o que corresponde ao seu mérito (Leibniz, 2006, p. 150); e, neste nível, é preciso procurar ajudar os outros o máximo possível (Leibniz, A, IV, 10, p. 45). Este novo grau de justiça coloca um novo problema porque a diferença nos talentos naturais gera uma diferença nos direitos aos quais os indivíduos podem ter acesso, já que talentos diferentes não podem exigir os mesmos benefícios (Leibniz GP, VI, pp. 508-511)¹⁰⁹. Em seus primeiros escritos, Leibniz endossa sua posição frente à desigualdade dos seres

¹⁰⁹ Para superar o *ius strictum* é necessária a caridade, entendida como equidade, ou seja, há mais um degrau na escada do direito natural entendido como justiça distributiva, isto é, dar a cada um o que corresponde ao seu mérito (Leibniz, 2006, p. 150). E neste nível, é preciso procurar ajudar os outros o máximo possível (Leibniz, A, IV, 10, p. 45). Este novo grau de justiça coloca um novo problema porque a diferença nos talentos naturais gera uma diferença nos direitos aos quais os indivíduos podem ter acesso, já que talentos diferentes não podem exigir os mesmos benefícios (Leibniz GP, VI, pp. 508-511). Em seus primeiros escritos, Leibniz reafirma sua posição contrária à desigualdade dos seres humanos; ele até nega a igualdade natural defendida por Locke (Leibniz, 1972, 192). Daí decorre que essa igualdade que Leibniz concebe só se encontra no campo do direito estrito, pois ali todos são iguais e nesse sentido se acessa a justiça comutativa.

humanos; ele inclusive nega a igualdade natural defendida por Locke (Leibniz, 1972, 192). Daí decorre que essa igualdade que Leibniz concebe só se encontra no campo do direito estrito, pois ali todos são iguais e nesse sentido se chega à justiça comutativa. Inclusive, o direito estrito ao qual o indivíduo está sujeito, pode ser afetado devido à exceção do bem comum (Leibniz, A, IV, 10, 35 e 47), o que poderia significar também escravizar outros em função desse bem.

Ir além do direito natural significa chegar à justiça distributiva, na qual cada um recebe direitos e benefícios de acordo com seu mérito, pois não é justo distribuir benefícios se não são merecidos, o que implicaria que não necessariamente se derivam os mesmos direitos que poderiam ter os mais aptos e os menos aptos. Ou seja, Leibniz aceitaria uma certa desigualdade entre os seres humanos.

O terceiro grau de justiça baseia-se no amor altruísta pelos seres humanos, visto que a felicidade de todos os seres racionais e o desenvolvimento de suas virtudes devem ser buscados. Esse tipo de justiça é o que Leibniz considera universal.

Com base em sua visão ética, ele constrói argumentos contra a escravidão em *Sur la notion commune de la justice* (*Sobre a noção universal de justiça*), pois argumenta que por trás da escravidão reside a lógica dos direitos de propriedade. Se qualquer indivíduo cria uma coisa nova (trabalho) ou se apropria de algo que não tinha dono, cultiva-o e cuida dele, ele pode possuir legitimamente o bem, objeto, bem móvel ou terra. Isso estaria no nível do direito estrito, pois o trabalho é trocado pelo direito de apropriação, é um direito de apropriação das coisas, lógica que, segundo Leibniz, Thomas Hobbes e Robert Filmer usam para justificar que os filhos são propriedade absoluta de seus pais, assim como os escravos são propriedade dos seus senhores (*maîtres*) pois, em ambos os casos, os senhores ou pais investem muitos recursos na manutenção dos filhos ou empregaram dinheiro para comprar o escravo.

Pode-se dizer que Leibniz glosa e descreve os argumentos dos escravistas como aqueles que só poderiam aderir ao *ius strictum*, o que poderia ser interpretado da seguinte forma: Se o trabalho permite a apropriação de coisas, terras e objetos em estado natural, então os capturados se tornam escravos, seja porque os escravos estavam em estado natural, seja porque foram adquiridos através do *Ius gentium* (Direito das gentes).

Além disso, podemos construir um raciocínio *Modus ponens* da visão escravista: Se as crianças são propriedade absoluta de seus pais, e os escravos são propriedade absoluta de seus senhores, então, é totalmente lícito possuir pessoas. Eles afirmam (Filmer e Hobbes) que os filhos são propriedade absoluta de seus pais e os escravos são propriedade de seus senhores, portanto, é lícito possuir pessoas.

Os que nascem de um escravo não são propriedade do pai, mas do senhor, já que seus pais são propriedade do senhor. E os derivados de propriedade podem ser transferidos para terceiros. Leibniz

tenta distanciar-se e opor-se a esse *ius*, uma vez que refuta essas posturas. Constrói um argumento contra a ideia de que os pais têm um direito absoluto sobre os filhos, mesmo que invistam muito tempo e recursos em sua manutenção e educação, esse direito não lhes pertencem de forma absoluta, já que crianças nem são gado nem animais de estimação. Nesta mesma seção, sobre os escravos ele menciona que se poderia alegar o direito de compra, pois ao adquiri-los transferia-se um benefício, o pagamento era feito ao dono dos escravos e os donos transferiam os escravos ao comprador; essa operação atende à definição de Contrato de Thomas Hobbes¹¹⁰, pois haveria uma transferência mútua de benefícios e direitos. Mas Leibniz escreve:

Je reponds que quand j'accorderois qu'il y a un droit d'Esclavage parmy les hommes conforme à la raison naturelle, et que selon le *jus strictum*, les corps des esclaves et de leur enfans sont sous le pouvoir des maistres; il sera tousjours vray [qu]'un autre droit plus fort s'oppose à l'abus de ce droit. C'est le droit des ames raisonnables qui sont naturellement et inalienablement libres; c'est le droit de dieu, qui est le souverain maistre des corps et des ames, et sous qui les maistres sont les concitoyens de leur esclaves; puisque ceuxcy ont dans le Royaume de dieu le droit de Bourgeoisie aussi bien qu'eux (Respondo que quando concedo que existe un derecho de escravidão entre homens segundo a razão natural, e que, segundo o *ius strictum*, os corpos dos escravos e de seus filhos estão sob o poder de seus senhores; será sempre verdade que outro direito, mais forte, se opõe ao abuso desse direito. É o direito das almas racionais, que são natural e inalienavelmente livres; é o direito de Deus, que é o senhor soberano dos corpos e das almas, e frente a quem os senhores são concidadãos de seus escravos; visto que essas pessoas têm o direito de burguesia do Reino de Deus) [...]. (Leibniz, A, IV, 10, pp. 44-45).

Os argumentos de Leibniz contra a postura escravista poderiam ser construídos da seguinte forma: Um silogismo hipotético contra o *ius strictum*:

1. Se existe um direito superior ao *ius strictum*, então, o direito superior tem um nível de hierarquia mais elevado,

Se o direito superior tem um nível mais alto de hierarquia, então, o *ius strictum* deve obedecer e seguir o de nível mais alto.

Portanto, se houver uma lei superior ao *ius strictum*, então o *ius strictum* deve obedecer e seguir o de nível superior.

O jusnaturalismo leibniziano afirma que todas as almas racionais são livres, e o seguinte silogismo categórico pode ser reconstruído:

Qualquer pessoa que tenha uma alma racional é naturalmente livre.

Os escravos possuem almas racionais.

¹¹⁰ A definição de contrato como transferência mútua de benefícios e direitos encontra-se no Capítulo XIV do Leviatã: "The mutuall transferring of Right, is that which men call CONTRACT. There is difference, between transferring of Right to the Thing; and transferring, or tradition, that is, delivery of the Thing it self. For the Thing may be delivered together with the Translation of the Right; as in buying and selling with ready money; or exchange of goods, or lands: and it may be delivered some time after". (Hobbes, 1996, p. 94). Por outro lado, Justin Smith concorda que Leibniz coloca o filósofo inglês com o *ius strictum* (2015, p. 177) aqui ele argumenta que é devido à relação bicondicional na transferência mútua de benefícios do contrato.

Portanto, os escravos são naturalmente livres.

Em função da propriedade do escravo no *ius strictum* e no preconceito de que eles não são racionais, então seria legítimo possuir seu corpo, dois silogismos hipotéticos poderiam ser elaborados para refutar essa suposição.

Se houvesse algum senhor dos corpos e das almas, então, esse senhor legítimo só poderia ser Deus.

Se somente Deus é o senhor legítimo, então, nenhum ser humano tem o direito de Deus de possuir o corpo ou a alma dos seres humanos.

Portanto, se houvesse algum senhor de corpos e almas, então, nenhum ser humano tem o direito de Deus de possuir nem o corpo nem a alma dos escravos.

Assim, pode-se inferir com segurança que somente Deus tem título de domínio e título de propriedade sobre os seres humanos, tanto em sua alma quanto em seu corpo. E nenhum ser humano tem título de propriedade nem de domínio sobre os seres humanos.

Poderíamos formular um silogismo hipotético, onde se conclui que senhores e escravos são iguais perante Deus:

Se há uma legislação dada por Deus em seu reino, então, todos os cidadãos desse reino devem cumpri-la.

Se todos (escravos e senhores) devem obedecer à legislação do reino de Deus, então, ninguém tem direito superior a outro cidadão.

Se há uma lei dada por Deus em seu reino, então ninguém tem direito superior a outro cidadão.

Supondo que Leibniz aceitasse o direito de possuir escravos por lei estrita e razão natural, os senhores poderiam possuir os corpos de seus escravos e de seus filhos. Contudo, há outro direito mais forte que o limitaria: para o jusnaturalismo, as almas racionais são inalienavelmente livres (Leibniz, A VI, 2, 14,15, p.83). Somente o criador tem título legítimo de propriedade sobre o corpo de escravos e propriedade superior sobre seus filhos, somente Deus possui um reino no qual os donos de escravos são cidadãos, mas os escravos também têm o direito de burguesia (cidadania). Este é o argumento cujo vocabulário é de origem teológica, poderia ser interpretado como tornando todos os seres humanos iguais, e que nunca haverá nenhum ser mortal ou humano que possa legitimamente possuir outros seres humanos.

Mas, há outro argumento que infere que a propriedade do corpo de um homem pertence à sua alma e esta está unida ao seu corpo enquanto o ser humano estiver vivo. Sua alma não pode ser vendida a ninguém, então seu corpo também não pode ser vendido ou adquirido. Em suas próprias palavras:

On peut donc dire que la propriété du corps d'un homme est à son Ame, et ne luy sauroit estre ostée tant qu'il est en vie; or l'ame ne pouvant estre acquise, la propriété de son corps ne sauroit estre acquise non plus. De sorte que le droit du maistre sur l'esclave, ne sauroit estre que comme ce qu'on appelle une servitude dans le fonds d'autrui, ou comme une espece d'Usufruit. Or l'usufruit à ses bornes, on le doit exercer salva re; de sorte que ce droit ne peut point aller jusqu'à rendre un esclave mechant ou malheureux (Portanto, podemos dizer que a propriedade do corpo de um homem pertence à sua alma e não pode ser tirada dele enquanto estiver vivo; mas, como a alma não pode ser adquirida, a propriedade do corpo também não o pode. Assim, o direito do senhor sobre o escravo só pode ser semelhante ao que chamamos de servidão na propriedade alheia, ou como uma espécie de usufruto. Ora, o usufruto dentro de seus limites deve ser exercido de forma a salvaguardar o corpo. De modo que esse direito não pode se estender a ponto de tornar um escravo mau ou infeliz)¹¹¹ (Leibniz, A IV, 10, p. 45)

Esta é uma passagem contra a *chatetel slavery*, escravidão circunstancial, sem incluir Deus, da qual as seguintes premissas podem ser extraídas:

O ser humano é composto de corpo e alma na vida.

A alma não pode ser separada do corpo.

Ela é a única dona legítima do corpo.

A alma não pode ser adquirida por ninguém.

Assim, um argumento *modus tollens* poderia ser construído:

Se pudéssemos comprar o corpo de um ser humano, então, teríamos que comprar sua alma.

A alma não pode ser adquirida

Portanto, o corpo de um ser humano não pode ser comprado.

Um silogismo hipotético:

Se um ser humano é composto de corpo e alma enquanto vive, então, corpo e alma não podem ser separados em vida.

Se corpo e alma não podem ser separados em vida, então, nenhuma parte pode ser adquirida separadamente.

Portanto, se um ser humano é composto de corpo e alma enquanto vivo, então nenhuma parte pode ser adquirida separadamente.

Um *modus tollens*:

Se quisermos adquirir um escravo completamente, então, teremos que comprar sua alma.

A alma de um escravo não é algo que pode ser comprado (Adquirido).

Portanto, um escravo não pode ser comprado.

Outro silogismo hipotético:

Se não podemos ser proprietários de escravos, então, eles só podem nos oferecer seus serviços e seu usufruto.

111 [NT.: tradução feita a partir da do autor do artigo].

Se eles só podem nos oferecer seus serviços e seus usufrutos, então, é nosso dever salvaguardar seus corpos e garantir que eles não sejam infelizes e miseráveis.

Portanto, se não podemos ser proprietários dos escravos, então, é nosso dever salvaguardar seus corpos e garantir que eles não sejam infelizes e desgraçados.

De tal maneira que o único direito que os senhores podem ter sobre os escravos é aquele que lhes confere um estatuto de servidão ou de usufruto. Ou seja, os escravos se tornariam servos ou seria permitido se beneficiar de seu trabalho, mas o serviço ou usufruto deveria ser limitado, e o corpo do servo deveria ser salvaguardado, e maus-tratos que poderiam torná-los infelizes ou maus deveriam ser evitados.

Se tal domínio devesse ser aceito, seria contra o direito e o direito do senhor teria que ser limitado pela caridade e pela piedade, o que seria um dos três graus de justiça, já que o senhor teria que cuidar do escravo como gostaria de ser cuidado, como um igual. Leibniz se lança contra o *ius strictum*, porque, segundo ele, se fosse seguido ao pé da letra, os canibais americanos teriam o direito absoluto de devorar os seus prisioneiros e filhos de prisioneiros. Ou seja, direitos absolutos sobre outros seres humanos não são justificados, porque se o aceitássemos acabaríamos na antropofagia. Isso reforçaria a ideia de que a piedade como forma de justiça é necessária para levar à perfeição o direito natural e na qual não restem argumentos que nos permitam escravizar outros seres humanos.

Leibniz se apoia nas abordagens de Aristóteles para pensar a escravidão a partir do poder que uma pessoa pode ter sobre outra, já que o estagirita pensa o bem maior e a justiça como pontos arquimedianos de sua política, isso serviria contra o direito estrito, pois embora se pense em um governo, este deve decidir o que melhor lhe convém (*quod optima Reipublicae conveniret*) para o bem comum, e neste sentido somente aqueles que não são capazes de se autogovernar por perda intelectual poderiam ser escravos de seus pais ou de quem deles cuida, enquanto se baseia na figura dos pais que devem educar os infantes para que eles possam emular as características de seus pais (*ils chasseront de race*) desenvolver seu intelecto e suas virtudes, cultivar sua sabedoria e ser capazes de buscar o bem. A questão é que tipo de ser humano não consegue cuidar de si mesmo.

III. Escravidão e raça?

Seguindo os argumentos contra a escravidão no final de *Sur la notion commune de la justice* (*Sobre a noção universal de justiça*), se refuta o direito de propriedade de seres humanos racionais capazes de virtude e felicidade, e se distingue o direito de propriedade (não se pode possuir escravos) do

de conveniência, o qual se se segue tornaria possível escravizar aqueles com características irracionais no sentido de que suas capacidades intelectuais são severamente diminuídas, e nem são capazes de virtude nem de felicidade. Portanto, eles não são estritamente humanos e, por essa razão, embora o direito de propriedade não opere neles, o direito de conveniência sim. No mesmo texto, ele escreve:

Cherchant comme moy le principe de la justice dans le bien, il regle la convenance par le meilleur c'est à dire par ce qui conviendrait au meilleur gouvernement – *quod optimae Reipublicae conveniret* – de sorte que le droit naturel selon cet Auteur, est ce qui convient le mieux à l'ordre. D'où il s'ensuit que selon la nature des choses, personne ne doit estre esclave d'autrui, que lors qu'il merite d'estre esclave c'est à dire quand il est incapable de se bien conduire (Buscando, como eu, o princípio da justiça no bem, seguindo a regra do que é melhor, isto é, o que convém ao melhor governo – *quod optimae Reipublicae conveniret* – de modo que o direito natural, segundo este autor, é o que convém à melhor ordem. Daí decorre que, segundo a natureza das coisas, ninguém deve ser escravo de outro, a menos que mereça ser escravizado, isto é, seja incapaz de se conduzir bem). (A IV.10. p. 46, Leibniz, 1972, 63)¹¹²

Parece que Leibniz retoma a doutrina da escravidão natural de Aristóteles e de Felden, já que ele sustentaria que somente seres humanos com capacidades naturais diminuídas deveriam ser escravizados. Isso levaria à crença de que a escravidão circunstancial é ilícita enquanto afeta pessoas que não são escravas naturais. Mas há uma variante: os pais não podem reivindicar todos os direitos de propriedade sobre os filhos, as crianças não seriam escravas naturais porque são capazes de se comportar bem, podendo ser governadas paternalmente e não despoticamente, seguindo o direito de conveniência. Assim, as pessoas que não conseguem cuidar de si mesmas, porque suas capacidades naturais, como a razão e o bom senso, não o permitem, devem ser escravizadas sob um regime paternalista que as provê.

A simpatia pela doutrina da escravidão natural pode ser encontrada no *Concílio Egípcio* (*Consilium Aegyptiacum* 1671–1672), onde propõe ao rei francês Luís XIV invadir o Egito invocando o direito divino; seria uma ação válida porque não seria uma guerra contra seres humanos, mas contra bestas (bárbaros) (A. IV. 1. p. 379) com o propósito de escravizá-los e usá-los como soldados para lutar suas batalhas, seria um meio de atraí-los para a verdadeira religião e assim ajudar a humanidade. Em um apêndice deste texto (*Modus instituendi militam novam invictam – Método para formar um exército invencível*), ele explica como derrotar militarmente bárbaros em todos os continentes. Por exemplo, ele recomenda o sequestro de crianças da África, Arábia, América, “negroides” da Nova Guiné, etíopes, angolanos, canibais, canadenses e hurons (A. IV. 1. p. 408) para usá-los como guerreiros com o propósito de espalhar o cristianismo. Em outras palavras, reconhece a justificativa da escravidão natural do ser humano cuja característica é possuir uma habilidade física, mas não possui uma única virtude intelectual, pelo contrário, são qualificados como bestas (bárbaros).

112 [NT.: tradução e itálico feita a partir da do autor do artigo].

A bestialidade dos bárbaros e as guerras com o propósito de evangelização justificariam a conquista e a escravidão. O problema deste texto é que, pelas suas próprias circunstâncias, parece que esses grupos humanos são colocados numa escala de inferioridade natural, e o mesmo aconteceria com seu status moral em relação aos europeus. Mas Justin Smith ressalta: em Leibniz não há racismo e ele não está moralmente preocupado com esses grupos humanos porque eles não são cristãos (Smith, 2015, p. 171). Deve-se notar que Smith destaca os elogios de Leibniz às capacidades físicas dos grupos que descreve como bárbaros os quais ele supõe sequestrar, escravizar e separar pela linguagem para que não se rebelam, mas ele só reconhece as virtudes físicas desses grupos, não suas virtudes racionais no nível intelectual, portanto, ele os considera bons soldados, mas sem liberdade. Ele argumenta que, se várias línguas se juntassem, eles poderiam acabar usando uma língua comum e, portanto, poderiam concordar em se rebelar. Ele propõe, portanto, a necessidade de separá-los de acordo com sua língua, para não poderem concordar em uma subversão que lhes dê liberdade. Contudo, a tese de Julia Jorati é plausível, e é a de que para Leibniz haveria duas distinções nas civilizações: de um lado, a diferença entre povos cristãos e não cristãos, daí a preferência e admiração de Leibniz pelo povo chinês, que, pode-se dizer, aceita as diferenças culturais e reconhece suas capacidades intelectuais (Cook, 2018, pp. 168-70); de outro, há distinção entre os bárbaros (bestas) incivilizados e os não cristãos civilizados. Jorati ressalta que, como Leibniz se refere aos grupos que ele propõe escravizar como “semi-bestas”, parece provável que ideias paradigmaticamente racistas estejam em jogo (Jorati, 2024, pp. 243–248). Isso é compatível com a afirmação de Leibniz sobre diferenças culturais e religiosas.

Por sua vez, seria pertinente considerar que este texto não é teórico, podendo ser interpretado como um instrumento que tem a finalidade de influenciar Luís XIV, aproveitando-se dos preconceitos do rei, ou outra possibilidade é que ele tenha escrito dito texto em nome do Barão Christian von Boineburg para influenciar Luís XIV, para quem compôs esta proposta (Goldebaum, 2021 pp. 77–118). O problema é como esse texto pode ser interpretado. Jorati ressalta que esta é uma evidência indireta de que, para o autor, existem grupos humanos semelhantes aos animais e que apresentam inferioridade moral com relação aos europeus cristãos, o que explicaria por que ele escreve que é permitido conquistá-los e escravizá-los. E ela conclui que existe um caminho que se bifurca: ou Leibniz simpatiza com a escravidão natural com base em um certo racismo, ou ele usa o racismo e a escravidão natural para atrair Luís XIV.

Mas a balança da interpretação não parece pender a favor do polímata alemão, já que no texto *Consilium Aegyptiacum* 1671–1672, ele parece bastante sério quando na *Justia dissertation* (*Dissertação justa*) defende uma guerra santa dos europeus contra os “bárbaros”, o que implica a conquista e

colonização de quase todo o globo. Ele nos encoraja a não derramar sangue cristão; neste sentido, seria preferível derramar o sangue dos escravizados para a guerra. Em seu escrito, ele expõe uma hipótese: se a Suécia e a Polônia se tivessem voltado contra os bárbaros, poderiam ter expandido seus territórios cristãos como os da Pomerânia. Ele elogia as prováveis consequências de uma luta contra os bárbaros realizada pelo Imperador, pela Polônia e pela Suécia. Ele até propôs que o imperador alemão e a Polônia lutassem contra os turcos e Moscou contra os tártaros. Se essas nações tivessem se unido, talvez tivessem conseguido espalhar o cristianismo. Parece que as nações cristãs europeias têm a missão moral de direcionar suas armas contra as nações bárbaras. Por fim, ele deixa a tarefa de atacar a África para a Santa Sé. Leibniz ressalta:

Hierbey würde unsterblicher ruhm, ruhiges gewißen, applausus universalis, gewißer Sieg, unaussprechlicher Nuzen seyn. (90) Als dann wird jenes Philosophi wundsch wahr werden, der da riethe daß die Menschen nur mit Wölfen und wilden thieren Kriege führen solten, denen noch zur zeit vor bezähmung die Barbaren und Unglaubigen in etwas zu vergleichen. (91) Zu diesem so glücklichen Zustande der Christenheit kan der jenige den Grund legen helffen, der dieses bishehr ausgeführte, zu ruhe und sicherheit Teutschlandes so nöthige als kräfttge werck befördern hilfft (Isso traria fama imortal, paz de espírito, aplausos universais, vitória certa e benefícios indescritíveis. (90) Então será realizado o desejo do filósofo que aconselhou que os homens deveriam fazer guerra apenas contra lobos e animais selvagens, aos quais os bárbaros e os descrentes eram, de certa forma, comparáveis antes de serem domesticados. (91) Quem ajudar a lançar as bases deste feliz estado da cristandade pode fazê-lo se contribuir para promover este trabalho, que foi realizado até agora e que é tão necessário quanto poderoso para a paz e a segurança da Alemanha). (A, IV, 1, pp. 166-67)

Este parágrafo destaca o sonho do Filósofo “que aconselhava que os homens só deveriam guerrear contra animais”. Ecos das guerras santas de Francis Bacon. Em ambos os textos, Leibniz defende uma guerra santa contra os bárbaros, que seria justificada por eles se assemelharem a animais. O *Plano egípcio*, o *Consilium Aegyptiacum*, e seu apêndice parecem refletir as próprias visões de Leibniz.

Pode-se questionar a natureza e as origens da diversidade humana, dados os vários grupos que Leibniz lista em seu apêndice ao plano egípcio (*Modus instituendi militam novam invictam*), pois ele fornece duas listas no apêndice: na primeira, ele menciona os habitantes da África, Arábia, América, Nova Guiné e, na segunda, ele esclarece que está se referindo “sem distinção aos etíopes, negros angolanos, caribenhos (canibais), canadenses e hurons” (A, IV, 1, p. 408). Talvez se possa entender as diferenças entre os grupos da segunda lista, que ele propõe escravizar “sem distinção”, principalmente de forma linguística. As diferenças entre esses grupos não são importantes para determinar se eles podem ser legitimamente escravizados, e só importam enquanto Leibniz propõe separar aqueles que falam a mesma língua, porque a comunicação entre eles facilitaria sua rebelião. Faz sentido entender esses grupos como étnicos ou etnolinguísticos, porque eles parecem muito detalhados para serem grupos raciais. Mas o que dizer da distinção de Leibniz entre os habitantes da “África, Arábia, América, Nova

Guiné” e, poderíamos acrescentar, da Europa? Esses termos significam raças separadas para Leibniz? Essa pergunta é difícil de responder porque Leibniz não parece fornecer uma teoria sistemática da diferença racial em nenhum de seus escritos. No entanto, ele faz comentários dispersos relevantes para essa questão.

IV. Conclusão

O objeto de estudo intitulado o problema da escravidão e da raça na obra de Leibniz está unido por uma posição entre opostos, pois, por um lado, ele elabora argumentos muito bons contra os seguintes tipos de escravidão circunstancial: a *Chattel slavery*, que concebe que existem seres humanos que são objetos ou seres percebidos como se fossem gado, ou seja, são objetos sem direitos que devem servir a um senhor que tem direitos absolutos sobre eles; a outra espécie de escravidão é a que surge a partir do direito das gentes, pois o vencido num conflito bélico, em troca de lhe poupar a vida, põe-se a serviço de um senhor com direitos absolutos sobre ele; e a outra que afirma que os filhos de escravos se tornam escravos. Por outro lado, Leibniz parece aceitar a escravidão natural, isto é, a escravidão de seres com capacidades intelectuais diminuídas. Ele também sugere que é possível invadir povos caribenhos, africanos e angolanos, escravizá-los e usá-los para travar guerras em favor de nações europeias.

Os argumentos contra a escravidão circunstancial são baseados na natureza racional dos seres humanos e, portanto, estão conforme ao direito natural, que vê todos os seres humanos como iguais. Os seguintes elementos são fundamentais nessa conjunção: todos os seres humanos possuem almas racionais, e somente Deus tem direito sobre essas almas; nenhum ser humano pode ter direito superior sobre outro. Por outro lado, Leibniz percebe as limitações teóricas do direito natural e do contratualismo hobbesiano: ele só conceberia a justiça em seu caráter comutativo, e nesse sentido direitos poderiam ser trocados por benefícios, inclusive a troca de seres humanos por dinheiro, as trocas comerciais, a venda e compra de escravos obedecem à noção de contrato. Os vencidos podem trocar sua liberdade pelo direito de viver, um argumento para a escravidão pelo direito das nações. Portanto, tenta otimizá-la concebendo a justiça distributiva como um nível superior do direito natural; e o outro grau de justiça do direito natural consiste na prática do amor altruísta que busca a felicidade dos outros seres humanos, é a emulação do amor que Deus tem por todos os outros seres humanos. Em outras palavras, Leibniz argumenta contra o núcleo das visões que poderiam justificar os fenômenos da escravidão natural.

Por outro lado, há a visão expressa em textos que pretendem servir de conselho ao rei francês e ao imperador alemão. São escritos com dois tipos de importância, o primeiro é que tem o objetivo de dar

conselhos aos líderes políticos, nesse sentido, considera-se que Leibniz não foi uma pessoa influente em sua época, mas mesmo assim tenta influenciar na realidade, além disso, essas obras contextualizam o seguinte: o filósofo alemão tinha grande consciência dos fenômenos da escravidão, das diferenças entre nações, línguas, culturas e etnias, e existe a possibilidade de que as afirmações contidas nesses escritos não fossem o que Leibniz pensava sobre a escravidão, mas há indícios de que ele tinha outro ponto de vista. O segundo tipo de relevância é menos importante para o campo das disciplinas filosóficas, pois nem se preocupa em elaborar argumentos complexos como em outras obras como nos *Ensaio de teodiceia*, cujo alvo principal de seus argumentos é Pierre Bayle, e outras posições menores. Ou seja, Leibniz não pretende fornecer um ponto de vista filosófico. Então poderia parecer que elas não têm relevância teórica.

O problema da escravidão para Leibniz não é um problema filosófico tão grande, mas, em última análise, era um problema que ele não podia ignorar completamente, pois questiona as razões que poderiam ser estabelecidas como legítimas para escravizar outros seres humanos, questiona inclusive as visões filosóficas e jurídicas que poderiam justificar a escravidão circunstancial, e tenta superar a lógica comutativa do direito natural regida pela lógica do contrato, entendida como transferência recíproca de benefícios (daí o nome comutativa) passando para a justiça distributiva e a justiça que ultrapassa esses dois âmbitos, a do “amor” que busca a felicidade de todos os seres humanos. Ele se manifesta contra a escravidão, através da perfectibilidade da lei natural. É necessário também ressaltar que Leibniz propõe uma visão de liberdade baseada na racionalidade da alma humana, da qual somente Deus é o legítimo possuidor, e que somente Ele pode ter poder despótico sobre os seres humanos, mas que ainda não os governa despoticamente, mas sim através do “amor”.

Em suma, a obra de Leibniz guarda uma contrariedade com muitos matizes. Os mesmos que dão margem a interpretações diversas, mas mostram que o pensamento de Leibniz pulsa, como a sístole e a diástole do órgão humano. Sua reflexão filosófica trava uma batalha entre disciplinas teóricas e a realidade que o cerca. O pensamento filosófico nunca constitui uma hagiografia; não importa quão perfeitamente concebida seja a abordagem de qualquer filósofo, ela sempre tem seus pontos de fuga.

Referências bibliográficas

Aristóteles (1988). *Política*, trad. y Not. Manuela García Valdés, Madrid: Gredos.

- Cook, Daniel, J. (2018). “Leibniz on ‘Advancing toward Greater Culture.’” *Studia Leibnitiana* 50 (2): 163– 79. 168-70.
- Felden, Johannes von (1654). *Analysis librorum politicorum Aristotelis Analysis librorum Politicorum Aristotelis*. Frankfurt: Christian Gerlach.
- Fenves, Peter (2005). “Imagining an inundation of australians, or, Leibniz on the principles of grace and race”. In Andrew Valls, *Race and Racism in Modern Philosophy*. Cornell University Press.
- Goldebaum, Ursula (2021). “Rationalismus und Empirismus über die natürliche Gleichheit der Menschen“, in *Scintillae Leibnitianae: Wenchao Li zum 65. Geburtstag*, edited by Friedrich Beiderbeck, Nora Gädeke, and Stephan Waldhoff, pp. 77– 118.
- Grocio, Hugo (1925). *Del derecho de la guerra y de la paz*. Traducido por Jaime Torrubiano Ripoll. Madrid: Editorial Reus.
- Hobbes, Thomas (1996). *Leviathan*. Ed. by Richard Tuck. New York: Cambridge.
- Jorati, Jorati (2024). *Slavery and Race: Philosophical Debates in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York: Oxford.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1718). *Otium Hanoveranum sive miscellanea, ex ore & schedis illustris viri, piæ memoriæ, Godofr. Guilielmi Leibnitii*. Edited by Joachim Friedrich Feller. n.p.: Martin.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1768). *Opera Omnia*. Edited by Louis Dutens. Vol. 4. Geneva: Fratres de Tournes.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1923). *Sämtliche Schriften und Briefe*. Edited by Deutsche Akademie der Wissenschaften. Berlin: De Gruyter.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1948). *Textes inédits d’après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Edited by Gaston Grua. Vol. 2. Paris: Presse Universitaires de France.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1969). *Philosophical Papers and Letters*. Edited by Leroy E. Loemker. Dordrecht: Reidel.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1972). *The Political Writings of Leibniz*. Edited by Patrick Riley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1978). *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Edited by Carl Immanuel Gerhardt. Reprint. 7 vols. Hildesheim: Olms.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1985). *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Translated by E. M. Huggard. La Salle, IL: Open Court.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1996). *New Essays on Human Understanding*. Edited by Peter Remnant and Jonathan Bennett. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2006). *The Shorter Leibniz Texts: A Collection of New Translations*. Edited by Lloyd Strickland. London: Continuum.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2016). *Leibniz on God and Religion: A Reader*, Edited by Lloyd Strickland, London: Bloomsbury.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2017). *The New Method of Learning and Teaching Jurisprudence According to the Principles of the Didactic Art Premised in the General Part and in the Light of Experience*. Edited by Carmelo Massimo De Iuliis. Clark, NJ: Lawbook Exchange.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1991). *Elementos del Derecho Natural*, Estudio preliminar y notas, Tomás Guillén Vera, Madrid: Tecnos.
- Nyquist, Mary (2014). *Arbitrary rule: slavery, tyranny, and the power of life and death*. Chicago: The University Of Chicago Press y Chicago And London.
- Reyes Camargo, Raúl (2021). “John Locke: El Colonialismo Y La Esclavitud. El Problema De La Propiedad Privada Ilimitada”. *Aitías, Revista De Estudios Filosóficos Del Centro De Estudios Humanísticos De La UANL* (1). Monterrey, Mex.:1-42. <https://doi.org/10.29105/aitias1.1-2>.
- Smith, Justin E. H. (2015). *Human Nature, & Human Difference Race in Early Modern Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press.

TERRAS INDÍGENAS E LIBERALISMO

Percy Daniel Arce Santos¹¹³

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar o impacto das políticas de corte liberal no campo indígena latino-americano. Para isso foi necessário realizar um exercício histórico que vai desde o começo do processo de independência, a germinação dos Estados independentes e a exclusão da população indígena. O presente tema também abordou algumas propostas para reduzir o grau de exclusão desta população a exemplo da reforma agrária e o acesso ao crédito bancário. Como amostra incidimos em dois países onde se concentram o maior percentual indígena na população: Bolívia e Nicarágua.

Palavras-chave: Liberalismo, Estado, Indígenas.

Abstract: This paper has as its objective presenting the impact of liberal cutting policies in the Latin American indigenous field. For this, it was necessary to carry out an historical exercise that goes from the beginning of the process of independence, the germination of the independent states and the exclusion of the indigenous population. The present theme also addressed some proposals to reduce the degree of exclusion of this population, such as agrarian reform and access to bank credit. As an example, we focus on two countries where the largest percentage of indigenous population is concentrated in Bolivia and Nicaragua.

Keywords: Liberalism, State, Indigenous.

Introdução

O liberalismo, doutrina liberal ou política liberal tem suscitado intensos debates desde longa data. Porém é preciso esclarecer que desde sua concepção as ideias liberais passaram por diversos enfoques, mas o que é o liberalismo? Não seria faltar à verdade dizer que o liberalismo é uma corrente ou pensamento que toma ao indivíduo como responsável de seu próprio destino. Para o pensamento liberal não existe um determinismo seja este religioso, econômico ou social, de alguma maneira todos podem alcançar a prosperidade por meio de seu próprio esforço. Exemplo disso um dos fundadores do

113 SANTOS, P. D. A., Bacharel em serviço social, mestre em filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, e-mail: darcesantos@gmail.com.

pensamento liberal, o filósofo inglês John Locke, sustentava que a base da propriedade e o bem-estar era o trabalho feito pelo próprio indivíduo. (LOCKE, 2005, p.11)

Desde a postura lockeana do liberalismo até sua chegada à América Latina, o referido pensamento passou por uma série de mudanças, pois não somente se tratava de uma doutrina que ficava no âmbito político, mas também teve alcances no âmbito econômico. Nesse sentido, não é errado dividir o pensamento liberal em três momentos. O primeiro momento o pensamento liberal (que ainda não pode ser chamado liberalismo) discute alcances políticos e sobretudo faz oposição férrea à monarquia e o absolutismo, trazendo com isso mudanças que conformaria os Estados republicanos e democráticos que repercutiram no século XVIII.

O segundo momento se refere à introdução do liberalismo dentro da economia, sobretudo com Adam Smith que propõe um modelo de Estado baseado na diminuição do gasto fiscal e o modo de riqueza nas mãos do mercado e a iniciativa privada.

O terceiro momento aparece o liberalismo político com a instauração das ideias republicanas, a dissolução das monarquias e o processo de independência de vários países de América.

Neste trabalho, a pesquisa está estruturada da seguinte forma. Começa expondo os antecedentes do pensamento liberal na visão de diferentes autores como Max Weber e Richard Hooker. Posteriormente, trabalha os três estágios do liberalismo para logo passar até a primeira crise do modelo liberal na Inglaterra do século XIX com a aparição do socialismo. Fazendo um paralelo, veremos a situação do liberalismo na América Latina. Finalmente, analiso como a doutrina liberal na América Latina foi decisiva para a realidade de pobreza e exclusão dos indígenas na região, embora existam exemplos de reforma agrária, como o caso da Bolívia, que conseguiu uma divisão de terras adequada. (Munoz e Lavandez, 1997, p. 56)

O foco da pesquisa será o contexto histórico que fez possível a situação dos indígenas da América Latina na atualidade. Desde o momento da independência, continuando com as estruturas tradicionais oligárquicas até a aparição do Estado burguês e as consequências políticas e econômicas que trouxe para a população indígena.

Finalmente, este trabalho pretende contribuir com a discussão referente à questão indígena na América Latina tomando como exemplos a realidade rural na Bolívia e Nicarágua. Esse se apresenta como um problema complexo, pois os indígenas não compartilham o mesmo modelo de sociedade liberal consumista e, por isso, as políticas públicas em relação a eles têm que ser específicas e que procurem melhorar sua situação.

1. Antecedentes Históricos

Já no século XVI é possível identificar algumas sementes de onde surgiria o pensamento liberal. Diversos autores afirmam, com destaque para o sociólogo alemão Max Weber (1864 – 1920), que as sementes podem encontrar-se na doutrina protestante. Em seu livro *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, publicado no ano de 1904, Weber indica que a fé protestante tinha tendência ao acúmulo de riqueza, produto do trabalho e o esforço pois o que o aproxima mais de um espírito capitalista, contrariamente ao que o catolicismo pensava, visto que o lucro e a usura eram considerados pecados.

Os antecedentes da formação do pensamento liberal podem ser encontrados nos escritos do pastor protestante inglês Richard Hooker (1554 – 1600). Este defendia a separação entre a Igreja e Estado, fato necessário para a aparição de um pensamento secular. Cabe ressaltar que Hooker é um autor relevante e citado na obra política de John Locke.

Ao falar do liberalismo é importante entender que não existe um liberalismo único, pois este passou por diversas mudanças ao longo do tempo, assim como as diferentes direções que tomou no contexto em que era utilizado. Nesse sentido, pode entender-se como um primeiro estágio do liberalismo à chamada filosofia liberal onde destaca o filósofo inglês John Locke, denominado o pai do liberalismo.

Na obra *Segundo Tratado do Governo Civil* (p.10), Locke indica que o homem tinha uma propriedade em seu próprio corpo e por meio de seu próprio trabalho poderia conseguir bens, em outras palavras os bens são a extensão de seu próprio corpo o que torna o princípio da propriedade privada. Este pensamento é crucial pois torna a propriedade como um direito natural e algo inerente ao homem.

O segundo estágio histórico do liberalismo é o chamado Liberalismo econômico que posteriormente, foi uma projeção do liberalismo político. Neste caso a figura corresponde ao pensador escocês Adam Smith (1723 – 1780) em sua obra *Riqueza Das Nações* (p.13) que estipulou que o Estado não deveria interferir nas ações econômicas, pois estas encontram-se já regulamentadas por meio de leis naturais como a chamada *mão invisível*, entenda-se mercado. Neste momento as leis da produção deixaram de lado uma utilidade coletiva ancestral. Mudaram as formas de trabalho e a condição de vida de muitos trabalhadores que trocaram a vida rural pela urbana. Também, foram encontrados novos modelos de produção e relações de trabalho aparecendo assim o capitalismo. Nesse sentido, não é de estranhar que o primeiro país a adotar o modelo capitalista foi a Inglaterra, pois foi o lugar onde aparece pela primeira vez a filosofia liberal e a economia com base no liberalismo.

No entanto, é com a Revolução Francesa no século XVIII que aparece o liberalismo político já definido. As ideias de liberdade, cidadania e igualdade dos iluministas franceses ganharam uma força surpreendente que motivou a mudar a ordem política na França monárquica.

A revolução francesa trouxe ao panorama político os cimentos para a vida republicana moderna: a divisão dos poderes, representatividade popular no poder, igualdade dos homens perante a lei e o *status* de cidadania, diferente de súbdito de uma monarquia.

Estas ideias com o tempo foram ultrapassando fronteiras até chegar a América. As ideias antimonárquicas na França estiveram presentes no momento da declaração de independência das treze colônias americanas em 1777 que posteriormente formaram os Estados Unidos de América. Pode-se dizer sem sombra de dúvidas que este documento é manifesto eminentemente liberal.

Na Inglaterra do século XIX com a decomposição do utilitarismo ortodoxo, um renovador de certos princípios da escola económica clássica foi David Ricardo. Em sua obra *Princípios de Economia Política e Tributação 1817*, reconhece a propriedade privada como uma necessidade social e uma fonte de riqueza. Desse modo, as leis de produção são consideradas como eternas e naturais (p.19). Aqui se vê que os antigos modelos do liberalismo clássico são transformados em paradigmas o que levaram posteriormente a uma crise do liberalismo.

Posteriormente, com o advento da escola utilitarista que propunha um individualismo abstrato, o modelo econômico liberal começou sendo deixado de lado pelo socialismo incipiente no século XIX, um retorno a filosofia liberal clássica que os especialistas costumam chamar de “escola idealista” de Thomas Hill Green. O socialismo enfraquece a influência das doutrinas liberais nas políticas públicas aparecendo um novo enfoque que pretende estabelecer um novo modelo de produção e uma nova ordem social.

2. O Liberalismo na América Latina

Embora os processos de independência tenham diferenças notáveis entre os Estados Unidos e os demais países de América Latina, é possível dizer que o nascimento do Estado na maioria dos países de América Latina se viu influenciado também pelas doutrinas liberais que provinham da Europa nos fins do século XVIII. Nesse sentido, o liberalismo pretende uma cultura de emancipação das colônias espanholas na América Latina, fato que provocou o enfraquecimento da monarquia espanhola.

Se bem os processos independentistas tinham como intenção propósitos libertários, passou a ser um movimento que oficializou privilégios das classes dominantes, aprofundando a exclusão dos indígenas, longe dos interesses de uma maioria conformada por estes.

A falta de um enfoque cultural que identifique a população indígena também foi um problema, visto que o modelo liberal europeu implicava deixar de lado práticas e costumes destes povos, assim como a renúncia a um passado ancestral.

Segundo Pozas (2004) dentro do liberalismo latino-americano existiriam uma série de correntes que pugnam por ter sua voz mais alta. Para esse analista é possível encontrar dentro do discurso liberal latino-americano vozes provenientes da escolástica, conservadorismo, positivismo e utilitarismo.

Embora o princípio seja distinto, os países latino-americanos compartilharam as ideias essenciais que poderiam ser chamada história política comum em seus processos de independência. Com o advento da repartição do poder se realizou a divisão política e territorial. Não entanto, a maioria dos territórios estavam nas mãos de poderosos proprietários ou da igreja católica.

Os processos de independência dos países latino-americanos pretendiam o divórcio com a monarquia espanhola. No entanto, este processo era dirigido pelas classes dominantes que pouco tinham de interesse democrático ou princípio de cidadania para todos. Vale lembrar neste caso que José de San Martín logo de proclamar a independência do Peru desejava que este seja regido por um “príncipe”, pois não tinha intenções republicanas para o rumo político da América hispana.

Por outro lado, Simon Bolívar, o libertador de Venezuela, Colômbia e Peru foi também um ditador que impulsionou uma férrea política em detrimento de alguns países. Em ambos os casos, é possível apreciar a falta da ideia de cidadania presente no modelo do liberalismo europeu. Aparece ante tudo um modelo feudal onde se encontram indivíduos de diferentes classes, a concentração de privilégios, de riquezas e sobretudo de terras.

Desde este enfoque, o modelo de liberalismo proclamado por estas figuras foi um liberalismo burguês que propôs um modelo de sociedade altamente bipolar e excludente. Os primeiros proprietários eram latifundiários, donos de imensas extensões de territórios que só ganhavam pela produção de suas terras por terceiros. Os primeiros afetados com esta política foram os índios, que nem sequer tinham um *status* para se denominar de cidadãos e muito menos para reclamar propriedade privada.

Neste ponto é necessário explicitar que o conceito de propriedade como nós conhecemos atualmente era desconhecido pelos índios. O trabalho ancestral era feito de maneira comunal o que determinava que os bens eram de todos, é o caso dos incas como o minka e a mita.

Esta proposta do liberalismo latino-americano, ao longo de um período prolongado de luta pela independência termina com a etapa da construção de uma identidade nacional. O grande problema de várias nações foi a busca de um caráter de tal identidade devido ao desconhecimento e/ou a desconsideração da pluralidade de seus habitantes. Desconhecimento e/ou desconsideração porque a construção da identidade foi feita a partir de moldes europeus tomados como referências nas grandes cidades deixando de lado a rica identidade cultural de seus ancestrais levando a um processo de exclusão histórico. Pode ser o caso de países como México, Equador, Peru e Bolívia.

Esta realidade plural trouxe uma série de inconvenientes na estruturação e a eficiência dos incipientes Estados latino-americanos, porque embora a pluralidade de uma nação seja um sinal de riqueza cultural se faz difícil a construção de uma proposta homogênea capaz de englobar todos os grupos sociais.

Seguindo a tendência liberal, cujo postulado é que a riqueza se origina por meio do labor do indivíduo deixando ao Estado livre de qualquer compromisso econômico, muitos países entenderam que o desenvolvimento passava por liberar as terras produtivas ociosas que naquele momento estavam na posse dos índios para favorecer aos grandes proprietários. Assim temos um modelo onde aparecem oligarcas com tendências conservadoras. (Locke, 2005, p.)

Esta maneira de abordar a problemática econômica e social contraria ao que muitos pensam está enraizada em uma profunda raiz liberal. Efetivamente, o filósofo inglês John Locke (2005, p.5) postulava que a propriedade era fruto do trabalho, uma extensão do corpo da pessoa que transforma aquilo que está na natureza em propriedade sua. Vemos aqui que a propriedade é um princípio moral, aquele que realmente trabalha – neste caso a terra – deve ter sua propriedade.

O problema que suscita – e efetivamente suscitou – é que existe uma brecha enorme entre o proprietário lockeano e a realidade latino-americana. Os índios viviam em condições de extrema pobreza, com uma alta taxa de analfabetismo, não tinham as ferramentas necessárias para alcançar um sistema produtivo coerente que impulsionasse seu desenvolvimento econômico e social.

Visto deste modo o acesso à terra foi somente o primeiro passo, pois o sistema colonialista e explorador – a outra cara do sistema – submetia estas pessoas humildes a um círculo vicioso de pobreza, apatia e desesperança.

Não existia também iniciativa para formar Estados produtivos. Os modelos econômicos tinham como objetivo o papel extrator de riquezas com o intuito de conseguir matérias primas a indústria ou as iniciativas privadas eram muito incipientes. Era o chamado modelo Metrópole – periferia.

Para poder facilitar uma visão rápida do que pode considerar-se como panorama geral do liberalismo latino-americano no século XIX, e sem ignorar o desfase histórico e ideológico que se observa no caso de alguns países e figuras individuais, como aconteceu com a tardia maturação do pensamento liberal em Bolívia e Equador. Segundo Montalvo (2010) se inclui o seguinte esquema:

Liberalismo ilustrado (1810-1830)

- ☐ Criollo-terrateniente
- ☐ Contratualismo (Rousseau)
- ☐ Fetichismo Constitucional

☐ Otimismo Histórico

Liberalismo romântico (1830-1850) pequeno burguês

Liberalismo maduro (1850-1870-80) burguês-democrático

☐ Ética utilitária combinada com ideário pedagógico.

Liberalismo oligárquico (1870 a 1900)

☐ burguês latifundiário

☐ liberal-conservador

☐ positivista-evolucionista

☐ determinismo ético

3. A Questão Indígena

A questão indígena devemos considerá-la a partir de uma revisão histórica que nos remete ao estudo de um fato fundamental que aconteceu em todos os países latino-americanos: o fato colonial.

América Latina atualmente é fruto da condição histórica produto da colônia. Desde o primeiro momento em que a conquista europeia se instalou em América o que antes foi um conjunto de grandes sociedades independentes, começaram a perder sua autonomia e passaram a ser satélites de uma metrópole colonial que impôs sua organização política que quebrou a matriz econômica redistributiva das sociedades andinas e da América Central para submeter a seus habitantes a um tipo de produção para o mercado europeu, dentro de relações de produção servis.

As formas econômicas-políticas e ideológico-culturais impostas pelos europeus para montar seu próprio império colonial se impuseram como as únicas formas nacionais em seu alcance geográfico e sua organicidade. Os povos indígenas começaram a perder as condições históricas para seu desenvolvimento autônomo. Desde então a reprodução de suas formas econômicas, políticas e cultural-ideológicas que se fez dentro do sistema colonial ia introduzindo nos povos indígenas.

A independência da Espanha não significou para muitos ou quase todos os povos indígenas de América Latina o rompimento da situação colonial. Pelo contrário, o processo republicano aprofundou a dominação sobre os indígenas. A monarquia espanhola tentou conservar o indígena e sua legislação foi eminentemente protecionista e afirmando uma suposta inferioridade do índio que continua ecoando nos dias de hoje e que explicaria as grandes desigualdades sociais na área urbana e rural.

4. Os índios e o acesso à terra no Século XX

Segundo Jose Carlos Mariategui (1894 – 1930) o problema do índio é o problema da terra. É importante citar aqui a figura deste pensador peruano, um dos principais pensadores do socialismo no Peru, que embora proclama certas doutrinas que o aproxima ao pensamento liberal.

Em sua obra *Sete ensaios da Interpretação da Realidade Peruana*, sustenta que a questão indígena começa com um viés econômico, tendo suas raízes no regime da propriedade da terra, devido a que sua estrutura não é liberal, mas feudal. Nesse sentido o indígena está dentro de um sistema político e social onde é submetido de maneira sistemática por causa não de um modelo liberal, mas ao contrário por um modelo onde está presente um pensamento feudal, onde um grande senhor ou proprietário controla a terra. (p.27)

Mariategui continua. O programa liberal da independência – tendo em vista o modelo francês - compreendia também a “redenção do índio e seus postulados igualitários” (p. 35). Embora isto, a aristocracia conservou a estruturas das colônias e seus direitos feudais sobre a terra e por conseguinte do índio.

Ele compara o período republicano, posterior ao colonialismo, com um regime medieval e estrangeiro onde a figura da república deveria redimir as condições de seus cidadãos como fez a revolução na França com seus ideários liberais (p. 42). No entanto, a república só consistiu na troca de uma classe dominante que terminou apropriando-se das terras indígenas. Em outras palavras, não se podia falar de promoção do índio mantendo as mesmas estruturas medievais que truncavam seu desenvolvimento social. (p. 63)

Na América Latina, a estrutura da posse da terra se caracteriza por dois tipos de propriedade: a concentração da terra agropecuária privada em mãos de poucos proprietários e a terra comunal em mãos de comunidades campesinas e grupos indígenas. Uma grande proporção da terra agropecuária privada está controlada por uma porcentagem pequena de proprietários que também tem os melhores terrenos para cultivo, deixando à maioria de famílias campesinas sem-terra ou com tão pouca que não satisfazem suas necessidades básicas. (Diez Hurtado. 2010. p. 10)

Ao longo de várias décadas (de 1950 a 1980) de reformas agrárias que tentaram redistribuir a terra aos mini-fundistas e camponeses sem terra, pode-se perceber nos anos oitenta e noventa, que os países adotaram políticas neoliberais, em outras palavras, um abandono aos programas de reforma agrária.

A falta de vontade política e de apoio internacional, junto com a pouca capacidade do setor reformado de converter suas parcelas em unidades agrícolas altamente produtivas orientadas à produção para o mercado, contribuiu a que os governos desmantelassem os programas de redistribuição de terras.

O desenvolvimento agrícola e rural almejado com a reforma agrária e a distribuição de terra aos pequenos camponeses foram substituídos com programas para favorecer o mercado de terras: a titulação ou legislação de direitos e a modernização das instituições de administração da terra (os registros

públicos e os cadastros). Em outras palavras, existia nas políticas públicas um modelo de produção onde primava o mercado e a lógica do lucro, deixando de lado uma demanda social pendente desde o começo do período republicano.

Esta viragem nas políticas agrárias se justificava em supor que a titulação asseguraria os direitos de propriedade para todos os proprietários incluindo os camponeses; lhes daria acesso ao crédito bancário e promoveria o investimento e produção agropecuária, ao mesmo tempo que criaria um mercado dinâmico de terras: requisito básico para o uso “eficiente” da terra. A sua vez, por mérito deste mercado dinâmico de terras se geraria a redistribuição das terras dos latifundiários e camponeses improdutivos para os produtores mais eficientes.

Na realidade latino-americana, não entanto, não há crédito bancário para pequenos produtores. Atualmente, apesar de ter títulos de suas parcelas, camponeses com pequenas extensões de terra não podem acessar ao crédito para a produção agropecuária e menos para investimentos em terra. Por citar um exemplo a solicitação creditícia para agricultores no Peru é muito baixa. Segundo Ravínés (2017) a relação de agricultores beneficiados é somente 1 de 10. Isto devido a que as instituições financeiras não consideram atrativo investir nos produtos dos agricultores devido ao baixo custo destes, risco das atividades produtivas, alto custo nas transações e dificuldade para a seleção e monitoramento dos beneficiários ao crédito (p. 06).

As terras comunais, ou seja, aquelas em mãos de comunidades camponesas ou indígenas, geralmente seguem um modelo de uso que combina a exploração individual de terras cultiváveis e algum tipo de controle comunal sobre terras para pastar e terras para fins florestais.

Com a comercialização da agricultura e os projetos de titulação, a forma de propriedade comunal esta se transformando em propriedade privada e individual. Grupos indígenas também controlam grandes extensões de terra, frequentemente áreas de floresta. Países como Bolívia e Equador explicitamente reconhecem os direitos ancestrais de grupos indígenas outorgando direitos sobre seu território. O Estado geralmente deixa a administração destas terras sobre o governo de um grupo indígena. Sua posse também está sofrendo transformações a raiz da comercialização da produção agropecuária e outros fatores como a influência de concessões a companhias agroexportadoras, petroleiras e madeiras dentro ou perto do território indígena.

Como já se fez menção, quando se outorgam títulos coletivos, a distribuição de direitos à terra dentro da comunidade é decidida geralmente segundo as normas consuetudinárias do momento desfavorecendo muitas vezes as classes menos favorecidas. Para Treviño (2017) no mundo indígena não é possível entender a terra como um território, distribuição e apropriação desde uma ótica ocidental. Para

eles a terra é somente o usufruto a suas necessidades de sustento como alimentação, vestimenta e moradia. Outro ponto relevante é que a terra não é entendida como propriedade privada, mas como parte da comunidade. Nas palavras de Treviño “Entre os indígenas existe uma tradição comunitária sobre uma forma comunal da propriedade coletiva da terra, no sentido de que esta não se centra no indivíduo, mas no grupo e na comunidade”. Pode ser que estas práticas não estejam em função com as normas e regras formais que reconhecem direitos e acesso à terra. Inclusive é comum ver no mundo rural com maioria indígena que extensões significativas de terra e recursos naturais estejam em mãos de homens da comunidade o que dificulta a parte legal da posse destas terras gerando conflitos.

A comparação de caso pode nos ajudar a explicitar esta problemática. Podemos citar dois exemplos: Bolívia e Guatemala. Como a maioria dos países de América Latina Bolívia e Guatemala tiveram uma estrutura de posse dominada pela fazenda e o latifúndio desde a colônia e durante o século XX. Até meados do dito século, nos dois países a população e a produção agrícola se concentravam na região da serra. Os processos políticos foram diferentes tanto pelos impactos na estrutura e nas formas de posse da terra por parte da população indígena.

O planalto temperado da Guatemala e a serra na Bolívia são as regiões mais densamente habitadas de ambos os países, a maioria da sua população é indígena. A diferença da região do litoral, predomina o parcelamento de pequenos espaços no altiplano. Atualmente as terras comunais no sentido que tem a propriedade comunal quase não existe na Guatemala, inclusive no planalto, pois o estado se nega a reconhecer os direitos destas comunidades indígenas impondo um modelo de propriedade privada individual.

Neste caso, é perceptível que os interesses do governo estão orientados a favorecer o setor latifundiário, pois a ideologia das comunidades indígenas não é a propriedade privada nem a lógica que acompanha a economia do mercado. Por tradição, os indígenas na Guatemala passam as terras cultiváveis, de pais a filhos. Nesse sentido, a água e a floresta da comunidade são de propriedade comunal. Neste caso, a família e a comunidade indígena utilizam a terra não como sua propriedade, mas como recurso que a natureza oferece.

Por outro lado, a terra tem um significado mágico - cultural para as comunidades indígenas, como é o caso da mãe natureza, a *Pachamama* nos povos quíchuas, sendo sua função principal a de alimentar seus filhos.

Para estes povos a terra é fonte de vida e não fonte de riqueza material. Os títulos de terra que possuem os indígenas não significam uma mercadoria ou propriedade privada no estrito sentido da

palavra, mas o direito de utilizar esta parcela para alimentar à família e conseguir o sustento de seu povo e identidade.

Pese ao conhecimento desta realidade cultural o governo da Guatemala não tem formulado e aprovado normas agrárias necessárias que sistematize os conceitos e direitos que corresponde aos indígenas nem a propriedade coletiva. Embora os indígenas representem uma porcentagem considerável da população, faz falta políticas de Interculturalidade e inclusão. Um informe da CEPAL do ano 2014 indicou o incremento da população indígena na América Latina em 8% com relação ao ano 2000. O mesmo estudo indica que a Bolívia tem a maior porcentagem de indígenas em sua população, 6,2 milhões de indígenas o que representa 62,2% da população, seguido de Guatemala com 5,9 milhões, o que representa o 41% de sua população.

Por outro lado, o mesmo informe identificou 200 conflitos sociais e ambientais em terras indígenas ligados as práticas de extração mineira e hidrocarbonetos entre 2010 e 2013. Por este motivo, o dito documento alcança algumas sugestões tais como elaborar uma “governança dos recursos naturais na qual os povos indígenas sejam consultados”, o aumento da participação política e o fortalecimento de suas instituições, devido continuar existindo uma escassa representação destes povos.

No caso da Guatemala, parece que oficialmente não existe uma posse que poda ser chamada de comunal fora das áreas de floresta. Desde a independência do país o estado liberal guatemalteco tentou destruir as comunidades indígenas promovendo a propriedade privada e permitindo a chegada dos latifundiários produtores de açúcar, café e criadores de gado.

A legislação em Guatemala estabelece desde 1825 a propriedade privada, começando pelas terras abandonadas e depois pelas terras das comunidades indígenas. Embora poucas comunidades privatizaram suas terras naquela época, os latifundiários terminaram se apropriando das terras situadas nos municípios com maioria indígena principalmente como resultado de invasões, porém também por intermédio da compra. Se calcula que desde a colônia, as colônias indígenas perderam a metade de suas terras. As tentativas que se deram desde a década de 1950 de redistribuir terras a camponeses (pois segundo a ideologia liberal já não tinham indígenas) foram derrotadas.

A distribuição da terra em Guatemala é bastante desigual: em 1979, segundo o censo agropecuário, 2,6% das fincas ocuparam 65% da terra agrícola. Em promécio estas propriedades têm uma superfície de 900 hectares. Além disso, a concentração da propriedade nos lugares com terras mais férteis. Um informe do Banco Mundial, no ano de 1994, a baixa utilização da terra, junto com uma distribuição sumamente desigual, significa que a maioria da população rural não tenha acesso à terra para subsistência nem oportunidades de conseguir emprego assalariado nas fincas grandes. Estes dois

fatores, junto com as políticas agrárias orientadas à exportação, contribuem à situação de pobreza e extrema pobreza da população rural – leia-se indígena – na Guatemala.

Por outro lado, na Bolívia, as terras comunais existem tanto no planalto como nos vales andinos, assim como nas terras baixas onde tem presença de grupos indígenas são reconhecidas pelo Estado. O movimento indígena na Bolívia é muito forte e ativo. Durante as reformas neoliberais dos anos noventa, os povos indígenas fizeram conhecer suas demandas para o reconhecimento de seus territórios e culturas.

Em agosto de 1990, os povos indígenas das terras baixas organizaram uma marcha para a sede do governo em La Paz. O resultado principal foi o reconhecimento de suas demandas e em 1994 se reformulou a constituição para incluir uma definição de Estado como diverso etnicamente e multicultural.

Posteriormente, entre 1993 e 1996, os povos indígenas fizeram campanha para a titulação comunal de suas terras e ter acesso a seus recursos naturais. Anteriormente, os povos indígenas simplesmente não estavam reconhecidos. Em 1996, a lei INRA (Instituto Nacional de Reforma Agraria da Bolívia) reconheceu a propriedade comunal e a criação e titulação de territórios indígenas (com a terra comunitária de origem ou TCO).

Em Bolívia, também o Estado pós-colonial liberal tentou converter as terras comunais que ainda existiam em terras privadas. A venda e ocupação forçada das terras das comunidades passou suas propriedades à população crioula para formar grandes fazendas. A estrutura da tenência era extremamente concentrada, especialmente no planalto e os vales andinos, onde no começo do século XX aproximadamente 4% dos proprietários controlaram 82% da terra. Depois de vários anos de mobilização camponesa contra as condições de trabalho extremamente inumana nas fazendas, uma reforma agrária relativamente radical foi instaurada em 1953.

Na Bolívia, após meio século de reforma agrária e de colonização nas terras baixas, a distribuição de famílias rurais e de terra segue sendo altamente desigual. Segundo Laztarri (2011), mais da metade das famílias camponesas mora no planalto em parcelas cuja extensão não ultrapassa três hectares e com terras de baixa produtividade que apenas permitem subsistir. Outros 20% vivem e trabalham nos vales andinos onde as terras são mais férteis, onde as parcelas podem produzir até dois cultivos por ano com irrigação apropriada. Outros 20% da população camponesa mora nas terras baixas onde se trabalha em parcelas maiores de 20 a 30 hectares. Os latifúndios estão situados geralmente nesta região que gera a maioria dos produtos agropecuários comerciais e quase toda a exportação agrícola consistente em soja, cana de açúcar e algodão.

Uma possível razão para que na Bolívia se tenha distribuído terra a famílias camponesas é que sua reforma agrária de 1953 introduz a figura legal da função social da terra. A lei 1,715 e a lei 3,545, mais as constituições de 1967 (artículo 7º) e de 2009 (Artículo 56º), reconhecem o direito de cada pessoa à propriedade individual e coletiva, e afirmam a função social da propriedade da terra.

Por outro lado, na Guatemala nunca se definiu uma política explícita que aborde o problema de acesso à terra e reconheça a função social da terra, apesar de ser este um dos compromissos do Estado adquirido no acordo de paz de 1996.

Embora a distribuição de terra tanto na Guatemala como na Bolívia esteja muito concentrada, o fato que Bolívia tivesse uma reforma agrária relativamente efetiva nas décadas de 1950 e 1960 gerou a distribuição de terras entre a população indígena, tanto na serra como nas terras baixas. Porém, a distribuição de terras em ambos os países está altamente desigual, o resultado é que as famílias indígenas carecem de terra apropriada que garanta seu sustento. Condenando a estas pessoas a um futuro de pobreza e falta de oportunidades.

Os casos apresentados aqui são emblemáticos, pois tanto Bolívia como Guatemala apresentam uma considerável porcentagem de sua população como indígena. Como é possível apreciar nas linhas anteriores, embora o grosso da população seja majoritariamente indígena, os privilégios e as terras estão nas mãos de um pequeno grupo populacional conformado por terra tenentes e proprietários ricos que ostentam maior capacidade de exploração destas terras, assim como o acesso ao sistema financeiro. Esta realidade faz destes países injustos e com pouco nível de desenvolvimento económico e social.

5. A Crise do Liberalismo

Durante o percurso de sua história republicana, o liberalismo como corrente política atravessou por inúmeros desvios e problemas que enfraqueceram os processos democráticos na América Latina podendo citar casos como: falta de uma transição democrático, devido as ditaduras, falta de uma representatividade popular maioritário, déficit educacional e a falta de uma cidadania mais ativa.

Porém, para Pozas o conservadorismo foi o mais relevante destes problemas, pois segundo ele, o processo independentista esteve impregnado de uma corrente conservadora com o intuito de otimizar privilégios e assegurar a conformação das distintas classes sociais existentes.

O conservadorismo pode entender-se como uma doutrina que defende a manutenção das instituições tradicionais existentes, neste caso a igreja, os militares e também em alguns casos a monarquia.

Por este motivo, a doutrina conservadora afiançou o corporativismo tanto militar como eclesiástico, enfraquecendo com isso a conformação de um Estado secular necessário na inclusão de todos seus habitantes. Durante sua etapa republicana numerosos países latino-americanos sofreu o chamado caudilhismo, figuras de caráter militar que tomavam o poder por meio das armas estabelecendo uma ditadura, deixando de lado uma transição democrática. Também é possível observar que a igreja católica foi, durante o período republicano, proprietária de grandes extensões de terra similar à Idade Média.

Por último, segundo Pozas, o conservadorismo cria o paternalismo político, o clientelismo político e todas aquelas práticas que negam espaços às práticas cidadãs e geram pelo contrário um círculo vicioso difícil de quebrar entre o poder e os beneficiários destas práticas clientelistas. Esta obscura tendência do liberalismo, longe de estimular uma prática democrática, prefere o sucesso político imediato dando paliativos nos setores mais necessitados da população.

Outro ponto fraco que pode ser considerada dentro do pensamento liberal na América Latina é a falta de uma identidade própria do pensamento liberal latino-americano assim como um projeto como nação. Na tentativa de impor um pensamento ocidental alheio a nossa realidade foi deixado de lado o modo de vida e as manifestações culturais dos povos indígenas e com isso um projeto de nação que tenha em consideração a potencialidade destes habitantes.

Considerações finais

Neste trabalho, pudemos observar como o pensamento liberal na Inglaterra do século XVII e na França do século XVIII trouxe elementos necessários para formar o pensamento que deu origem à independência nos países da América Latina, embora dentro do continente americano este pensamento sofreu algumas adequações que distanciaram do modelo europeu. Sendo assim, o pensamento liberal latino-americano teve, em seus inícios, boas intenções. As gestas independentistas estavam motivadas pelos ideais iluministas de liberdade, justiça e irmandade que pretendia transformar o regime colonialista e monárquico em uma sociedade justa para todos.

Este pensamento foi acompanhado por um espírito progressista latino-americano que conseguiu criar, ao longo do século XIX instituições republicanas com aspirações democráticas, similar ao acontecido na Inglaterra, França e os Estados Unidos anteriormente, embora que, na prática, um grupo reduzido da população formada principalmente pela elite crioula e o clero obtivessem os privilégios dentro da sociedade.

Posteriormente, práticas obscuras provenientes de uma tendência conservadora provocaram ações nocivas dentro do campo político, tais como o caudilhismo, ditadura e paternalismo que enfraqueceram estes Estados incipientes e tornando estes em regimes similares à época feudal.

Com isto pode entender-se melhor porque a população indígena foi historicamente submetida. A resposta seria por causa de um modelo semelhante ao “latifundiário medieval” nas palavras de Mariategui, que é proveniente, paradoxalmente, de processos políticos chamados liberais que na prática não outorgavam condições mínimas para uma vida digna para estas pessoas, excluindo com isso uma porcentagem considerável da população.

Por outro lado, o conservadorismo político não permitia a reivindicação e defesa destes povos, devido a que o Estado conservador, historicamente, esteve de lado dos que tinham privilégios económicos e sociais, assim como o poder político, neste caso o clero e os militares.

Paulatinamente esta situação contrária encontrou uma resposta positiva no começo do século XX, sobretudo em países de maioria indígena como no caso da Bolívia que criaram estatutos especiais na reforma agrária que permitiu respeitar sua cultura, assim como o acesso à terra de maneira ancestral como reivindicação a tantos anos de exploração.

Embora este panorama exista, há ainda um longo percurso para que a população indígena seja consciente de seus direitos e alcance finalmente o *status* de cidadania, pois ela necessita de uma agenda política que promova uma maior visibilidade e respeito a este relevante grupo social.

Finalmente, o todo parece indicar que a solução passa pela autoafirmação e luta dos próprios povos indígenas. Em palavras de Mariategui, esta tarefa corresponderia a eles mesmos e teriam que passar por uma solução social conjunta pois as ideias de individualidade e mercado são desconhecidas para eles e difíceis de colocar em prática devido a sua natureza social onde prima o pensamento coletivo e de comunidade. Como dito anteriormente, esta ótica indígena sobre a “posse” da terra de maneira comunal tem causado inúmeros conflitos sociais, devido a que entra em conflito na parte legal, administrativa e política dos países da região. Nos encontramos com paradigmas diferentes. Por um lado, o enfoque produtivo, enquanto para as comunidades indígenas a terra faz parte de sua identidade comunitária. O enfoque que se dá em relação ao tema resulta grave, pois coloca em perigo a supervivência social, econômica e cultural dos povos indígenas.

Referências bibliográficas

- DIEZ, Alejandro. *Derechos Formales y Derechos Reales: Acceso de Mujeres Campesinas a Tierra de Comunidades*. Lima. Editora International Land. 2010.
- LASTARRIA, Susana. *Las Mujeres y el Acceso a la tierra en América Latina*. Revista *Estudios Agrarios*. Local, nº, 2011.
- LOCKE, John. *Segundo Tratado do Governo Civil*. São Paulo: Editora Abril, 1988.
- MUNOZ, Jorge, LAVANDEZ, Isabel. *Reforming the agrarian reform in Bolivia*. Revista *Development Discussion Paper*, Cambridge, n 589, 1997.
- MARIATEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Edit. Biblioteca Ayacucho, 2007.
- POZAS, Mario. *El liberalismo latino americano en el siglo XIX*. 2004. Disponível em: <http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20Liberalismo%20iberoamericano%20en%20el%20siglo%20XIX.pdf>, consultado no dia 27/01/2019.
- RAVINES, Andrea. *Situación del credito agrícola en el Peru*. [?], 2017.
- RICARDO, David. *Princípios de economia política e tributação*. São Paulo: Editora Nova Cultura, 1996.
- SMITH, Adam. *La riqueza de las naciones*. Buenos Aires. Editora Ortiba, 1990.
- TREVIÑO, Sergio. *Terra ancestral. el derecho de propiedad y la tenência de la tierra en pueblos indígenas*. 2017, Disponível em: <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/hechos-y-derechos/article/view/11606/13470>, consultado no dia 27/01/2019.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Madri: Biblioteca Weber, 2012.

S. ŽIŽEK E M. NICOLELIS: FILOSOFIA, NEUROCIÊNCIA E HOMEM-MÁQUINA

Merielle do Espírito Santo Brandão¹¹⁴

Resumo: O artigo tenciona analisar, a partir de paralaxes filosóficas e neurocientíficas, um tema recorrente do contemporâneo, a saber: o homem-máquina, o devir-máquina e o humano. Uma atual narrativa da tecnologia difundiu-se no contemporâneo frente a áreas específicas de saberes como a filosofia e a neurociência, os caminhos desta narrativa surgem a partir das confluências entre as ciências cognitivas e as ciências analíticas no século XX. O cerne da questão entre o homem, a máquina e o homem-máquina fazem surgir um conto técnico e científico em torno de uma ideia que anuncia a era das inteligências artificiais e a revolução das máquinas com um certo desconforto: o homem-máquina já coabita entre nós e irá nos dominar – a saber, o modelo da máquina alcançará a singularidade e irá nos superar. Por outro lado, a filosofia e a neurociência pontuam uma enxurrada de paralaxes sobre esse tema. Em Slavoj Žižek, a máquina é a representação da autonomia da subjetividade humana e da maximização da cognição a partir de aparatos tecnológicos no devir-máquina. Em Miguel Nicolelis, a máquina não só é parte fundamental do processo evolutivo biológico, como é parte do que é o humano em sentido dos atributos que a relação mente e cérebro produz. Enquanto a narrativa da superação e aniquilação do homem se difunde, esse artigo pretende esmiuçar o papel da filosofia e da neurociência em Žižek e Nicolelis a fim de captar a destreza do acoplamento de máquinas externas ao corpo humano não como um fim, contudo como um pequeno passo para um robô e um passo gigantesco para um primata.

Palavras-chave: homem-máquina; filosofia; neurociência; devir-máquina.

Abstract: The article intends to analyze, based on philosophical and neuroscientific parallaxes, a recurring contemporary theme, namely: the man-machine, the becoming-machine and the human. A current narrative of technology has spread in the contemporary world in the face of specific areas of knowledge such as philosophy and neuroscience. The paths of this narrative emerge from the confluence of cognitive sciences and analytical sciences in the 20th century. The crux of the issue between man, machine and man-machine gives rise to a technical and scientific tale around an idea that heralds the era

¹¹⁴ Graduada em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Mestra em Filosofia Moderna e Contemporânea pela Universidade Federal De Sergipe - UFS. Especialização em Filosofia e Educação pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Doutoranda em Filosofia do Conhecimento e Linguagem pela Universidade Federal De Sergipe – UFS. Membro do grupo de pesquisa GEFILUFS – UFS. Email: meriellebrandao@gmail.com.

of artificial intelligences and the machine revolution with a certain unease: man-machine already cohabits among us and will dominate us - that is, the machine model will reach singularity and surpass us. On the other hand, philosophy and neuroscience point to a flood of parallaxes on this subject. In Slavoj Žižek, the machine is the representation of the autonomy of human subjectivity and the maximization of cognition based on technological apparatuses in the becoming-machine. In Miguel Nicolelis, the machine is not only a fundamental part of the biological evolutionary process, it is also part of what is human in the sense of the attributes that the relationship between mind and brain produces. While the narrative of the overcoming and annihilation of man is spreading, this article aims to scrutinize the role of philosophy and neuroscience in Žižek and Nicolelis in order to grasp the dexterity of coupling external machines to the human body not as an end, but as a small step for a robot and a giant step for a primate.

Keywords: man-machine; philosophy; neuroscience; becoming-machine.

[...] o nosso Dr. Banker Terceiro também havia se tornado um adepto obsessivo-compulsivo do Culto da Máquina, uma seita que tinha crescido de forma exponencial desde seus humildes primeiros passos na Idade Média, na Europa Ocidental. Atualmente, esse culto pregava o credo da total substituição do trabalho humano, de todo processo de decisão da sociedade e todo pensamento crítico independente por poderosas redes de computadores quânticos, rodando algoritmos onipresentes, desenhados para controlar e ditar todos os aspectos da vida humana, mantendo uma vigilância digital total, 24/7, o tempo todo, de todas as atividades humanas, durante toda a existência mortal de cada um de nós.
(Nicolelis)

Introdução

Uma atual narrativa da tecnologia difundiu-se no contemporâneo frente a áreas específicas de saberes como a filosofia e a neurociência¹¹⁵. Os caminhos desta narrativa surgem a partir das confluências entre as ciências cognitivas e as ciências analíticas no século XX e os interesses das *big techs* e *neuro techs*¹¹⁶ na atualidade; criando assim um conto técnico e científico antes mesmo que o

¹¹⁵ “A neurociência estuda o sistema nervoso e suas funcionalidades, além de analisar o comportamento e as emoções humanas. Os três elementos que norteiam esse estudo são o cérebro, os nervos periféricos e a medula espinhal. Eles fazem parte do sistema nervoso do corpo humano, sendo responsáveis por coordenar as atividades voluntárias ou involuntárias. A Neurociência não explica somente as reações do corpo, mas os fenômenos da mente. É um campo científico que busca revelar estruturas, processos de desenvolvimento e alterações que possam ocorrer ao longo da vida. Entre as pautas de maior envolvimento dos neurocientistas, está a melhor compreensão das bases biológicas, psicológicas e pedagógicas.” **O que é neurociência.** PUCRS Online, 23 de fevereiro de 2024. Disponível em: <https://online.pucrs.br/blog/neurociencia#:~:text=%C3%89%20um%20campo%20cient%C3%ADfico%20que,ocorrer%20a%20longo%20da%20vida>. Acesso em: 20/04/2025.

¹¹⁶ *Neuro tech*: startups de desenvolvimento de tecnologia neural.

pensamento reflexivo e mútuo sobre tecnologia, homem e máquina nos alcançasse. Surge, assim, o que o neurocientista brasileiro Miguel Nicolelis chama de *brainNet*¹¹⁷ em torno de uma ideia que anuncia a era das inteligências artificiais e a revolução das máquinas com um certo desconforto: a saber, o homem-máquina já coabita entre nós e irá nos dominar – o modelo da máquina alcançará a singularidade e irá nos superar.

No “Culto à máquina” desta narrativa, a dominação prevista por corporações, CEO’s e coros de Cassandra algorítmicos acontecerá de forma que os bytes infintos de capacidade cerebral, a expansão exponencial que possui, a neuroplasticidade e outras infinidades potenciais do cérebro humano serão simuladas pela máquina. Quando se trata de potência, o cérebro, dentre outras inúmeras funções, e segundo o Jornal da USP sobre estudos da neuroplasticidade, é apto para sistematicamente interagir com o meio e curar sintomas associados ao déficit de saúde mental. De acordo com a matéria, “há uma área de tratamento [na psicologia], que se baseia na neuroplasticidade e é chamada de neurofeedback. Os cerca de 87 bilhões de neurônios presentes no cérebro produzem, por meio de seus sinais elétricos, diferentes frequências, ou padrões eletrofisiológicos”¹¹⁸; é a capacidade que o cérebro tem de ser treinado para “curar sintomas de doenças psicológicas, como a depressão e a ansiedade. [...] e aumentar as funções normais, como a capacidade cognitiva ou aumento das capacidades artísticas e da criatividade”¹¹⁹ – todos esses aparatos evolutivos biológicos, segundo os “cultuadores das máquinas”, serão singularizados e emulados pela máquina. Um anúncio duvidoso sobre o cérebro humano e a forma unívoca como foi moldado evolutivamente, uma vez que conclui que o cérebro humano será minimizado por uma máquina digital de modelo computável e medível (limitado).

Assim, segundo a *brain net* da narrativa da máquina, essa capacidade múltipla, fluida e infinda a qual o cérebro humano é dotado será substituído, se não, superado. A saber, não seria um suporte ou aparato cognitivo da máquina ao cérebro, como afirma Slavoj Žižek; é, antes sim, o efeito da relação das ciências cognitivas e das ciências analíticas na simulação da mente (se caso pudéssemos chamar de software) e sua relação com o cérebro (se caso pudéssemos chamar de hardware) formando o que foi difundido, principalmente a partir das conferências Macy¹²⁰, como máquina. Em consonância, a

¹¹⁷ *BrainNet*: rede de sincronização mental entre os indivíduos apoiados em uma narrativa não necessariamente verdadeira sobre a realidade dos fatos.

¹¹⁸ ESTANISLAU, Júlia. **O cérebro tem capacidade de se reconfigurar e ser treinado para melhores resultados**. Jornal da USP, 1ª edição, 2023. Grifo nosso. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/cerebro-tem-capacidade-de-se-reconfigurar-e-ser-treinado-para-melhores-resultados/> Acesso em: 10/03/2025.

¹¹⁹ Ibidem, 2023.

¹²⁰ “Terminada a guerra, a Fundação Macy retomou a sugestão que lhe fora feita por McCulloch em 1942 e encarregou este de montar um ciclo de conferências sobre as ideias nascentes, que ainda não haviam recebido seu nome de batismo. Segundo os princípios da fundação, tratava-se de reunir em intervalos regulares (em geral, a cada seis meses) um pequeno grupo de cerca de vinte pesquisadores, membros oficiais do ciclo em questão, os quais podiam acrescentar até cinco convidados. [...]

máquina que pode pensar (?) (um objeto computável) é criada como um emulador da mente e do cérebro, também categorizados como máquina.

Ao promover o debate das máquinas inteligentes e do potencial cognitivo correlato ao humano, as discussões das Conferências Macy pairavam entre o orgânico (cérebro e mente) *versus* a máquina (máquinas computáveis); como a máquina de Alan Turing, ou a máquina de redes neurais de Warren McCulloch e Walter Pitts. O cientista cognitivo e filósofo Jean-Pierre Dupuy, delimita que, inicialmente, a assimilação das máquinas computáveis a mente humana aparecia apenas nas propostas dos primeiros cibernéticos com propulsores das redes neurais; ou seja, não possuíam a proposta da criação do homem-máquina ou da superação do homem pela máquina. Todavia, mesmo que para Dupuy a proposta entendida seja a de que “não é a máquina que os primeiros cibernéticos dotam de humanidade — é o humano que, deliberadamente, eles assimilam a máquina”,¹²¹ não é o que os pesquisadores cognitivos e analíticos entregam como herança das pesquisas nestas áreas no contemporâneo.

O alvo dessa narrativa se constrói justamente a partir de debates nos campos das ciências cognitivas e analíticas e de questionamentos como: a relação mente e cérebro, a reprodução do cérebro pela máquina, o cérebro como máquina; além da pergunta clássica surgida a partir do matemático e cientista da computação britânico, Alan Turing: “pode uma máquina pensar?”

Máquina para que te quero (?)

A filosofia de Slavoj Žižek compreende o homem-máquina a partir do pressuposto do surgimento da mente humana. Em Žižek a mente humana emerge¹²² através da correlação de “redes de relações sociais e suplementos materiais” e, necessariamente, ela é dependente de “suplementos mecânicos externos” como quaisquer artefatos construídos na história do desenvolvimento da técnica; assim como as máquinas computacionais são parte dessa produção de suplemento mecânico externo.

Em Miguel Nicolelis, o problema da relação mente e cérebro, cérebro e máquinas e a reprodução do cérebro pela máquina se dá de tal modo: 1. Relação mente e cérebro: orgânica e analógica; 2. Relação cérebro e máquina: utilizada pela neurociência “somente” como meio para a produção de técnicas e

Em 1947, foi organizada a Terceira Conferência Macy, com o mesmo título que a segunda [Time, Communication, and Nervous System]. Foi esse, também, o ano em que Wiener forjou a palavra “Cibernética” para dar uma unidade ao movimento de ideias. DUPUY, Jean-Pierre. **Nas origens das ciências cognitivas**. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. Editora Unesp, 1996. pp. 86-87. grifo nosso.

¹²¹ DUPUY, Jean-Pierre. **Nas origens das ciências cognitivas**. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. Editora Unesp, 1996. p. 52.

¹²² ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências**. Tradução Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. De Freud, 2008. p. 159-168.

tecnologias não-invasivas, como o acoplamento indireto de hardware externo ao corpo e interface cérebro-máquina (exemplo: o exoesqueleto robótico na abertura da Copa do Mundo de futebol de 2014 no Brasil adaptado a um humano via eletrodos no cérebro);¹²³ 3. Reprodução do cérebro pela máquina: para Nicolelis a reprodução se dá pelo reconhecimento neurocientífico da impossibilidade de o cérebro ser reproduzido ou equiparado pela máquina; de modo que o modelo da máquina não possui, em definitivo, a capacidade do cérebro.

Em entrevista intitulada de “A próxima fronteira da humanidade: Inteligência artificial na Neurociência”, Nicolelis destaca que: “o cérebro não é um computador, pois não possui hardware ou software”¹²⁴. O cérebro, ainda segundo o neurocientista, computa com a sua própria estrutura, sem acesso a aparatos cognitivos, uma vez que esse computar fisiológico adquirido por evolução biológica é a capacidade de “computar em analógico, em uma estrutura contínua e dinâmica”. Assim, Nicolelis define o campo eletromagnético do cérebro como contínuo e capaz de uma ação neural que é “impossível de ser reproduzida em lógica digital”, como a lógica das máquinas.

Entre as reflexões sobre o tema homem-máquina, o espectro da máquina como substituinte e, se há um poder da máquina na mimetização do cérebro, aparece na narrativa da tecnologia e das ciências como uma versão humanoide superinteligente, autoconsciente e singular. Miguel Nicolelis nos alerta em diversos artigos e no romance futurístico **Nada mais será como antes**, sobre o papel alarmante da narrativa das máquinas, como por exemplo, anunciada por Sam Altman, CEO da OpenAI.

Em 05 de janeiro de 2025, Altman escreveu em seu blog pessoal com o título de “Reflections” sobre a chegada da AGI (ou inteligência artificial geral), transformando o modelo de inteligência artificial algorítmica, como o chat GPT e a Deep Seek, em uma inteligência artificial que irá acelerar descobertas científicas, inovações e transformar a estrutura do trabalho humano; além de afirmar que o

¹²³ “O pulo do gato ocorreu quando se descobriu, por meio da atividade elétrica monitorada pelos eletrodos, que havia padrões que podiam ser traduzidos em instruções mecânicas para comandar um braço robótico. Foi um movimento ousado: o grupo mostrou que não era preciso decodificar a atividade elétrica do cérebro, ou mesmo entender como ele funciona. Bastava encontrar uma forma de canalizá-la para um fim específico. O princípio foi demonstrado numa experiência com a macaca Aurora, que Nicolelis considera a mais importante de sua carreira.” Posteriormente, a atividade elétrica monitorada pelos eletrodos se tornou uma realidade para humanos ao ser encontrada pela neurociência a capacidade de decodificação elétrica no cérebro, como demonstrado na abertura da Copa do Mundo de futebol em 2014 no Brasil. ESTEVES, Bernardo. **O chute: Com a ideia fixa de fazer um menino paralítico andar na abertura da Copa do Mundo, Miguel Nicolelis vai deixando aliados pelo caminho**. Piauí/Folha de São Paulo, São Paulo, Edição 63, dezembro 2011. grifo nosso. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-chute/>. Acesso em: 20/04/2025.

¹²⁴ NICOLELIS, Miguel. **A próxima fronteira da humanidade: Inteligência artificial na Neurociência**. Entrevista concedida a Diogo França e XP Educação. São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZOevSsKjN3o&t=4829s> Acesso em: 30/04/2025.

novo modelo da máquina irá “muito além do que somos capazes de fazer por nós mesmos”, “como uma ficção científica”¹²⁵, afirma.

Diante dessas convergências e divergências (filosofia, neurociência e narrativas criadas por gigantes da tecnologia, respectivamente), cabe-nos duas perguntas: Se há uma possibilidade de reprodução do cérebro pela máquina, isso representaria um déficit cognitivo humano mediante uma superinteligência? Ou estamos diante de mais um salto qualitativo de maximização cerebral pelas ferramentas tecnológicas no contemporâneo? Voltemos a Žižek.

Em seu livro **Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências**, Žižek define essa realidade a partir do conceito de “devir-máquina” e como podemos pensar a máquina entre nós como suporte material e cognitivo. Na contramão das ciências cognitivas, das *big techs* e dos desenvolvimentos de *startups* neurais, o projeto antropológico do homem-máquina e o entendimento sobre a máquina žižekiano substitui o cenário apocalíptico digno do filme Blade Runner por uma reflexão filosófica e, porque não dizer (?), neurocientífico, do “devir-máquina”.

Em **Órgãos sem corpos**, no melhor dos mundos possíveis das perspectivas žižekianas, e contra o alvoroço da ficção científica de Sam Altman, Žižek dirige suas perspectivas filosóficas na possibilidade, inclusive, de uma outra subjetividade a partir do devir-máquina – uma subjetividade “objetificada” positivamente a partir da maximização/acoplamento da ferramenta máquina ao homem.

O espectro da velha “forma” ou “substância” humana se desdobra no homem-máquina sem a necessária ilusão de um projeto robótico com estrutura de titânio –, contudo apenas como nós, humanos, fusionados a aparatos tecnológicos e cognitivos como vemos:

O problema não é como reduzir a mente pela linguagem dos processos neuronais ‘materiais’ (substituir a linguagem da mente a processos neuronais ‘materiais’ (substituir a linguagem da mente pela linguagem dos processos cerebrais e traduzir a primeira em termos da segunda), mas, sobretudo, compreender como a mente pode surgir somente ao estar incrustada na rede de relações sociais e suplementos materiais. Em outras palavras, o verdadeiro problema não é: Como, caso possível, as máquinas poderiam imitar a mente humana? Mas: ‘Como a própria identidade da mente humana depende de suplementos mecânicos externos? Como ela incorpora as máquinas?’ (ŽIŽEK, 2016, p. 27-28)

A exteriorização dos processos cognitivos em objetos como máquinas inteligentes em Žižek é visto como parte do processo de produção da própria mente em uma correlação entre redes de relações sociais e os suplementos materiais adquiridos pela evolução da técnica. É como uma relação de troca no

¹²⁵ “Estamos começando a direcionar nosso objetivo para além disso, para a superinteligência no verdadeiro sentido da palavra. Amamos nossos produtos atuais, mas estamos aqui para o futuro glorioso. Com a superinteligência, podemos fazer qualquer outra coisa. Ferramentas superinteligentes podem acelerar enormemente a descoberta científica e a inovação, muito além do que somos capazes de fazer sozinhos, e, por sua vez, aumentar enormemente a abundância e a prosperidade. Isso parece ficção científica agora.” Disponível em: <https://blog.samaltman.com/>. Acesso em: 30/04/2025.

processo de formação neuronal onde as marcas das relações e do meio fundem-se na capacidade de produzir ferramentas que viabilizam a vida e as trocas com este meio.

Não é como a máquina pode imitar um quadro de Van Gogh ou a Quinta Sinfonia de Ludwig van Beethoven. Ou, nas palavras de Nicolelis, não é sobre assistirmos uma máquina no campo de futebol fazendo um gol de Pelé e experienciando o êxtase do quadro de emoções surgidas ao realizar o gol. É sobre como o pincel é a ferramenta fundamental do quadro de Van Gogh e a extensão da sua criatividade. Ou como sobre o instrumento musical possui a exteriorização do processo mental para a formação da Quinta Sinfonia de Beethoven; é sobre a bola para Pelé ser um objeto que auxilia a movimentação e se torna parte da extensão do seu corpo, o que a neurociência chama de “esquema corporal”, como vemos:

Em sua concepção original, proposta pelos neurologistas britânicos Henry Head e Gordon Holmes em 1911, o ‘esquema corporal’ foi definido como uma representação do corpo pela mente humana. Essa versão original já estipulava a possibilidade de incorporação de ferramentas artificiais como parte da imagem neural do corpo. (NICOLELIS, 2011, p. 283)

Ainda para Žižek, também deveríamos nos perguntar como essa objetificação cognitiva externa nos levaria a um ideal de humanos “puros”. Uma vez que a objetificação/exteriorização cognitiva a partir de incorporação da ferramenta máquina nos traria o esvaziamento e ao surgimento da subjetividade sem substância:

Ao invés de lamentar o quanto a exteriorização de nossas capacidades mentais em instrumentos ‘objetivos’ (da escrita em papel à dependência do computador) nos priva do nosso potencial, deveríamos, portanto, focar a dimensão libertadora dessa exteriorização: quanto mais nossas capacidades são transferidas para máquinas externas, mais surgimos como sujeitos ‘puros’, já que o esvaziamento equivale ao surgimento da subjetividade sem substância. Apenas quando formos capazes de depender de ‘máquinas pensantes’ seremos confrontados com o vazio da subjetividade. (ŽIŽEK, 2016, p. 27)

Assim, nos deparamos com o homem do devir-máquina žižekiano onde a reflexão filosófica do homem-máquina não é sobre uma supressão ou superação da subjetividade humana; antes sim, é sobre objetivar a inteligência numa combinação da mente humana com a máquina em direção aos “modos puros de subjetivação” na aurora do homem-máquina.

“Um pequeno passo para um robô, um passo gigantesco para um primata”

Em Miguel Nicolelis, vemos as assertivas do homem do devir-máquina de Slavoj Žižek corroborando filosofia e neurociência contra as previsões catastróficas da superação do homem pela máquina. Em **Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebros e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas**, Nicolelis descreve o processo de relação mente e máquinas no capítulo 9 com o título “O homem cujo corpo era um avião”. Nele, Nicolelis descreve a capacidade de incorporar

a ferramenta como extensão de si partindo do que ele chama de “expansão do circuito frontoparietal”¹²⁶ como causa para a adaptação comportamental de nossa relação com os objetos externos. Em “O homem cujo corpo era um avião”, ele relembra a história do aeronauta brasileiro Santos Dumont e o que os parisienses relatavam ao experienciar o aeronauta guiando seu modelo de voo: Dumont parecia ser parte do objeto que havia construído.

As máquinas voadoras de Santos Dumont ilustram em termos concretos e vívidos uma propriedade essencial do cérebro humano: a capacidade de projetar, fabricar e utilizar ferramentas que ampliam consideravelmente a interação de nossa espécie com o mundo que nos cerca. O que nem ele nem seus colegas aeronautas sabiam era que, no mesmo período em que estavam se aventurando pelos céus proibidos em seus aparelhos, o conceito de assimilação de ferramentas pelo cérebro humano estava começando a tomar forma na mente de outros pioneiros, conhecidos a partir de então como neurocientistas. (NICOLELIS, 2011, p. 283)

No exemplo de Santos Dumont, Nicolelis nos favorece o conhecimento sobre mais uma das qualidades expansivas e adaptativas do cérebro, ou seja, a capacidade de técnica. A produção do meio a partir da criação de ferramentas é, em si, uma marca fundamental do próprio cérebro humano na construção, criatividade e viabilização do mundo a sua volta. Para Nicolelis o processo evolutivo de adaptação e criação de ferramentas externas é fundamentalmente importante a tal ponto que é entendido como o segundo salto evolutivo, ficando atrás, apenas, do surgimento da linguagem:

Curiosamente, a segunda, e talvez ainda mais revolucionária, adaptação comportamental que emergiu da expansão do circuito frontoparietal [...] esse outro atributo garante que, além de ser o mais requintado artifice gerado pelo processo evolutivo, o homem também adquiriu a capacidade de assimilar, ou incorporar, as ferramentas por ele produzidas como uma verdadeira extensão da simulação do modelo requintado do corpo, criado por seu próprio cérebro. (Ibidem, 2011, p. 272)

O que Nicolelis chama de comportamento que emerge ou surge (similar ao pensamento filosófico žižekiano) está ligado diretamente a dois grandes eventos: a linguagem e ao atributo de incorporação de ferramentas criadas. Vejamos que, assim como em Žižek, o processo de criação de ferramentas externas é parte da formação do modelo mental que o cérebro humano é dotado dentro do processo evolutivo. Enquanto a visão filosófica de Žižek diz da formação deste modelo mental como parte aliada a rede de relações sociais, para Nicolelis é uma expansão do circuito frontoparietal conduzida crucialmente pela evolução do cérebro. Desenvolvendo, inclusive, a parte motora humana a partir do uso destas ferramentas:

Criadas de início apenas em nossas mentes, como meros sonhos, essas quimeras adquiriram, ao longo dos últimos 6 milhões de anos, a forma de inúmeros instrumentos mecânicos tangíveis, máquinas eletrônicas fantásticas e, mais recentemente, objetos computacionais e virtuais que permitiram à raça humana ampliar o alcance coletivo de sua atuação motora até os limites de nossa imaginação, possibilitando, entre outros feitos espetaculares, que nossos corpos terrestres

¹²⁶ Ver, NICOLELIS, Miguel. Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebros e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas. Tradução Miguel Nicolelis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 272.

pudessem conquistar os mesmos céus que generosamente nos presentearam com os elementos básicos da vida. (Ibidem, 2011, p. 273)

Ainda segundo a neurociência, Nicolelis também esclarece que esta relação entre o que somos e o que criamos e predicamos a nós, encontra-se naquilo que ele chama de “senso de eu”. O que então seria a nossa produção técnica e os objetos criados, também estaria categorizado como parte do que somos e componentes importantes de como nos compreendemos. Vejamos o que Nicolelis diz:

[...] já examinamos uma série de experimentos que apoiam a noção de que nosso senso de eu não é limitado à última camada de epitélio que reveste nosso corpo mortal. Ao contrário, muito provavelmente esse limite de nosso eu se estende para nossas roupas, relógios, anéis, meias, gravatas, sapatos, aparelhos de surdez, obturações dentárias, próteses de membros, óculos, lentes de contato, unhas postiças, perucas, dentaduras, olhos de vidro, colares, brincos, braceletes, piercings, implantes de silicone e todas as outras adições aplicadas à superfície ou ao interior do corpo. Além disso, nosso senso de eu também inclui todas as ferramentas que normalmente utilizamos, direta ou remotamente, desde que os movimentos delas estejam de alguma forma correlacionados com os movimentos de partes do nosso corpo. Assim, para a maioria de nós, o senso de eu clandestinamente se apodera, ao longo do curso de toda uma vida, das ferramentas tecnológicas com as quais nos envolvemos intimamente — coisas como carros, bicicletas, motocicletas, bengalas, canetas, talheres, espátulas, raquetes de tênis, tacos de golfe, bolas de futebol, basquete e vôlei, luvas de beisebol, chaves de fenda, martelos, joysticks, mouses de computador, controles remotos de TV ou o seu mais recente Iphone ou Blackberry. (Ibidem, 2011, p. 296)

O que Nicolelis está chamando de “senso de eu”, Žižek destaca como uma “prótese quase orgânica”, imensamente capaz do que é o humano e parte daquilo que criamos e utilizamos como intrínseco a nós. A máquina atribuiria uma maximização cognitiva como um “Mestre todo poderoso”:

A máquina como uma prótese quase orgânica ao corpo, lhe conferindo um caráter fantasmagórico de um Mestre todo-poderoso, invisível. A prótese maquínica será menos um aparato externo com o qual interagimos e mais uma parte da experiência direta de nós mesmos enquanto organismos vivos – descentralizando-nos, então, por dentro. (ŽIŽEK, 2016, p. 37)

Longe da narrativa alarmante do homem-máquina, Nicolelis e Žižek contemplam a história da técnica como parte daquilo que conduz a história humana para a formação evolutiva ou como aparato da mente que surge no modelo cérebro e mente. Enquanto a robótica anuncia estruturas de silício e titânio como os novos agentes de uma singularidade que funde cognição humana e elaboração das máquinas; o filósofo esloveno nos apresenta uma relação positiva entre processos mentais e hardwares externos. Enquanto, também em Nicolelis, fica claro que essa estrutura inorgânica a qual chamam máquina não computa a realidade do todo – o cérebro orgânico e analógico possui capacidades e fluxos incapazes de reprodução pela máquina.

Essa incapacidade de reprodução pode ser pensada com o seguinte exemplo: Ao ler esse artigo, o cérebro e a mente do(a) leitor(a) absorvem as informações deste apanhado de estudos sobre filosofia, neurociência e homem-máquina. Neste exato momento, enquanto o cérebro e a mente captam essa

leitura, segundo Nicolelis, a estrutura do cérebro do(a) leitor(a) está se alterando. Ou seja, literalmente, a microestrutura dos neurônios do cérebro é alterada durante a leitura de modo imediato e fisiológico. Se o mesmo exemplo fosse aplicado a máquina, esta alteração ou computação de dados de modo síncrono e imediato é impossível para o modelo inorgânico da máquina.

Porém, como computar a clássica pergunta inicial deste artigo: Máquinas podem pensar? Nicolelis nos lembra¹²⁷ justamente desta pergunta de Alan Turing em 1936. A pergunta de Turing é parte de um teste que, segundo Nicolelis, não é de inteligência. Para Turing, existem problemas que não são computáveis, portanto, o que uma máquina computável faz mediante o incomputável? Um dos problemas não computáveis é o que Turing chama de “a morte do software”, segundo Nicolelis. Não há, nos lembra o neurocientista brasileiro e segundo o próprio Turing, como saber a hora que um software vai parar de rodar em uma máquina. O problema do não computável é: “máquinas não suportam o não computável, enquanto a mente humana alcança o incomputável em estrutura neural de maneira analógica, orgânica e fisiológica”, segundo Nicolelis. Assim, em Turing, quando uma máquina se depara com a bifurcação de um problema não computável, deve-se chamar o Oráculo. E o Oráculo somos nós, humanos.

Referências bibliográficas

DUPUY, Jean-Pierre. **Nas origens das ciências cognitivas**. Tradução de Roberto Leal Ferreira Manha. Editora Unesp, 1996.

DUPUY, Jean-Pierre. **H-: Cybernetics Is An Antihumanism: Advanced Technologies and the Rebellion Against the Human Condition**. Disponível em: <<https://metanexus.net/h-cybernetics-antihumanism-advanced-technologies-and-rebellion-against-human-condition/>>. Acesso em: 12/01/2025.

ESTANISLAU, Júlia. **O cérebro tem capacidade de se reconfigurar e ser treinado para melhores resultados**. Jornal da USP, 1ª edição, 2023. Disponível em: <https://jornal.usp.br/radio-usp/cerebro-tem-capacidade-de-se-reconfigurar-e-ser-treinado-para-melhores-resultados/> Acesso em: 10/03/2025.

ESTEVES, Bernado. **O chute: Com a ideia fixa de fazer um menino paralítico andar na abertura da Copa do Mundo, Miguel Nicolelis vai deixando aliados pelo caminho**. Piauí/Folha de São Paulo,

¹²⁷ NICOLELIS, Miguel. **A próxima fronteira da humanidade: Inteligência artificial na Neurociência**. Entrevista concedida a Diogo França e XP Educação. São Paulo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZOevSsKjN3o&t=4829s>> Acesso em: 30/04/2025.

São Paulo, Edição 63, dezembro 2011. Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/o-chute/>. Acesso em: 20/04/2025.

NICOLELIS, Miguel. **A próxima fronteira da humanidade: Inteligência artificial na Neurociência**. Entrevista concedida a Diogo França. São Paulo. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZOevSsKjN3o&t=4829s>> Acesso em: 30/04/2025.

NICOLELIS, Miguel. **Muito além do nosso eu: a nova neurociência que une cérebros e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas**. Tradução Miguel Nicolelis. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NICOLELIS, Miguel. **Nada mais será como antes**. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2024.

ŽIŽEK, Slavoj. **Cogito and the Unconscious**. London: DUKE UNIVERSITY PRESS, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. **Órgãos sem corpos: Deleuze e consequências**. Tradução Manuella Assad Gómez. Rio de Janeiro: Editora: Cia. De Freud, 2008.

O que é neurociência. PUCRS Online, 23 de fevereiro de 2024. Disponível em: <https://online.pucrs.br/blog/neurociencia#:~:text=%C3%89%20um%20campo%20cient%C3%ADfico%20que,ocorrer%20ao%20longo%20da%20vida>. Acesso em: 20/04/2025.

A IDENTIFICAÇÃO ENTRE “ELEMENTO” E “CAUSA” NA TRADIÇÃO DE COMENTÁRIOS A ARISTÓTELES: DE EUDEMO DE RODES A SÃO TOMÁS DE AQUINO

Marcos Roberto Santos Pereira¹²⁸

Resumo: Durante todo o decorrer da tradição de comentários às obras de Aristóteles, um dos poucos pontos pacíficos existentes é a identificação entre “elemento” e “causa material”. Há discussão, contudo, sobre se deveria englobar nesta identificação também a “causa formal”, isto é, que “elemento” seja “causa material” e “causa formal”. De nossa parte, entendemos que essa identificação só é possível à medida em que os elementos exercem a função de causa dentro do escopo científico da física aristotélica. Isto não significa, e é isto que defenderemos num artigo futuro, que os elementos sejam, em si mesmos, causas. Aqui, no entanto, nos deteremos na mera apresentação dessa tradição de comentadores que toma de partida a identificação entre os dois conceitos, a saber, “elemento” e “causa material”. No nosso trajeto dividiremos o texto de acordo com o desenrolar das argumentações contra e a favor da inclusão da “causa formal” nesta identificação, ressaltando os motivos disso acontecer. Com isso, buscamos ressaltar que a divergência interpretativa entre os comentadores se dá por conta do modo de leitura das obras de Aristóteles, o que nos revela, antes de tudo, um embate entre bases textuais.

Palavras-chave: Aristóteles, elemento, causa.

Abstract: Throughout the entire tradition of commentary on Aristotle's works, one of the few points of agreement is the identification between “element” and “material cause”. There is, however, discussion about whether “formal cause” should also be included in this identification, that is, whether “element” should be considered both “material cause” and “formal cause”. On our part, we understand that this identification is only possible insofar as the elements perform the function of cause within the scientific scope of Aristotelian physics. This does not mean, and this is what we will argue in a future paper, that the elements are, in themselves, causes. Here, however, we will focus on the mere presentation of this tradition of commentators that begins with the identification between the two concepts, namely, “element” and “material cause”. In our journey, we will divide the text according to the unfolding of arguments for and against the inclusion of “formal cause” in this identification, emphasizing the reasons for this to occur. Thus, we seek to highlight that the interpretative divergence among the commentators

¹²⁸ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFS. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica (PPGμ) da UnB, e membro do GEFILUFS. E-mail: marcolino00@hotmail.com.

is due to the way they read Aristotle's works, which reveals, above all, a clash between textual foundations.

Keywords: Aristotle, element, cause.

1- INTRODUÇÃO

Este artigo é a primeira parte de uma defesa da distinção conceitual entre dois termos caros para a filosofia aristotélica, a saber “causa material” e “elemento”. Conforme se observará, existe um consenso, poucas vezes expresso, entre os estudiosos de Aristóteles em identificar em certa medida ambos os termos. Segundo este consenso, “elemento” significaria algo como uma causa material primordial, ou, nos casos mais extremos deste consenso, há uma completa identificação conceitual. De nossa parte, entendemos que essa identificação só é possível à medida em que os elementos exercem a função de causa dentro do escopo científico da física aristotélica. Isto não significa, e é isto que defenderemos num artigo futuro, que os elementos sejam, em si mesmos, causas. É preciso ter em mente que quando Aristóteles trata dos modos de se dizer a causa, ele está nos apresentando um recurso explicativo-científico. Que não apenas é utilizado no âmbito da ciência, mas que o caracteriza. E neste sentido, existem determinadas coisas que podem ser evocadas para explicar o porquê de algo. Mas estas coisas em si só são causas à medida em que desempenham tal papel. Não à medida em que são, conceitualmente, causa.

Aqui, contudo, nos deteremos a demonstrar a existência desse consenso. Acreditamos que apenas afirmar que ele existe possa soar como o levantamento de um espantalho. Justamente por ser consenso, não é extensa a produção bibliográfica que se importa em afirmar de forma clara esta posição. Além disso, o entendimento tradicional acerca dos elementos pode ser motivo para se pensar que nunca houve uma identificação nos termos apontados anteriormente. Portanto, nos limitamos aqui a apresentar alguns exemplos que tornam evidente a existência de uma tal interpretação, tanto de comentadores antigos como de contemporâneos. E se em alguns momentos apresentamos parte da nossa interpretação como contraponto, assim o é de forma breve.

Antes de prosseguirmos, é preciso apresentarmos a lista bibliográfica que deu suporte a esta empreitada. O texto por nós utilizado foi o do José Carlos Estêvão, pelo projeto Ariadne, do grupo

Cepame (Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo) da USP¹²⁹. Ela se mostrou bastante útil, visto que nos apresenta não a manuscritos, mas sim a livros, o que facilita muitíssimo a sua procura e a possibilidade de podermos encontrá-los. Conhecemos bem a existência da volumosa produção do Charles Lohr, na qual se dispôs a compilar os diversos comentários às obras de Aristóteles, mas não a utilizamos senão de modo bem pontual. Visto que seus textos nos apresentam a manuscritos, a procura tanto nos meios físicos como nos meios digitais se torna extremamente trabalhosa e praticamente impossível, devido às nossas condições.

Além disso, a lista do grupo CEPAME não é exaustiva, e mesmo dentro dela, há alguns livros que não conseguimos encontrar. Assim sendo, nossa pesquisa se deparou com limites bem concretos. A inexistência de determinados livros de comentadores em âmbito digital foi o principal deles, mas mesmo alguns dos que encontramos se encontravam em condições de completa ilegibilidade. Portanto, deve-se ter em mente que as evidências e o desenvolvimento históricos da identificação entre “elemento” e “causa material” que pretendemos elencar se detém em alguns dos principais nomes da tradição comentada de Aristóteles e naqueles poucos além deste que se pôde encontrar na obra. No caso de Ibn as-Samḥ, por exemplo, apresentamos sua interpretação justamente porque seu comentário se encontra no volume que recolhe tanto o dele como o de Ibn Ruṣd (Averróis). Dito isso, prossigamos.

2- A IDENTIFICAÇÃO ENTRE “ELEMENTO” E “CAUSA MATERIAL”; O ESTABELECIMENTO DE DUAS VERTENTES INTERPRETATIVAS

A discussão sobre os constituintes primários do mundo físico é uma que ocupa lugar especial na história. Ela marca a virada de um período em que as explicações mitológicas eram mais comuns para explicar a criação e diversos aspectos do mundo para um em que tais explanações se dão a partir de aspectos puramente mundanos. Ou seja, ela é a pedra basilar da filosofia. E se manteve como principal tema de discussão por um bom tempo, passando pelo pensamento de filósofos como Tales, Heráclito, Anaxímenes, Demócrito, Empédocles e diversos outros¹³⁰. Com o advento de Sócrates, de acordo com

¹²⁹ Com Tales, o discurso filosófico finalmente ganha forma e se distingue do mitológico. A proposição da água como elemento primordial explica toda a existência e eventos físicos com base na própria natureza. A ele se seguiram os nomes de filósofos já citados, mas também os de Xenófanes, Anaxágoras, Arquelaus, Leucipo e Diógenes de Apolônia, todos sob a égide da escola Jônica, iniciada em Mileto com Tales. Além desta, a escola de Eléia também apresentava suas próprias teorias acerca da cosmogonia, mas, diferentemente, não se atinham a objetos físico-naturais.

¹³⁰ O conceito estóico de alma é baseado no movimento, tudo o que é capaz de mover ou sofrer movimento tem alma. Mas para além de animais e plantas, todo o cosmos, sendo também dotado de movimento, como é possível perceber pelos astros, também tem uma alma. Todo esse movimento seria realizado por uma mistura de ar e fogo, chamada *πνεῦμα*, que se confunde com a própria divindade. Sendo assim também deus, constituído dessa mistura ou a fonte suprema dela mesma. Por causa disto, os estóicos defendem uma coesão dinâmica do cosmos em si, á medida em que ele e tudo que o integra é preenchido

seu retrato histórico, a temática perde um pouco de sua força e outras passam a ser suas preocupações centrais. Mesmo assim, ainda vemos que Platão e Aristóteles desprenderam um tanto de seu *corpus* para esta discussão. Além destes, e com ainda menos apelo e de modo bem singular, vemos os estoicos elaborarem suas teses sobre o πνεῦμα, que é responsável pela animação dos diversos tipos de seres existentes, desde plantas ao homem¹³¹.

Apesar de ficarem conhecidos pelo termo στοιχεῖον, essa nomenclatura, segundo o relato de Eudemo de Rodas¹³², só viria a ser utilizada com o sentido de primeiro constituinte do mundo físico por Platão. Mesmo em seus escritos menos tardios, o filósofo já utiliza o termo, mas como sinônimo de letras do alfabeto, significado há muito atrelado ao termo στοιχεῖον¹³³. Segundo alguns comentadores¹³⁴, é no *Teeteto* que Platão faz uso do termo em seu sentido de elemento, mas de uma maneira bastante reservada. Das suas 35 aparições no diálogo, segundo Simone (2020, p. 8-9), apenas 5 têm o significado de constituinte material. E isto por causa da novidade desta acepção do termo, como fica subentendido do que diz Simone (2020)

Na direção completamente oposta está Timothy J. Crowley. Apesar de ser citado diversas vezes no artigo de Simone (2020), Crowley (2005) defende que o termo στοιχεῖον tinha em seu uso cotidiano também o significado de constituinte material. Como é possível observar da leitura do capítulo 3 do livro *Δ da Met* Aristóteles enquadra esta noção do termo entre os seus usos ordinários. Após apresentar o sentido gramatical e lógico, afirma: “Pronunciam-se de maneira semelhante os que afirmam que também

por πνεῦμα. Isso, contudo, não significa que todos têm a mesma quantidade desse elemento dentro de si e por isso existe as distinções entre os diversos tipos de seres. Como veremos na nota 38 do presente trabalho, o conceito de πνεῦμα estaria muito mais próximo de uma causa do que um elemento, segundo a visão dos estóicos sobre o tema. Mas ele não deixa de ser uma herança pré-socrática, em partes rastreada até Anaxímenes como nota Samuel Sambursky em *Physics of the Stoics* (1959). Para mais informações consultar o livro já citado e o capítulo 5 do *The Cambridge Companion to the Stoics*, Brad Inwood (ed.) (2003). Ambos utilizados para escrever esta nota.

¹³¹ DE SIMONE, P. Plato's use of *stoicheion*: Origin and implications. In: *Archai*, n. 30, 2020.

CROWLEY, T. J. On the use of *stoicheion* in the sense of 'element'. In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 39, pp. 367-394 (Sep 2005).

¹³² *Cra* 424c-d. Nesta passagem, Fowler (1926) apresenta uma tradução direta de στοιχεῖα e στοιχείοις, como letras do alfabeto, segundo nos mostra a citação de Pia de Simone (2020, p.5). Além disso, é senso comum na história da filosofia atribuir a στοιχεῖον o significado de “letras do alfabeto”, como nos informa Crowley: “In particular, is usually believed that *stoicheion* primarily means ‘letter of the alphabet’ [...]” (2005, p. 368). E assim perdurou por, no mínimo, até Sexto Empírico c. 160-210 d.C. como afirma Ryle, sem apontar passagem (1960) e assim segue Crowley (2005), afirmando se tratar de *M.* 10 249-50. E de fato: “(249) εἰκέναι γὰρ λέγουσι τοὺς φιλοσοφοῦντας γνησίως τοῖς περὶ λόγον πονοῦμένοις. ὥς γὰρ οὗτοι πρῶτον τὰς λέξεις ἐξετάζουσιν (ἐκ λέξεων γὰρ ὁ λόγος), καὶ ἐπεὶ ἐκ συλλαβῶν αἱ λέξεις, πρῶτον σκέπτονται τὰς συλλαβάς, καὶ ἐπεὶ ἐκ συλλαβῶν τὰ στοιχεῖα τῆς ἐγγραμμάτου φωνῆς ἀναλυομένων, περὶ ἐκείνων πρῶτον ἐρευνῶσιν, (250) οὕτω δεῖν φασιν οἱ περὶ Πυθαγόραν τοὺς ὄντως φυσικούς,”

“(249) Pois dizem que os filósofos genuínos se assemelham àqueles que se ocupam com o discurso. Pois, assim como aqueles [que se ocupam do discurso] primeiro investigam as palavras (pois o discurso [é composto] de palavras), e uma vez que as palavras [são compostas] de sílabas, primeiramente examinam as sílabas; e, uma vez que os elementos dos sons escritos partem das sílabas, investigam sobre isso antes; (250) assim, os Pitagóricos dizem que se deve [agir], sendo físicos (...)” (Tradução não publicada de BRITO, R. P.)

¹³³ Vide nota 3

¹³⁴ A edição da *Metafísica* por nós utilizada é a do Lucas Angioni, publicada em formato de vários artigos.

os elementos dos corpos são os itens últimos nos quais se dividem os corpos [...]” (*Met* Δ 3, 1014 a31-33)¹³⁵.

Por conta desta catalogação, Crowley argumenta que não é possível que Platão tenha sido o primeiro a utilizar o termo στοιχεῖον em seu sentido elemental, se já com Aristóteles o sentido ganhará status de corriqueiro. O tempo entre Platão e seu discípulo é muito curto para que nele um termo seja utilizado com um novo significado de maneira comum. Para comparar, basta analisar a forma como a teoria das quatro causas é expressa em *Met* A. Em sua análise dos predecessores, Aristóteles afirma que desde Tales existe um desenvolvimento do conceito de causa, explorando suas diversas facetas, e é a partir da análise daqueles que contribuíram neste projeto que o estagirita apresenta o que considera a teoria definitiva sobre o termo¹³⁶.

Apesar de ter ciência da argumentação de Crowley¹³⁷ e deixar expresso seu pensamento, Simone (2020) não se prontifica para argumentar contra, até pelo próprio teor de seu artigo. O objetivo dele não é dar um apanhado geral da discussão acerca do significado elemental de στοιχεῖον, mas sim apresentar a visão de Platão acerca do tema e a posição que ele assume dentro desse debate.

Assim, também Aristóteles se insere no debate acerca de “elemento”, e ao menos desde Eudemo de Rodas há certa tendência explícita¹³⁸ em interpretá-lo de modo que o conceito de elemento seja identificado ao de causa material. Seja ela uma identificação conceitual, ao afirmar que o significado de um é semelhante ou idêntico ao do outro, ou no sentido de que, apesar da existência de distinções conceituais, os objetos considerados como elementos são semelhantes aos considerados como causa

¹³⁵ Como veremos, este é um procedimento comum de Aristóteles, usado também no *De Generatione et Corruptione* e na *Física*, até onde pudemos observar. Na *Met.* temos um caso emblemático, não só porque nos é apresentado um apanhado panorâmico do pensamento dos filósofos pré-socráticos, como também porque é nítida pretensão de estabelecer a teoria final a respeito do assunto e exemplo disso está dado no início da exposição em que Aristóteles de antemão, apresenta quais seriam as quatro causas, e apenas em seguida inicia analisa as teorias anteriores; e pela forma gradual com a qual ele enxerga o desenvolvimento histórico da teoria das quatro causas: “Por esses filósofos, julgáramos que é causa apenas a que assim se diz em forma de matéria. No entanto, na medida em que avançaram desse modo, o próprio assunto abriu-lhes caminho e os forçou a investigar[...]” (*Met.* A 984 a16-18); ou ainda: “Mas, depois desses predecessores e dos princípios desse tipo — dado que não são suficientes para gerar a natureza dos entes—, novamente constrangidos pela própria verdade (como dissemos) buscaram o princípio seguinte.” (*Met.* A 984 b8-10).

¹³⁶ Por conta da inovação de suas ideias, que invariavelmente destoam da maioria dos comentadores, se não de todos, Crowley será um parceiro durante todo o processo de desenvolvimento da tese aqui defendida.

¹³⁷ CROWLEY, T. J. *De generatione et corruptione* 2.3: does Aristotle identify the contraries as elements? Does Aristotle identify the contraries as elements? *The Classical Quarterly*, [s.l.], v. 63, n. 1, p. 161-182, 24 abr. 2013. Cambridge University Press (CUP).

¹³⁸ Como apontado pelo meu orientador, Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito, somente sendo assim se poderia chamar os filósofos naturalistas de “naturalistas”. Ou seja, o termo φυσικοι, que lhes era atribuído na época de Aristóteles, só cabe se na época de Aristóteles for senso comum que os elementos são de fato objetos naturais sensíveis, e não metafísicos ou poético-mítico-metafóricos. Não há consenso sobre isso, contudo. Patricia Curdi (1998), por exemplo, afirma que apesar de as raízes serem apresentadas por seus exemplos observáveis, delas existem suas versões mais simples.

material. Assim nos relata Simplício em seu Comentário à *Física* de Aristóteles¹³⁹ ao citar Eudemo: “[...] ‘causa ‘sendo dita de quatro modos, ‘elemento’ é dito no sentido da ‘matéria’” (*In Fis.* 10. 14-15 Diels¹⁴⁰. Tradução nossa.)¹⁴¹. E nesta mesma linha de raciocínio, Eudemo é seguido por Alexandre de Afrodísias, nos relata Simplício:

Portanto também Alexandre afirma que eles diferem uns dos outros por considerar princípio (ἀρχήν) propriamente a [causa] produtiva, pois é princípio de movimento, e causa propriamente o em razão do que é a forma (pois nela [se encontra] o em razão de que [em relação] aos seres naturais) e elemento o constituinte [entendido] enquanto matéria. (*In Fis.* 10. 9-12 Diels. Tradução nossa.)¹⁴²

Quanto a Eudemo, não encontramos outro fragmento que relate a mesma interpretação. No caso de Alexandre de Afrodísias, contudo, suas opiniões são encontradas em suas próprias obras, apesar de não ser de forma tão expressa quanto o relato de Simplício dá a entender. Na décima pergunta de suas *Quaestiones*¹⁴³ temos:

Se os princípios e os elementos das coisas físicas, sendo eles acerca [dos quais] se ouve Aristóteles dizer na *Física*, são a matéria e a forma e o produtivo e o em razão do que, o corpo que se move em círculos com certeza não será um corpo físico. Ou será matéria também o substrato nele¹⁴⁴, ou não será [de] todos os princípios dos corpos físicos [que se está] falando. Pois o que seria o substrato nele? (*Quaestiones* 20. 15-20 Bruns. Tradução nossa).¹⁴⁵

Como nota Sharples (1992), a referência feita por Alexandre é ao livro 2, capítulo 3 da *Física*, em que Aristóteles apresenta a teoria das quatro causas de modo *ipsis litteris* em relação à *Metafísica*,

¹³⁹ “(1) Since the στοιχεῖα are four, (2) and of the four there are six pairings, (3) but contraries cannot be paired with each other (for it is impossible for the same thing to be hot and cold, and wet and dry), (4) it is clear that the pairings of the στοιχεῖα will be four, hot with dry and wet with hot, and again cold with dry and cold with wet. (5) And these are attached in a reasonable way (κατὰ λόγον) to the apparently simple bodies fire, air, water and Earth; for fire is hot and dry, air is hot and wet, for air is like vapour (ἀτμός), water is cold and wet, and Earth is cold and dry... (*De Gen et Cor* 330 a30-b7, apud. CROWLEY, op. cit., p. 166.)”

¹⁴⁰ “[...] *ta apla somata* viz. Earth, Air, Fire, and Water (cf. Introd. 10). Aristotle speaks of them here as *ta enantia* (a 30). They are, as we shall learn (cf. B. 1-3, with the notes), the first concrete substances resulting from the information of *prote hyle* by the coupled ‘contrary qualities’ (Cold-Dry, Hot-Moist, Hot-Dry, Cold-Moist).”

¹⁴¹ “[...] because Aristotle believes Empedocles’ I elements’ to be really complex, composed of prime matter + the contraries hot or cold, and wet or dry.”

¹⁴² Além dos já citados D. Ross (1936), H. H. Joachim (1922), vários outros são referenciados por Crowley (2013, p.161), dentre os quais, ganham destaque: SOLMSEN, F. *Aristotle’s System of the Physical World*. New York: Cornell University Press, 1960.; CHERNISS, H. F. *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Octagon Books, 1935.; CHERNISS, H. F. *Aristotle’s Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944.; SOKOLOWSKI, R. *Matter, Elements and Substance in Aristotle*. In: *Journal Of The History Of Philosophy*, Vol. 8, No. 3, p.263-288 (1970). WILLIAMS, C.J.F. *Aristotle’s De Generatione et Corruptione*. Oxford: Oxford University Press, 1982.; GRAHAM, D. W. *The paradox of prime matter*. In: *Journal of the History Philosophy*, vol. 25, no.4, 1987, p. 475-490.

¹⁴³ “But since prime matter is not a thing, but only an element recognized by analysis as involved in the being of a thing, and since anything, to be anything, must have certain indispensable attributes (at the very least, either dryness or wetness, and either heat or cold)” (ROSS, D. op. cit., p. 47).

¹⁴⁴ “(...) mas os elementos das coisas perceptíveis aos sentidos são corpos (...)” (*Fis.*, 209 a17-18)

¹⁴⁵ “[...] ‘the elements of perceptible things are bodies’ (ἔστι δὲ τὰ μὲν αἰσθητῶν στοιχεῖα σώματα)” (CROWLEY, T. J., 2013, p.163). Há um outro texto grego, utilizado pela Loeb Classical Library, segundo o qual a passagem é: “ἔστι δὲ τὰ μὲν τῶν αἰσθητῶν σωμάτων στοιχεῖα σώματα”. Rejeitamos esse texto e seguimos a tradução de Crowley, que é respaldada pelo texto grego utilizado por David Ross (1936).

livro 5, capítulo 2. Ou seja, segundo o comentador, as causas que Aristóteles cita na *Física* são justamente os princípios e os elementos dos corpos físicos, sejam eles a matéria, a forma, o produtivo (causa eficiente) ou o em razão do que (causa final).

A partir do relato de Simplicio nós temos também o posicionamento de Porfírio acerca da identificação entre “princípio” e “causa”:

Porfírio, por sua vez, diz “[...] o princípio e a causa são ditos desses tantos modos. E quanto ao objeto que definem [ὑποκειμένον]¹⁴⁶, ambos são idênticos, mas quanto à concepção são divergentes. Pois, por um lado, o princípio conceitua de acordo com o que antecede, e por outro, a causa conceitua de acordo com o que produz algo e leva a cabo o que é posterior a ela mesma, podendo a causa ser princípio e o princípio ser produtivo [τελικῆς]. (*In Fis.* 10. 25; 11. 4-8. Diels. Tradução nossa.)¹⁴⁷

Com Porfírio temos algo um tanto diferente do que os comentadores citados anteriormente fizeram, pois em nenhum momento ele cita o termo “elemento”. De sua argumentação conseguimos apreender que isto se deve ao fato de ele identificar esse conceito com o de “princípio” ao afirmar que alguns princípios são os elementos considerados pelos físicos¹⁴⁸. A questão que parece surgir disso é o quanto os elementos, enquanto princípios, são também causas, visto que os limites conceituais são nublados por Porfírio. A julgar pelo relato de Simplicio, a identificação feita entre “elemento” e “princípio” permite também a identificação daquele com “causa”. Esta é definida como aquilo que produz ou que leva a cabo a constituição do que lhe é posterior e é justamente numa exemplificação desse aspecto que Porfírio apresenta os elementos como princípios:

Desses tantos quantos modos dos princípios e das causas serem ditos, nem todos existem em todos esses modos, mas ao contrário, alguns, por um lado são princípios da geração, como a matéria e a forma ou o agente [ποιῶν] e o paciente ou algum dos elementos analisados por cada um dos físicos. (*In Fis.* 11. 9-12. Diels. Tradução nossa.)¹⁴⁹

Assim, Porfírio parece concordar com a identificação de “causa” e “elemento”. Contudo, o mais relevante dessas passagens é que os elementos não são categorizados especificamente. Neste caso não temos uma mera identificação sobre a qual subjazem categorias nomeadas distintamente, o que poderia nos dar o vislumbre de uma possível distinção. Não, aqui a categoria de elemento é absorvida pela de princípio e qualquer especificidade que os elementos pudessem ter, mesmo que apenas nominal,

¹⁴⁶ 53 c-e;

¹⁴⁷ “Τοῖς δ' εἰς ἐπίπεδα διαιροῦσιν οὐκέτι· οὐδὲν γὰρ γίνεται πλὴν στερεὰ συντιθεμένων· πάθος γὰρ οὐδ' ἐγχειροῦσι γεννᾶν οὐδὲν ἐξ αὐτῶν.” (*De Gen. et Cor.*, 316 a2-4)

“Mas, isso não é igualmente possível para aqueles que dividem corpos em planos; pois quando estes são colocados juntos, nada vem a ser, exceto sólidos; pois eles nem mesmo tentam gerar qualquer afecção a partir deles.” (*De Gen. et Cor.*, 316 a2-4. Tradução nossa a partir da de C.J.F Williams, 1982).

¹⁴⁸ “We may happily concede that the latter are *logically* analysable; but it would not follow that any items such analysis reveals are more deserving of the appellation ‘elements of *bodies*’.” (CROWLEY, op. cit., p. 164.)

¹⁴⁹ H. R. King (1956), M. Furth (1988), E. Lewis (1996).

desaparece. Um posicionamento não muito comum, como veremos, mas que parece repercutir no pensamento de Ibn Sinā (Avicena).

O próprio Simplicio por sua vez, que nos apresenta a concepção partilhada por Eudemo e Alexandre, se posiciona contrário a esta interpretação afirmando que, além da matéria, Aristóteles também considera a forma como elemento: “E como eles afirmam [que] elemento é apenas a matéria? Se é a partir da matéria e da forma [que] se presume o composto.” (*In Fís.* 11. 21-22 Diels. Tradução nossa.)¹⁵⁰ Com ele, contudo, temos algo um tanto quanto raro, a inserção de sua interpretação dentro de um debate. Simplicio não apenas apresenta a forma como compreende a questão, mas nos relata a existência de uma interpretação contrária à sua.

Por sua vez, João Filopono segue a interpretação de Simplicio¹⁵¹:

[De] “princípios” e “causas” ele afirma o mesmo, com certeza em paralelo, onde o produtivo e o finalístico são ditos princípios e causas, e os dois restantes, o material e o formal, são ditos elementos, ou ele predica o princípio de todos [os outros] em comum [...] e a causa do produtivo e do finalístico, e elemento dos dois restantes, da matéria e da forma. (*In Fís.* 6. 10-17 Vitelli. Tradução nossa.)¹⁵²

Além disso Filopono, ainda na esteira do pensamento de Simplicio acredita que o critério que diferencia “elemento” de “causa”¹⁵³ é o fato de ela ser extrínseca à coisa causada. Enquanto um elemento é um constitutivo imanente:

O termo princípio é mais universal (pois se aplica à forma, à matéria, ao produtivo, ao fim e a outros) e a causa e o elemento são mais restritos, a causa se aplica aos princípios separados dos efeitos (o eficiente, o fim, o paradigma e o instrumento) e o elemento se aplica aos princípios imanes, [que eu] considero a forma e a matéria. (*In Fís.* 7. 32-5 Vitelli. Tradução nossa)¹⁵⁴

¹⁵⁰ “Além disso, [denominam-se qualidades] as características das substâncias suscetíveis de movimento, por exemplo, calor e frio, branco e preto, peso e leveza, e todas as demais coisas desse tipo, de acordo com as quais se diz que os corpos se alteram, quando elas se modificam.” (*Met.* 1020 b8-11.)

“ἔτι ὅσα πάθη τῶν κινουμένων οὐσιῶν, οἷον θερμότης καὶ ψυχρότης, [10] καὶ λευκότης καὶ μελανία, καὶ βαρύτης καὶ κορυφότης, καὶ ὅσα τοιαῦτα, καθ’ ἃ λέγονται καὶ ἀλλοιοῦσθαι τὰ σώματα μεταβάλλοντων.” (*Met.* 1020 b8-11.)

“διαθέσεις δὲ λέγονται ἃ ἔστιν εὐκίνητα καὶ ταχὺ μεταβάλλοντα, οἷον θερμότης καὶ κατάψυξις καὶ νόσος καὶ ὑγίεια καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.” (*Cat.* 8 b35-38). “É ao que é fácil e rapidamente mudado que nós chamamos condições, e.g., quentura [hotness] e frio e doença e saúde e os semelhantes.” (*Cat.* 8 b35-38. Tradução nossa a partir da de J.L. Ackrill, 1963).

¹⁵¹ Isto é, a tese de que os elementos são capazes de formarem uns aos outros, com exceção do fogo.

¹⁵² “Neither is heat the same as wetness or as dryness, nor is wetness the same as heat or as cold, nor are cold and dryness subordinate either to one another or to heat and wetness. So of necessity there are these four. Since the elements are four in number, and of the four the pairings are six, but it is not in the nature of contraries to be paired with one another... (*De Gen et Cor* 330 a25-32, apud. WILLIAMS, op. cit., p. 40.)”

Aqui, dado o fato de Timothy J. Crowley não apresentar uma tradução completa da passagem apresentada, optamos por utilizar a tradução de C. J. F. Williams (1982). Não só por ser uma tradução renomada, mas também por se mostrar mais de acordo ao texto original, sem deturpá-lo. Ao contrário da tradução de E. S. Foster (1955) que traduz στοιχεῖα por elementary qualities apoiando justamente a tese à qual Crowley (2013) se posiciona contra. E aqui percebemos a necessidade de um trabalho como o apresentado aqui. Há muito o pensamento de comentadores e tradutores é enviesado a favor da identificação entre os termos discutidos.

¹⁵³ Há ainda outra aparição do termo στοιχεῖον que possivelmente poderia ser entendida desta forma em 330 a35, que será analisada ainda nesta página.

¹⁵⁴ “Ἐπεὶ δὲ τέτταρα τὰ στοιχεῖα...” (*De Gen et Cor* 330 a30)

É esta compreensão, inclusive, que parece ter influenciado, por intermédio de Hermann Bonitz, o pensamento de Giovanni Reale, que defende a distinção entre “elemento”, de um lado, e “causa” e “princípio”, de outro, em termos muito semelhantes¹⁵⁵. No entanto, tanto o comentário de João Filopono, como a suposta consequente interpretação de Reale e Bonitz, não se apresentam como distinções de fato, pois não tocam no ponto essencial que é o fato de Aristóteles ter concebido como dois dos modos de causa, justamente o material e o formal. Qualquer tentativa de distinção entre “elemento” e “causa” que se sustenta no fato de um ser intrínseco e a outra extrínseca¹⁵⁶, precisa explicar como as causas materiais e formais devem ser, então, compreendidas, já que são igualmente causas e intrínsecas à coisa que constituem.

Até aqui fica evidente que não há de fato debate algum sobre a identificação entre “elemento” e “causa”. As divergências que se estabelecem entre os autores se dão a partir deste pressuposto. Os elementos são causas e as interpretações a respeito deste fato variam apenas no sentido em que umas consideram o elemento como uma causa material e outras consideram tanto causa material como formal.

De maneira direta ou indireta toda esta discussão tem como plano de fundo uma passagem bastante pontual que inicia o primeiro livro da *Física* de Aristóteles, na qual o autor afirma o seguinte: “Visto que o saber e o conhecer de todas as ciências se adquire a partir do conhecer dos princípios ou das causas ou dos elementos, pois é a partir disso que se conhece...” (184a 10-12. Tradução Nossa.)¹⁵⁷. Isto porque, como nota João Filopono, a partícula “ἢ” pode ser interpretada como um conectivo de conjunção ou disjunção, o que nos conduz à questão a respeito de qual ciência Aristóteles está falando. Se considerada uma conjunção, a partícula se refere apenas à física. Única ciência, de acordo com Filopono, que teria como objeto de estudo tanto os princípios como as causas e os elementos. Se como uma disjunção, o escopo deixa de se restringir à física e abrange todas as ciências. Em ambos os casos, a compreensão do significado da partícula depende de uma investigação a respeito do sentido dos termos interpelados por ela. E por isso os comentários se dedicam a explicá-los.

Contudo, no caso de Temístio, apesar de ser anterior a Simplicio e João Filopono, a discussão sobre quais causas estão subentendidas em “elemento”, parece superada. Em sua paráfrase¹⁵⁸ da *Física*

¹⁵⁵ CROWLEY, T. J. Aristotle's 'So-Called Elements'. *Phronesis*, [s.l.], v. 53, n. 3, p. 223-242, 2008. Brill. <http://dx.doi.org/10.1163/156852808x307061>.

¹⁵⁶ “...φανερὸν ὅτι τέτταρες ἔσονται αἱ τῶν στοιχείων συζεύξεις, θερμοῦ καὶ ξηροῦ, καὶ θερμοῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ πάλιν ψυχροῦ καὶ ὑγροῦ, καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ.” (*De Gen et Cor* 330 a33-b1).

¹⁵⁷ “... the pairings of the *differentiae* that belong to the *stoicheia* will be four.” (CROWLEY, 2013).

¹⁵⁸ Assim como Crowley (2013), optamos aqui por não traduzir o termo por considerarmos “opinião” um termo que não engloba todo o escopo do original.

de Aristóteles, Temístio ignora completamente a discussão levantada a partir daquela passagem¹⁵⁹ pelos comentadores citados anteriormente¹⁶⁰. No entanto, ao contrário do que se pode pensar, isso não se deve apenas ao fato de que Temístio é anterior a estes autores. Afinal, vimos que Alexandre de Afrodísias e, segundo Simplicio, Eudemo, ambos anteriores a Temístio, se voltaram para o debate. No caso de Afrodísias, aliás, a influência de seu comentário pode ser atestada justamente por intermédio de Simplicio¹⁶¹. Portanto, a questão não era desconhecida. Além disso, na versão de Temístio do início do livro 2, ele afirma o seguinte: “Sobre os princípios enquanto elementos, o que foi dito há de ser suficiente. E sobre as causas, tendo-as abarcado anteriormente¹⁶², que nós tentemos e apresentemos de acordo com quantos modos elas são ditas.” (*In Fis* 44, 9 Schenkl. Tradução nossa)¹⁶³

Esta paráfrase talvez conduza a uma má compreensão do que entende Temístio, pois parece distinguir elemento de causa. O que acontece, no entanto, é que Temístio parece ser o precursor do que viriam a pensar Simplicio e João Filopono, e, de fato, ambos leram a sua obra. Estes dois, por considerar como elemento tanto a causa material como a formal, afirmam que todo o livro 1 da *Física* é voltado para os elementos, enquanto o segundo seria voltado para o que pode ser propriamente chamado de causa, isto é, a causa eficiente e a final. Neste sentido, diz Simplicio:

Tendo proposto expor neste estudo os princípios e as causas dos constituídos por natureza, visto que dos princípios, alguns são elementares, alguns produtivos e alguns finais [...] por causa disso, no primeiro livro, depois de ter investigado e testado as opiniões dos físicos, ele descortina os princípios elementares mostrando que as gerações se dão primeiro a partir dos opostos, sendo mais comum a forma e a privação, e ainda [se dão a partir] do substrato nos opostos. (*In Fis* 259. 3-5; 8-11. Tradução nossa.)¹⁶⁴

¹⁵⁹ “ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις” (*Top.* 1.1, 100 b21-3)

¹⁶⁰ “Mas é impossível que haja tal coisa, não porque seja infinita [...] mas porque não há tal corpo perceptível sobre e acima daqueles chamados elementos. Todas as coisas são dissolvidas naquelas a partir das quais vêm a ser, então isso deveria estar aqui neste mundo, juntamente com ar e fogo e terra e água, mas nada disso é observado.” (*Fis.*, 204 b29-35).

E também: “Mas a investigação conduzida até aqui é de caráter geral. Do que se segue fica evidente que o infinito também não se encontra nas coisas sensíveis. Se o corpo por definição é o que é delimitado por superfícies, não poderá haver um corpo infinito nem sensível nem inteligível.” (*Met.* 1066 b22-24).

“αὕτη μὲν οὖν ἡ ζήτησις καθόλου, ὅτι δ’ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς οὐκ ἔστιν, ἐνθὲν δὲ δῆλον: εἰ γὰρ σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδοις ὡρτισμένον, οὐκ εἴη ἂν ἄπειρον σῶμα οὔτ’ αἰσθητὸν οὔτε νοητόν.” (*Met.* 1066 b22-24).

Para a presente tradução utilizamos Giovanni Reale, por não existir uma tradução do Lucas Angioni do livro K da *Metafísica*. Apesar de todas as críticas que possam ser aventadas contra a tradução e seu autor, acreditamos que seja suficiente para o presente ponto.

¹⁶¹ “Οὐκ ἔστι δὲ τὸ πῦρ καὶ ὁ ἀῆρ καὶ ἕκαστον τῶν εἰρημένων ἀπλοῦν, ἀλλὰ μικτόν. Τὰ δ’ ἀπλᾶ τοιαῦτα μὲν ἔστιν, οὐ μὲντοι ταῦτά, οἷον εἴ τι τῷ πυρὶ ὅμοιον, πυροειδές, οὐ πῦρ, καὶ τὸ τῷ ἀέρι ἀεροειδές· ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων. Τὸ δὲ πῦρ ἔστιν ὑπερβολὴ θερμότητος, ὥσπερ καὶ κρύσταλλος ψυχρότητος· ἡ γὰρ πῆξις καὶ ἡ ζέσις ὑπερβολαί τινές εἰσιν, ἡ μὲν ψυχρότητος, ἡ δὲ θερμότητος. Εἰ οὖν ὁ κρύσταλλός ἐστι πῆξις ὑγροῦ ψυχροῦ, καὶ τὸ πῦρ ἔσται ζέσις ξηροῦ θερμοῦ. Διὸ καὶ οὐδὲν οὔτ’ ἐκ κρυστάλλου γίνεται οὔτ’ ἐκ πυρός.” (*De Gen. et Cor.*, 330 b21).

¹⁶² *Vide* n. 14

¹⁶³ *Vide* n. 14

¹⁶⁴ Para a tradução de *fiery* e *airy* contamos com a ajuda de Gustavo Laet Gomes, Mestre e doutorando pela UFMG e integrante da Cátedra UNESCO Archai: sobre as origens do pensamento ocidental.

E de fato, quando do início de sua paráfrase, Temístio, nos relata que a prioridade pode ser entendida de dois modos, uma em relação ao que é mais próximo aos sentidos e, portanto, mais fácil de compreender, e em relação à própria natureza, ele nos dá exemplos próprios de elementos. O que é prioritário ou mais próximo aos sentidos, nesse caso, são as palavras e as sílabas, e o que assim o é por natureza são as letras¹⁶⁵.

Assim, ao afirmar em sua paráfrase que Aristóteles havia tratado dos elementos no livro 1 da *Física* e que no livro 2 trataria das causas, Temístio confirma que o primeiro livro foi dedicado à causa formal e à material e que o segundo se deterá na causa eficiente e na causa final. O que o coloca na posição de ancestral comum da concepção de “elemento” como causa material e formal, em contraposição a Eudemo e Alexandre de Afrodísias. E serão essas as duas vertentes interpretativas que guiarão os comentários do medievo ocidental, a primeira delas sendo reforçada pela adesão de Ibn Rušd e sua influência na latinidade.

3- OS ARÁBICOS; INFLUENCIADOS POR JOÃO FILOPONO, PARTIDÁRIOS DA IDENTIFICAÇÃO ENTRE “ELEMENTO” E “CAUSA MATERIAL” E “FORMAL”

Assim, Temístio serve de fonte da qual bebem filósofos árabes como Ibn as-Samḥ¹⁶⁶, Ibn Rušd e, talvez, Ibn Sinā¹⁶⁷ intermediados pelo comentário de João Filopono. No caso destes autores, não está mais em disputa a identificação de “elemento” e “causa material” e “formal”, as divergências se concentram na distinção ou não deste último termo com “princípio”. Então, com Ibn as-Samḥ¹⁶⁸, nós temos que:

¹⁶⁵ “The simple bodies being four in number...” (*De Gen et Cor* 330 b21-30 *apud* WILLIAMS, OP. CIT. p. 41. Tradução nossa)

¹⁶⁶ “... e o que nós estamos acostumados a chamar de fogo, apesar de não ser realmente fogo: pois fogo é um excesso de calor e um tipo de aquecimento.” (*Meteor.* 340b 22-30)

¹⁶⁷ “Antes da geração do céu, teremos que rever a natureza do fogo, do ar, da água e da terra, bem como os comportamentos que tinham antes disso; na verdade, até agora ninguém revelou a sua origem, mas discursamos como se nos dirigíssemos a quem soubesse o que possa ser o fogo e cada um dos outros elementos, dispondo-os como princípios e letras do universo. Ora, é prudente que, com um mínimo de verossimilhança, nem sequer às sílabas sejam comparados por quem tenha um pouco de inteligência.” (*Tim.* 48 b-c). A negação de semelhança entre os quatro corpos simples e as sílabas figura aqui no sentido de que o nível de complexidade dos elementos é maior que o das sílabas que logo que os constituintes que imediatamente as formam são os constituintes de toda a linguagem. Fogo, terra, água e ar, contudo, têm mais estágios de decomposição, segundo Platão: “Em primeiro lugar, que o fogo, a terra, a água e o ar são corpos, isso é claro para todos; tudo o que é da espécie do corpo tem profundidade. Mas a profundidade envolve, necessariamente e por natureza, a superfície; e uma superfície plana é composta a partir de triângulos. Todos os triângulos têm origem em dois triângulos, cada um dos quais com um ângulo recto e com os outros agudos.” (*Tim.* 53 c-d).

¹⁶⁸ “No caso de Empédocles isso é claro a respeito de outras coisas, até se alcançar os elementos, que elas têm geração e corrupção; mas a respeito desses mesmos elementos não é claro como a massa deles enquanto é agregada vem a ser e prece,

Com “princípios” (*mabādi*) Aristóteles provavelmente se referiu às causas finais, e com “causas” (*asbāb*) às causas eficientes, que não pertencem à essência das coisas que alguém está considerando, tal qual um construtor de uma casa: os “elementos” (*ustuqusāt*) são as causas das quais a coisa é composta (matéria e forma).” (Ibn as-Samḥ 2,19-26¹⁶⁹ *apud* LETTINCK, Paul, 1994, p.38. Tradução nossa)

E com Ibn Rušd:

Com “princípios, causas e elementos” Aristóteles se refere às quatro causas. Os princípios são as causas eficientes, as causas são as causas finais, e os elementos são as causas que fazem parte do objeto, a matéria e a forma. (Ibn Rušd 6B2-8¹⁷⁰ *apud* LETTINCK, Paul, 1994, p.76. Tradução nossa).

Com Ibn Sinā nós temos algo um tanto diferente. Primeiro, porque o termo através do qual ele aparentemente se refere a “elemento” não é *ustuqusāt*, como no caso dos outros dois filósofos, que seguiram a tradução de Ishāq ibn Ḥunayn¹⁷¹. A palavra escolhida por ele, segundo Paul Lettinck (1994, p.96) neste caso é *‘ilal*, que, por sua vez, parece ser derivada de *‘illat* (ou *‘illa*, segundo Paul Lettinck [*ibidem*, p. 97]). Palavra essa que tem como um de seus significados o de causa¹⁷² ou fundamento¹⁷³ e que parece ter levado Paul Lettinck (*ibidem*, p.96) a suprimir sua tradução, já que haveria um termo anterior traduzido com o mesmo significado, a saber *asbāb*. Apesar dessa escolha, o próprio Paul Lettinck (*ibidem*,) reconhece que *‘illat* (*‘illa*) é justamente a palavra utilizada por Ibn Sinā para traduzir “elementos” substituindo *ustuqusāt*, utilizada por Ishāq ibn Ḥunayn. Segundo porque ele não apresenta distinção alguma entre “princípios”, “causas” e “elementos” e simplesmente parece ignorar a questão:

Os objetos da ciência física são os corpos observáveis, à medida em que são sujeitos a mudança, seus atributos essenciais, suas afecções, movimentos e condições que são causados por eles. Os objetos naturais têm princípios e causas (*mabādi*, *asbāb*, *‘ilal*) e o conhecimento dos objetos significa o conhecimento de seus princípios e causas. (*Kitāb aš-Šifā’* 7,5-8,4¹⁷⁴ *apud* LETTINCK, Paul, 1994, p.96. Tradução nossa).

nem é possível a ele explicar isso a menos que esteja preparado para dizer do fogo, e igualmente de todos os outros, que eles têm seus próprios elementos, assim como Platão escreve no *Timeu*.” (*De Gen. et Cor.*, 329 b19-25)

¹⁶⁹ Desde o início do capítulo Aristóteles trata Empédocles como um exemplo para os filósofos naturalistas: “Alguns, portanto, incluindo de fato Empédocles, lidaram desse modo com certos problemas (...)” (*De Gen. et Cor.* 324 b 32-34). E ainda: “Menos ainda com os outros, por exemplo Empédocles: não é de todo claro na teoria dele como há corrupção e alteração.” (325 b14-16).

¹⁷⁰ “Empédocles, em comparação com os antecessores, foi o primeiro a introduzir distinções de causa, ao conceber o princípio de movimento não como um só, mas como dois, opostos entre si; além disso, foi o primeiro a afirmar que os elementos, que se dizem em forma de matéria, são quatro...” (*Met.* A 4, 985 a29-32).

¹⁷¹ WHITE, M. J. Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology) In: INWOOD, B. (ed.) *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2003. pgs. 124-152.

¹⁷² “Since the science of nature is concerned with magnitudes, change, and time (...)” (III, 4 2020 b30-31)

¹⁷³ “It is thus clear that the Stoics conceived of physics or natural philosophy more broadly than one characterization of it by Aristotle – that is, the conceptual investigation of kinesis ^ (motion or change) and of whatever is implied by change (e.g., magnitude, place, and time).” (2010, p.125).

¹⁷⁴ “With respect to the former, ‘specific’ classificatory schema, the distinction between principles and elements may initially seem puzzling since ‘archai’ and ‘stoicheia’ are not infrequently used as synonyms – as in Aristotle’s frequent characterization of the Presocratic philosophers’ quest for archai kai stoicheia and in the geometrical sense of ‘elements’ (stoicheia)” (2010, p. 125)

O motivo pelo qual Ibn Sinā não tenha se detido com a distinção entre os termos em questão talvez seja porque sua obra, ao contrário dos dois filósofos arábicos citados anteriormente, não é um comentário propriamente dito (LETTINCK, Paul, 1994, p.103). Contudo, isto só se dá à medida em que o filósofo não segue passo-a-passo a *Física* de Aristóteles, não obstante as questões tratadas em seu livro serem as mesmas e haver um escrutínio dos sentidos nos quais o estagirita utiliza um determinado termo¹⁷⁵:

Sua discussão da matéria, forma e privação mostra as mesmas características. É uma pesquisa das doutrinas aristotélicas sobre esse tema, elaborada com várias distinções, como a de diferentes nomes serem dados à matéria de acordo com os diferentes pontos de vista e diferentes sentidos da palavra “comum”. (LETTINCK, Paul, 1994, p. 104. Tradução nossa.)

Além disso, a relevância de João Filopono para este trabalho é tão evidente quanto para Ibn as-Samḥ e Ibn Ruṣd. A respeito disso, Paul Lettinck nos diz: “Uma comparação com Filopono mostra que o conteúdo de algumas de suas discussões são as mesmas, mas que em estilo e formulação Ibn Sinā é independente de Filopono.” (*Ibidem*, p.104. Tradução nossa). E nesse sentido, a própria passagem do texto de Ibn Sinā citada anteriormente o confirma.

Sendo assim, o comentário de Filopono não só era bem conhecido por Ibn Sinā, como seguido de perto em diversas ocasiões. O que nos leva a acreditar que ele não tenha de fato ignorado a questão ou, muito menos, a desconhecido. Portanto, o que vemos na passagem citada do seu *Kitāb aš-Šifā* é, de fato, uma identificação, ou até algo mais. Nos casos de Temístio, Filopono, Ibn as-Samḥ e Ibn Ruṣd ainda são usadas palavras cujos significados é o de elemento (στοιχεῖον/στοιχεῖα e *ustuqusāt*). Contudo, à medida em que Ibn Sinā utiliza *‘ilal* para se referir aos elementos e à medida em que o significado desta palavra é idêntico ao da palavra usada para se referir às causas, qualquer possibilidade de tratamento de “elemento” de forma individualizada se torna nula. E justamente por isso Paul Lettinck traduz a passagem apenas como: “Os objetos naturais têm princípios e causas [...]” (*Kitāb aš-Šifā* 7,5-8,4 *apud* LETTINCK, Paul, 1994, p.96. Tradução nossa).

Aqui cabe ressaltar que, se, por um lado, o comentário de João Filopono era conhecido pelos arábicos, por outro, não o era o de Simplicio¹⁷⁶. Sendo justamente este que atesta a existência de um debate acerca do que é englobado por “elemento”, não é de se estranhar que Ibn as-Samḥ, Ibn Ruṣd e Ibn Sinā desconsiderem completamente as opiniões de Eudemo de Rodes e Alexandre de Afrodísias. Isto, por sua vez, atesta não só o desconhecimento do comentário de Simplicio, mas também a possível perda, já nessa época, de partes do comentário de Afrodísias. Evidência disso parece ser o fato de, no

¹⁷⁵ “ἵσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται: πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί.” (Met. 1013 a16-17)

¹⁷⁶ Como nos informa Michael J. White in: *The cambridge companion to the Stoics* (2003)

manuscrito de Leiden, os comentários de Alexandre de Afrodísias só começarem a aparecer a partir do livro II da *Física*.

De um modo ou de outro, o que essa invisibilidade do debate demonstra, antes de tudo, é a sua falta de relevância. Colocada de lado a questão acerca do que “elemento” engloba, o que se observa a partir de Temístio é uma convergência em torno de sua interpretação. De Simplicio a Ibn Rušd, e alguns ocidentais imediatamente depois, todos concordam que tanto a causa material como a formal são elemento e ignoram ou desconhecem a interpretação contrária. No caso de Ibn Rušd, a falta de importância da questão se torna manifesta quando sua interpretação só é apresentada no seu *Grande Comentário à Física*. Além deste, há ainda outros dois, o *Médio* e o *Curto*, que sequer se debruçam para afirmar a interpretação do seu autor.

Talvez se possa argumentar, que esta ausência se deve ao fato de esses três comentários terem objetivos diferentes, e que o *Médio* e o *Curto* não são obras voltadas para discutir os pormenores do texto aristotélico, mas sim para permitir uma primeira aproximação ao texto¹⁷⁷. Concordamos que este é, de fato, o caso, mas também acreditamos que apresentar os conceitos dos termos utilizados corresponderia perfeitamente a esse objetivo, mas é algo que só poderia ser feito se a definição desses conceitos não fosse algo já bem estabelecido. Portanto, não haveria relevância alguma em apresentar os significados dos termos utilizados, porque eles já estariam fixados, mesmo que para um leitor iniciante da *Física*.

Diante desse panorama, o medieval latino toma de herança duas vertentes interpretativas acerca da identificação entre “elemento” e “causa material”. Uma delas afirma a exclusiva relação entre esses dois conceitos, tendo como representantes Eudemo de Rodes e Alexandre de Afrodísias, e outra, que defende a relação não só entre esses dois conceitos, mas também com o de “causa formal”, tendo como representantes, Temístio, João Filopono, Simplicio, Ibn as-Samḥ e Ibn Rušd. E a partir disso, as interpretações, que antes existiam isoladamente, em seus determinados contextos históricos, agora dividem espaço num mesmo cenário filosófico.

4- A HERANÇA DAS INTERPRETAÇÕES NA IDADE MÉDIA LATINA

¹⁷⁷“δεῖ δὲ κατανοεῖν ὅτι οὐχ ὡσαύτως ληπτέον λέγεσθαι ποῖά τε ἐν λέγεται, καὶ τί ἐστὶ τὸ ἐν εἶναι καὶ τίς αὐτοῦ λόγος. Λέγεται μὲν γὰρ τὸ ἐν τοσανταχῶς, καὶ ἕκαστον ἔσται ἐν τούτων, ὃ ἂν ὑπάρχη τις τούτων τῶν τρόπων· τὸ δὲ ἐν εἶναι ὅτε μὲν τούτων τινὶ ἔσται, ὅτε δὲ ἄλλω ὃ καὶ μᾶλλον ἐγγὺς τῷ ὀνόματί ἐστι, τῇ δυνάμει δ’ ἐκεῖνα, ὥσπερ καὶ περὶ στοιχείου καὶ αἰτίου εἰ δέοι λέγειν ἐπὶ τε τοῖς πράγμασι διορίζοντα καὶ τοῦ ὀνόματος ὅρον ἀποδιδόντα” (1052 b1-9).

De início nos deparamos com a continuidade da vertente interpretativa que considera como elemento tanto a causa material como a formal. Alberto Magno¹⁷⁸ e Richard Rufus of Cornwall¹⁷⁹ são partidários dessa interpretação e atestam, na esteira de João Filopono, Ibn as-Samḥ e Ibn Ruṣd, a aparente falta de debate. Com eles vemos novamente a ênfase no aspecto imanente, ou intrínseco, de “elemento”. No caso de Alberto Magno: “Elementos, por outro lado, dizemos de duas causas que constituem a essência das coisas naturais, que são a forma e a matéria.” (Liber I, Tractatus I, p.11. Tradução nossa)¹⁸⁰. E Richard Rufus of Cornwall: “O termo ‘elemento’ é apropriado à causa formal e material. Pois, elemento é dito da causa intrínseca à coisa. E isto é matéria e forma”. (Liber I, Pars prima, p.95. Tradução nossa)¹⁸¹.

É apenas com São Tomás de Aquino (contemporâneo de Alberto Magno e Richard of Cornwall e discípulo do primeiro.) que a interpretação defendida por Eudemo de Rodes e Alexandre de Afrodísias se vê novamente inserida no debate:

Quando diz “princípios”, “causas” ou “elementos”, não significa que são a mesma coisa. Pois “causa” é mais universal que “elemento”, e elemento é aquele do qual primeiramente se compõe uma coisa, permanecendo nela, como diz na *Metafísica* livro V, assim como as letras, e não as sílabas, são elementos das palavras. Pois se chamam causas aquelas coisas das quais dependem outras, segundo seu ser ou seu fazer-se.; portanto, pode denominar-se causa, mas não elemento, o que está fora da coisa, ou, estando nela, não a compõe imediatamente [...] “causa” parece significar as causas formais e as finais, das quais dependem as coisas segundo seu ser e seu fazer-se; por “elementos” se entende apropriadamente as primeiras causas materiais. (*In Physica*, lib. I, l. 1, n. 1. Tradução nossa.)¹⁸²

Com isso percebemos duas coisas que se implicam mutuamente: primeiro, a inserção da primordialidade enquanto aspecto constitutivo do significado de “elemento”; e, em segundo, a referência ao texto da *Metafísica* em que Aristóteles define o termo. Para o conceito de elemento, então, não é apenas o seu aspecto imanente que conta, mas também o da primordialidade. E assim sendo, o que há de primordial num objeto material é um constituinte material. A forma, então, apesar de corresponder

¹⁷⁸“λέγεται μὲν οὖν τὸ ἐν τοσανταχῶς, τό τε συνεχὲς φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου” (1051 a33-35).

¹⁷⁹ Aqui, ao contrário do que parece pensar Giovanni Reale em sua tradução da *Metafísica*, não acreditamos que a passagem: “καὶ μεταφέροντες δὲ στοιχεῖον καλοῦσιν ἐντεῦθεν ὃ ἂν ἐν ὄν καὶ μικρὸν ἐπὶ πολλὰ ἢ χρήσιμον, διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται...” [E, conseqüentemente, por transferência, chamam elemento o que se for um e pequeno...]” (1014b3-4. Tradução nossa.) esteja designando um segundo significado de στοιχεῖον, muito pelo contrário. O significado é dado no início do capítulo 3 do livro Δ e os objetos identificados na esteira dessa conceituação são apenas exemplos daquilo que satisfaz as condições enunciadas na definição e o termo καὶ indica isto claramente. A tradução de Giovanni Reale nos apresenta a seguinte edição: “Elemento <tem os seguintes significados>. (1) O primeiro componente imanente do qual é constituída uma coisa e que é indivisível em outras espécies [...] (2) Alguns, por transferência, (a) chamam elemento o que, sendo um e pequeno, pode servir a muitas coisas.” (1014 a26-27; 1014 b3-5).

¹⁸⁰ Vide nota anterior.

¹⁸¹ De modo bem simplificado, com propósitos explicativos apenas.

¹⁸² Usamos aqui esta terminologia por ser mais facilmente identificada com a terminologia própria de Aristóteles. Como veremos, contudo, Angioni prefere o termo “concomitante”. A partir daqui usaremos a nomenclatura própria de Lucas Angioni.

ao aspecto da imanência, não corresponde ao da primordialidade. E por isso não pode ser considerada elemento. Essa concepção, como cita Tomás de Aquino, é observada no livro quinto da *Metafísica*, onde Aristóteles deixa claro que, no âmbito da física, “elemento” é um conceito propriamente material, e que outros filósofos consideraram coisas como o pequeno, o um, o ponto e o gênero apenas por derivação, à medida em que estes objetos estão presentes em muitas coisas (*Metafísica*, V 3, 1014b 3-15).

Com essa interpretação, Tomás de Aquino não só se posiciona contrário ao que diz seu mestre, Alberto Magno, como a uma tradição interpretativa que chega ao ocidente muito provavelmente pelos comentários de Ibn Rušd, tanto à *Física* como à *Metafísica*. O que parece ocorrer por dois motivos. Primeiro por conta da divergência de base textual que conduz à divergência de interpretações. Os defensores da tradição que remonta a Temístio parecem se sustentar mais no livro XII da *Metafísica* para defender a identificação entre “elemento”, “causa material” e “causa formal”. E, de fato, João Filopono e Simplicio não têm comentários à *Metafísica*, enquanto Temístio tem uma paráfrase, justamente, do livro XII¹⁸³. Isso, por si só, obviamente não é suficiente para afirmar que os comentadores medievais simplesmente ignoraram o livro V, que é o mais relevante para o estabelecimento de uma relação exclusiva entre “elemento” e “causa material”, como parece nos afirmar Tomás de Aquino. Afinal, Alberto Magno comentou o livro V. Este comentário, contudo, assim como a leitura das obras de Aristóteles no medievo latino como um todo, sofre da influência de Ibn Rušd, o único dos comentadores árabes cujo comentário à *Metafísica* chegou a nós. Isto nos leva ao segundo motivo. Pois, da mesma forma que o *Grande Comentário à Física*, trazia acréscimos ao texto de Aristóteles que não se verificavam no *Médio* e no *Curto*, como a relação entre “elemento” e as causas, o *Grande Comentário à Metafísica*, é em grande parte uma adição ao texto de Aristóteles tendo em vista um público mais erudito¹⁸⁴. E isso se atesta pelo seu comentário ao primeiro capítulo do livro V¹⁸⁵, mas também ao terceiro capítulo, em que Aristóteles define “elemento”. Enquanto Aristóteles em nenhum momento no referido capítulo sequer cita o termo “causa”, Ibn Rušd inicia apresentando as relações conceituais entre “princípio”, “causas” e “elemento”, algo semelhante ao que faz Alberto Magno.

¹⁸³ “Τὸ ὃν λέγεται τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς τὸ δὲ καθ’ αὐτό, κατὰ συμβεβηκὸς μὲν, οἷον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φαμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὥσπερ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ δομεῖν ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ (τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε)” (1017 a7-13)

¹⁸⁴ “οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἐνὸς καὶ τῶν τοιούτων πάντων...” (1052 b14).

¹⁸⁵ Angioni (2007, p. 66) nos diz que o problema que envolve essa necessidade passou a ser chamado de Problema de Ackrill, por ter sido mais bem formulado por J. L. Ackrill (1969, p. 69-70, 74-75).

CONTRA A DOUTRINA DO JUÍZO

André Luiz Marques de Souza¹⁸⁶

Resumo: Deleuze propõe uma crítica radical à doutrina do juízo, que ele identifica como um mecanismo central da tradição filosófica ocidental. Julgar é submeter, classificar, impor formas e finalidades a partir de uma instância exterior ao acontecimento. O juízo é uma espécie de tribunal que domestica o pensamento, a vida e o desejo. Para Deleuze, o juízo está a serviço da moral, da representação e da transcendência. Dos gregos à atualidade, ele funciona como um dispositivo de controle: do tempo, do corpo, da linguagem. Ele impede o devir, bloqueia a diferença, anula a experimentação. Dar fim ao juízo é abrir espaço para um pensamento afirmativo, que não julga, mas cria. Um pensamento que parte da imanência e se orienta por critérios imanentes, não por valores exteriores. Deleuze convoca figuras como Artaud, Nietzsche, D.H. Lawrence e Kafka como produtores de forças que rompem com o juízo e instauram outras lógicas – lógicas do fora, do excesso, da diferença. Abolir o juízo é também abolir o sujeito como centro estável e o tempo como sucessão ordenada. No lugar do juízo, Deleuze propõe uma ética da experimentação: uma vida sem tribunal, sem formas impostas, em que cada acontecimento é avaliado pela sua potência de transformação. Filosofar, então, é fabricar linhas de fuga – não sentenças.

Palavras-chave: juízo; ética; experimentação; imanência; transcendência.

Abstract: Deleuze proposes a radical critique of the doctrine of judgment, which he identifies as a central mechanism in the tradition of Western philosophy. To judge is to submit, classify, impose forms and purposes from an exterior instance to the event. Judgment is a kind of tribunal that domesticates thought, life, and desire. For Deleuze, judgment serves morality, representation, and transcendence. From the Greeks to the present day, it functions as a control device: of time, the body, and language. It prevents becoming, blocks difference and nullifies experimentation. To end judgment is to open space for an affirmative thought, one that does not judge but creates. A thought that arises from immanence and is guided by immanent criteria, not by external values. Deleuze calls upon figures like Artaud, Nietzsche, D.H. Lawrence, and Kafka as producers of forces that break with judgment and establish other logics—logics of the outside, excess, and difference. Abolishing judgment is also about abolishing the subject as a stable center and time as an ordered succession. In place of judgment, Deleuze proposes an ethics of

¹⁸⁶ Graduado em filosofia pela Universidade Federal da Bahia - UFBA. Mestre em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP. Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Membro do grupo de pesquisa GEFILUFS - UFS. E-mail: andremsouza1@gmail.com.

experimentation: a life without tribunal, without imposed forms, where each event is evaluated by its potential for transformation. To philosophize, then, is to create lines of escape—not sentences.

Keywords: judgment; ethics; experimentation; immanence; transcendence.

É importante focar nos textos pequenos de Deleuze. Ele tem muitos. Três ou quatro coletâneas publicadas em português, sem contar as cartas. De modo que não é uma produção desprezível e talvez testemunhe um estilo que não está em seus livros. Neles, há uma espécie de sinceridade aumentada, uma ação de ir ainda mais direto ao ponto, uma velocidade a mais que me parece reveladora de aspectos abrangentes da sua obra. Em um texto curto intitulado Para dar um fim ao juízo, Deleuze buscou apresentar algumas características do que ele chama de doutrina do juízo e seus contrapontos encarnados por Nietzsche, D. H. Lawrence, Kafka e Artaud. Esses, segundo Deleuze, fazem parte de uma linhagem que remete a Espinosa e que engaja em uma crítica à doutrina do juízo. Juntos, eles darão a Deleuze bastante da matéria com a qual irá se opor ao juízo.

O juízo, para Deleuze, é um inimigo. Talvez o maior inimigo de sua filosofia. Talvez o seu anti-hegelianismo e anti-platonismo generalizados se assentem sobre uma crítica à doutrina do juízo. A doutrina do juízo teria sido elaborada e desenvolvida desde a tragédia grega até hoje. Faria parte de uma longa história que remete a um complexo jogo ou a uma disputa de forças que se encarna a cada vez em atores e instituições identificáveis e segundo formas variáveis e invariáveis. São muitos os personagens dessa história: Platão, Sófocles, o sacerdote, o homem que quer a verdade, o juiz etc. Podemos encontrar alguma história desse jogo em, por exemplo, Nietzsche, mas também em Espinosa ou Lawrence. É a história do triunfo de uma cultura que faz da doutrina do juízo uma maneira de ser.

Quando há juízo? A condição do juízo é “‘a consciência de ter uma dívida para com a divindade’, a aventura da dívida à medida que ela mesma se torna infinita, portanto impagável” (Deleuze, 2011, p. 162). A imortalidade da existência é combinada ao infinito da dívida para formar a doutrina do juízo. Quer dizer, o destino do homem é diferido, adiado, e ao mesmo tempo o juízo se converte em última instância. Não é o juízo o adiado, mas é o ato de adiar “que torna o juízo possível: esse recebe sua condição de uma relação suposta entre a existência e o infinito na ordem do tempo. Aquele que se atém a essa relação é dado o poder de julgar e de ser julgado” (Deleuze, 2011, p. 163). Segundo Deleuze, ainda o juízo de conhecimento supõe um infinito do espaço, do tempo e da experiência que determina os fenômenos no espaço e no tempo. Mesmo o juízo de conhecimento implica uma “forma moral e

teológica primeira, segundo a qual a existência estava relacionada com o infinito conforme uma ordem no tempo: o existente tendo uma dívida para com Deus” (Deleuze, 2011, p. 163).

O que se opõe ao juízo é a vontade de potência (também chamada de potência, às vezes de desejo ou agenciamento). A vontade de potência como critério imanente, ou seja, como critério que não apela a nenhuma dimensão exterior a mais, substitui os valores superiores que funcionam como critérios destacados da movimentação do real. Não mais um modelo transcendente a partir do qual se julga e é julgado, mas a vontade de potência como princípio plástico, que se modifica quando se manifesta, que está sujeita a pontos de vista assim como sujeita pontos de vista.

Não se trata de julgar a vida em nome de uma instância superior, que seria o bem, a verdade; trata-se, ao contrário, de avaliar qualquer ser, qualquer ação e paixão, até qualquer valor, em relação à vida que eles implicam, o afeto como avaliação imanente, em vez do julgamento como valor transcendente: ‘gosto ou detesto’ em vez de ‘julgo’. (Deleuze, 2013, p. 172)

A vontade de potência é o princípio de um “sistema da crueldade” que se opõe ao juízo em alguns aspectos. Primeiro aspecto: há uma justiça “que se opõe a todo juízo, segundo a qual os corpos marcam-se uns aos outros, a dívida se escreve diretamente no corpo, conforme blocos finitos que circulam num território” (Deleuze, 2011, p. 164). Não o direito da imobilidade das coisas eternas, mas um deslocamento incessante “entre famílias que têm de retomar ou devolver seu sangue” (Deleuze, 2011, p. 164). A relação credor-devedor é definida por uma relação finita entre corpos. O credor e o devedor contraem uma relação onde seus corpos estão em jogo, ou seja, onde os desdobramentos se resolvem nos corpos, no tempo e no lugar onde se encontram. “São signos terríveis que laboram os corpos e os colorem, traços e pigmentos, revelando em plena carne o que cada um deve e o que lhe é devido” (Deleuze, 2011, p. 164). Na doutrina do juízo, ao contrário, as dívidas se escrevem sobre um plano transcendental (cuja espécie ou manifestação, no texto, remete a um “livro autônomo”, a bíblia) sem que o percebamos, de modo que a conta infinita é impagável. “Destruir, e destruir um inimigo anônimo, intercambiável, um inimigo qualquer, tornou-se o ato mais essencial da nova justiça. Consignar o inimigo qualquer como aquele que não está em conformidade com a ordem de Deus” (Deleuze, 2011, p. 62). A nova justiça condena toda a existência numa ordem infinita do tempo, ela nos condena “a uma escravidão sem fim”, anulando qualquer processo liberatório.

O juízo não se desenvolveu aos poucos, voluntariamente e conscienciosamente. Foi necessário um salto, uma ruptura, para que a dívida fosse contraída com deuses (Deleuze, 2011, p. 165)¹⁸⁷. A dívida passa a ser referida não mais a forças das quais éramos receptáculos, mas a deuses que, se supunha, nos davam essas forças. Foi preciso ruptura porque, antes, os deuses eram apenas testemunhas,

¹⁸⁷ Cf. Nietzsche, 2009, p. 83.

expectadores das aventuras do homem. Só depois os deuses se tornaram juízes. “Os elementos de uma doutrina do juízo supõem que os deuses concedam lotes aos homens, e que os homens, segundo seus lotes, sejam apropriados para tal ou qual forma, para tal ou qual fim orgânico” (Deleuze, 2011, p. 165). O homem passa a se questionar acerca da forma que deve assumir de acordo com o lote que lhe corresponde, mas também se o seu lote corresponde à forma que ele pretende. Daí o essencial do juízo: “a existência recortada em lotes, os afectos distribuídos em lotes são referidos a formas superiores (é o tema constante em Nietzsche ou em Lawrence: denunciar essa pretensão de ‘julgar’ a vida em nome de valores superiores)” (Deleuze, 2011, p. 165). Os homens julgam em função da avaliação do seu próprio lote, e são julgados porquanto uma forma confirme ou impeça a sua pretensão. “Eles são julgados ao mesmo tempo que julgam, e as delícias do julgar e ser julgado são as mesmas” (Deleuze, 2011, p. 166). Mas há uma última bifurcação. Os lotes desaparecem, pois os nossos juízos se transformam no nosso único lote, bem como desaparecem as formas, pois o juízo de Deus toma o lugar delas, passando a ser a única forma infinita. O que significa que “lotear-se a si mesmo e punir-se a si mesmo tornam-se as características do novo juízo ou do trágico moderno” (Deleuze, 2011, p. 166). O homem toma o lugar de deus e passa a ser a fonte dos valores superiores ou dos lotes pelos quais se julga.

O segundo aspecto que se opõe ao juízo é a embriaguez, ou o “sono sem sonho”, ou ainda o sonho de insônia. Se o juízo apela ao sonho, “que faz girar os lotes, roda de Ezequiel, e faz desfilar as formas”, é “nos estados de embriaguez, bebidas, drogas, êxtases que se buscará o antídoto ao mesmo tempo do sonho e do juízo”. Mas, percebam, não se trata de uma ode ao junkie. A embriaguez pode ser alcançada, como em Henry Miller, bebendo água. Ou como em Hemingway, jejuando¹⁸⁸. O que importa é que o sonho ainda é dirigido demais, governado demais, e “os grupos que tanto se interessam pelo sonho, psicanálise ou surrealismo, prontificam-se também na realidade a formar tribunais que julgam e punem: repugnante mania, frequente entre os sonhadores”. Como esse tema do sonho pode ser um pouco obscuro para alguns, associado demais ao inconsciente e distante dos objetivos e meios da filosofia, prefiro ser sumário: há uma oposição entre o sonho e a embriaguez. O sonho é entendido como uma força que é expressa por valores e sentidos que possuem afinidade com a doutrina do juízo. A embriaguez é vista como uma força que se encarna em um estado em que é possível fugir ao juízo: através da embriaguez, que é uma força que se expressa em determinados estados da percepção, da psique... é possível embaralhar os códigos e escapar ao juízo.

Há um terceiro aspecto que se opõe à doutrina do juízo: a liberação do corpo do organismo. Se o juízo implica uma organização dos corpos (como na ideia de normal em anatomia), pela qual ele age, é

¹⁸⁸ Cf. Hemingway, E. **Paris é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989

possível conceber e praticar uma desorganização dos corpos, o corpo sem órgãos. Na organização dos corpos, “os órgãos são juizes e julgados, e o juízo de deus é precisamente o poder de organizar ao infinito. Onde a relação do juízo com os órgãos dos sentidos” (Deleuze, 2011, p. 168). Ao contrário, o que Deleuze chama de sistema físico da crueldade propõe um corpo que não é um organismo, privando-o da organização dos corpos pela qual se julga e é julgado. Que é esse corpo sem órgãos? É “um corpo afetivo, intensivo, anarquista, que só comporta polos, zonas, limiares e gradientes” (Deleuze, 2011, p. 168). Ele é atravessado por uma vitalidade não-orgânica: precisamente, e se quisermos, pela vontade de potência. Ele se define não por uma forma orgânica e pelas funções que lhe corresponderiam, mas pela potência, pelo poder de afetar e de ser afetado, bem como pelos encontros de forças desiguais. Há uma vitalidade não orgânica que se traduz na relação do corpo com “forças ou poderes imperceptíveis que dele se apossam ou dos quais ele se apossa” (Deleuze, 2011, p. 169). Criar para si um corpo sem órgãos é partir da vontade de potência como princípio ético da vida, é se esforçar por organizar os encontros de tal maneira que a organização dos corpos vacile, abrindo espaço para uma experimentação vitalista cujo efeito pode ser uma fuga do juízo: “já era esse o projeto de Nietzsche: definir o corpo em devir, em intensidade, como poder de afetar e ser afetado, isto é, vontade de potência”.

Daí um quarto aspecto que se opõe ao juízo: o combate. Mas há dois tipos de combate. A crítica deleuzeana é uma espécie de combate, mas é um combate contra o juízo, contra suas instituições e personagens. Só que, “mais profundamente, o próprio combatente é o combate, entre suas próprias partes, entre as forças que subjagam ou são subjugadas, entre as potências que exprimem essas relações de força” (Deleuze, 2011, p. 169). São muitos os combates de Deleuze: contra a reatividade, contra a besteira na filosofia, contra as dimensões superiores ou destacadas da imanência, contra a doutrina do juízo, mas esses combates “exteriores”, combates-contra, “encontram justificação em combates-entre que determinam a composição das forças no combatente” (Deleuze, 2011, p. 170). Se, por um lado, o combate-contra busca “destruir ou repelir uma força”, no combate-entre, ao contrário, se trata de se apropriar de uma força para fazê-la sua. “O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece ao se apossar de outras forças somando-se a elas num novo conjunto, num devir” (Deleuze, 2011, p. 170). Deleuze evoca Kafka e suas cartas de amor, combate contra a noiva, mas também combate entre as forças do noivo e forças animais, que formam devires inauditos. Artaud e o combate contra deus, contra o falsário, mas, ao mesmo tempo, o combate dos princípios e das potências, combate-entre.

Assim, o sistema de crueldade se opõe ao juízo num quinto aspecto: a vontade de potência contra o querer-dominar. O combate-entre não se confunde com a guerra. A guerra seria apenas o combate-contra, “uma vontade de destruição, um juízo de Deus que converte a destruição em algo ‘justo’”

(Deleuze, 2011, p. 171). Na guerra, apoderar-se de outras forças significa mutilá-las. A vontade de potência, aí, “significa apenas que a vontade quer a potência como um máximo de poder ou de dominação. Nietzsche e Lawrence verão nisso o mais baixo grau da vontade de potência, sua doença” (Deleuze, 2011, p. 171). Ao contrário, o combate-entre é ativo, procura completar a força com a força, enriquece aquilo de que se apossa. Assim, a diferença entre o combate e a guerra é uma diferença de natureza ou de qualidade. “O combate não é o juízo de deus, mas a maneira de acabar de vez com deus e o juízo. Ninguém se desenvolve por juízo, mas por combate que não implica juízo algum” (Deleuze, 2011, p. 173). O combate-entre é a maneira de escapar ao juízo, mas ainda não sabemos os detalhes desse combate, ou melhor, ainda não o pensamos detalhadamente do ponto de vista de uma ética. É que existem regras, normas que gerem os encontros dos corpos. Tudo se resolve na vontade de potência e por ela se movimenta. “As verdadeiras leis naturais são as normas do poder, não regras de dever” (Deleuze, 2017, p. 298). São normas do poder que nos permitem pensar uma pragmática da vida, que, na sua forma filosófica, aparece como uma espécie de ciência ativa dos encontros entre corpos, e, em Deleuze, esse é o sentido de ética.

Deleuze sempre privilegia o movimento, o devir, a metamorfose. E como o homem do juízo pode querer o devir, a metamorfose, posto que desde o início concebe a vida como uniformidade e paralisia? Não seria o “juízo que supõe critérios preexistentes (valores superiores), e preexistentes desde sempre (no infinito do tempo), de tal maneira que não consegue apreender o que há de novo num existente, nem sequer pressentir a criação de um modo de existência?” (Deleuze, 2011, p. 173). Ao contrário, um novo modo de existência “se cria vitalmente, através do combate [...] não sem certa crueldade contra si mesmo: nada de tudo isso resulta do juízo”.²⁸⁴ Daí o grito de Deleuze: “fazer existir, não julgar” (Deleuze, 2011, p. 173). É que o juízo bloqueia o novo, impede o surgimento de novos modos de existência. Pois um modo de existência “se cria por suas próprias forças, isto é, pelas forças que sabe captar, e vale por si mesmo, na medida em que faz existir a nova combinação” (Deleuze, 2011, p. 173). Fazer existir novas combinações: eis uma fórmula para fugir ao juízo.

A doutrina do juízo exige a proposição de valores superiores aos quais se deve reportar para julgar o valor ou a pretensão de um existente. Mas, quando o faz, não foge da lei do “voltar-se-para”: a vida o devolve uniformidade e paralisia. É por isso que o homem do juízo só encontra a vida diminuída, limitada, separada de suas potências. Quando a moral envenena a filosofia, é o homem do juízo quem o faz. Contrária às tendências da moral, a proposição de uma ética: não mais julgar o existente tendo como referência valores transcendentais, mas avaliar os modos de existência do ponto de vista da vontade de potência, do ponto de vista do poder de afetar e ser afetado. Se esforçar, tanto quanto pudermos, por

organizar os encontros, por aumentar as conexões e, por isso, aumentar o nosso poder de afetar e de ser afetado, ao contrário do homem do juízo, que vive ao acaso dos encontros, pronto a sofrer as consequências, “pronto para gemer e a acusar toda vez que o efeito sofrido se mostra contrário e lhe revela a sua própria impotência”.

As cinco características que se opõem ao juízo, “a crueldade contra o suplício infinito, o sono ou a embriaguez contra o sonho, a vitalidade contra a organização, a vontade de potência contra um querer-dominar, o combate contra a guerra”, são como elementos de uma ética que fazem da vontade de potência um princípio imanente. “Não temos por que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem forças ou então nos remetem às misérias da guerra, às pobreza do sonho, aos rigores da organização. Como disse Espinosa: é um problema de amor e ódio, não de juízo”.

Referências bibliográficas

- DELEUZE, G. **A imagem-tempo**. Tradução de Eloisa de Araujo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2013.
- DELEUZE, G. **Crítica e clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011
- DELEUZE, G. **Espinosa e o problema da expressão**. Tradução de GT Deleuze – 12; coordenação de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.
- HEMINGWAY, E. **Paris é uma festa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
- NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

A PARALAXE DA SUBJETIVIDADE: AS CIÊNCIAS DO CÉREBRO E A PSICANÁLISE

Giovani Pinto Lirio Júnior¹⁸⁹

Resumo: O objetivo deste texto é apresentar a proposta zizekiana para o fenômeno da consciência partindo da análise de dois sistemas conceituais antinômicos: o cognitivismo e a psicanálise. Com base no conceito de *lacuna paraláctica* apresentado em seu livro *A visão em paralaxe* (2006), Zizek propõe um materialismo que se aproxima das ciências modernas, baseado em processos que só podem ser descritos na forma de eventos dessubstancializados que emergem da matéria chamados de *propriedades emergentes*. Neste sentido, o filósofo esloveno acredita que esse materialismo não reducionista pode ser encontrado a partir da tensão, da lacuna conceitual que se abre entre a psicanálise freudiana (pulsão de morte) e o cognitivismo, a partir dos quais será possível realizar uma análise mais criteriosa pela *diferença mínima* entre as explicações dos dois sistemas conceituais.

Palavras-Chave: Zizek, consciência, cognitivismo, psicanálise, *lacuna paraláctica*.

Abstract: The aim of this text is to present Zizek's proposal for the phenomenon of consciousness based on the analysis of two antinomic conceptual systems: cognitivism and psychoanalysis. Based on the concept of the *parallax gap* presented in his book *The Parallax Vision* (2006), Zizek proposes a materialism that is similar to modern sciences, based on processes that can only be described in the form of desubstantialized events that emerge from matter, called *emergent properties*. In this sense, the Slovenian philosopher believes that this non-reductionist materialism can be found from the tension, from the conceptual gap that opens between Freudian psychoanalysis (death drive) and cognitivism, from which it will be possible to carry out a more careful analysis due to the *minimal difference* between the explanations of the two conceptual systems.

Keywords: Zizek, consciousness, cognitivism, psychoanalysis, *parallax gap*.

Considerações iniciais

A pergunta que nos conduz aqui é: as ciências do cérebro conseguirão realizar o seu projeto de unificação da mente e cérebro? Será que o verdadeiro caminho para tal intento passa verdadeiramente

¹⁸⁹ LIRIO JR, Mestre e Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail giovani.lirio@hotmail.com.

pelo materialismo estrito? O objetivo neste texto é apresentar a resposta zizekiana para tais questionamentos com base no conceito de *lacuna paraláctica* [*parallax gap*]¹⁹⁰ apresentado em seu livro *A visão em paralaxe* (2006).

Parte-se do princípio que sistemas conceituais antinômicos, como as ciências do cérebro e a psicanálise, não podem se sobrepor numa mesma análise, nem, muito menos, se vincularem devido às suas estruturas conceituais distintas, pois eles funcionam em níveis diferentes e cada um não pode analisar o outro a partir de sua própria estrutura, já que não há vínculos, não há encontros possíveis entre eles; na verdade, criam “um curto-circuito” entre seus níveis, ou seja, por estarem em diferentes planos de análise, lastreados por estruturas conceituais e linguagens distintas, simplesmente “nunca podem se encontrar”.

O que Zizek propõe como resposta para o fenômeno da consciência é um materialismo que se aproxima das ciências modernas e que não postula uma realidade material última, mas baseada em processos que só podem ser descritos na forma de eventos dessubstancializados que emergem da matéria chamados de *propriedades emergentes*. Neste sentido, o filósofo acredita que esse materialismo não reducionista pode ser encontrado a partir da tensão, da lacuna que se abre entre a psicanálise freudiana (pulsão de morte) e o cognitivismo com suas variantes na história do conhecimento, a partir dos quais será possível realizar uma análise mais criteriosa pela *diferença mínima* entre as explicações dos dois sistemas conceituais para os fenômenos da subjetividade humana.

Parte I

Desde a modernidade quando Descartes propôs o estudo da natureza humana a partir do dualismo da *res cogitans* e *res extensa*, colocando o *cogito* como princípio primeiro de sua investigação sobre a natureza humana e reduzindo, não somente o corpo humano, mas o mundo e seus processos vitais ao campo da matéria e suas leis mecânicas, ele rompeu com a tradição de conhecimento estabelecendo sua tese do corpo-máquina e a mente como uma substância distinta conceitualizada na forma pensamento.

Dois séculos depois, com a teoria da evolução das espécies de Charles Darwin, vimos surgir no campo do conhecimento uma nova estrutura conceitual para a origem do ser humano. Desta vez uma

¹⁹⁰ Segundo Zizek o conceito de *paralaxe* permite enxergar as questões antinômicas apenas como um efeito de posição aparente de um objeto visto por observadores em planos distintos; por se basearem em sistemas conceituais e pontos de vistas diferentes, em uma figura paraláctica os dois lados são apenas efeitos de orientação dentro de um campo de visão, quando na realidade existe apenas um único e mesmo lado; a visão em paralaxe divide um único e mesmo objeto a si mesmo; em alguns casos devemos, pois, substituir o conceito de polaridade de opostos pelo conceito de lacuna paraláctica.

explicação materialista, em contraponto com a explicação divina da origem de nossa espécie, retirando o ser humano da posição de criatura mais elevada na ordem das espécies, o ser humano tido apenas como uma criatura entre outras no mundo natural, apontando para a impossibilidade de uma linearidade evolutiva do fenômeno da consciência, devido ao próprio caos criador de mutações e novas espécies.

No século XX, se une a esses dois acontecimentos epistemológicos o advento da psicanálise freudiana, que em suas premissas básicas contestou mais uma vez certas apropriações da noção de *cogito* substanciado como princípio fundamental na ordem do conhecimento. Aquilo que nos definia como característica essencial não mais estaria ligado aos fenômenos intelectivos e a funções racionais nos seres humanos, mas a algo que parecia se desenrolar num conflito de forças que se dava numa outra instância, a saber: na economia dos desejos inconscientes que não podiam mais ser explicados como ligados à consciência.

Em meados da década de 1940 um conjunto de estudiosos de diversas áreas do conhecimento se reuniram em Nova York para tentar pôr em prática “a ambição de edificar uma ciência geral do funcionamento da mente”¹⁹¹, que inicialmente foi denominada de cibernética e posteriormente de ciências cognitivas, numa sequência de encontros que recebeu o nome de Conferências Macy. Dentre várias, algumas das ideias discutidas visavam à suplantação da mente humana por sistemas digitais, ou seja, pela criação de modelos de cérebros artificiais capazes de simular as capacidades computacionais do sistema nervoso humano. Hoje essa área do conhecimento é conhecida como computacionalismo.

Assim, essas estruturas conceituais se edificaram ao longo da história do conhecimento desde Descartes e acabaram por representar visões antinômicas acerca da natureza humana e do fenômeno da subjetividade. Essas estruturas conceituais se rivalizaram na história do conhecimento se constituindo na atualidade, ao menos, em dois tipos de materialismo: (1) as ciências do cérebro como materialismo substancial e (2) a psicanálise como materialismo simbólico. A primeira tomou nossas representações como computações a partir de um modelo de operações lógicas de um computador derivadas de especiações naturais do passado de nossa espécie, eliminando a lacuna entre nossas percepções e o nosso entendimento, restringindo, pois, o todo de nossas experiências subjetivas às comunicações neuronais. A segunda tomou os nossos pensamentos em si observando os processos mentais em sua própria autonomia como eventos reguladores da homeostase psíquica, constitutivos da herança de nosso passado fundamentado na ordem simbólica social, sem propor entidade alguma que os sustentasse.

Neste sentido, a questão *o que é o ser humano?* foi posta em termos evolucionários e se traduziu no seguinte problema: Como o ser humano pode se diferenciar de sua condição de *indivíduo* animal

¹⁹¹ Cf. *Nas origens das ciências cognitivas* de Jean Pierre Dupuy.

voltada para a satisfação de seus instintos sexuais para a vida de um *sujeito* sexualmente castrado por uma ordem simbólica social? A subjetividade, então, se apresentou em paralaxe: (1) pela evolução de mecanismos cerebrais para afirmação de nossa subjetividade ou (2) pelo processo de castração simbólica como formador do núcleo subjetivo-imaginário de nossa psique. Então, como sair desse impasse? Em termos zizekianos, como descrever essa lacuna paraláctica e como desvelar a diferença mínima entre elas? A resposta talvez possa ser encontrada num materialismo não reducionista, que não esteja estritamente vinculada aos mecanismos cerebrais em si nem na materialidade da ordem simbólica, mas em um tipo de materialismo que se aproxime do fundamento das ciências modernas que consideram a existência de *fenômenos imateriais*, pois elas não mais colocam como foco principal de suas pesquisas a simples redução dos fenômenos à realidade material, ou como problematiza o próprio Zizek:

É aí que, para especificar o sentido do materialismo, deveríamos aplicar as fórmulas da sexuação de Lacan: há uma diferença fundamental entre a asserção “tudo é matéria” (que se baseia em sua exceção constitutiva [...] a própria posição de enunciação do sujeito cuja mente “reflete” a matéria) e a asserção “não há nada que não seja matéria” (que, com seu outro lado, **“não-Todo é matéria”, abre espaço para a descrição de fenômenos imateriais**). Isso significa que o materialismo verdadeiramente radical é, por definição, não reducionista: longe de afirmar que “tudo é matéria”, ele confere aos fenômenos “imateriais” um não-ser positivo específico (Zizek, 2008, p. 228, grifo nosso).

Tradicionalmente, nossa experiência subjetiva se localiza na identidade entre a fala e o pensamento, que nos remete à visão cotidiana de que a fala é a expressão de nossos pensamentos. Essa ideia ainda encontra correlato na visão científica materialista de que nossa experiência subjetiva é fundamentada por “mecanismos objetivos inconscientes”, ou seja, pelo funcionamento neuronal da substância cerebral no qual se pressupõe que “tudo é matéria [...] a própria posição de enunciação do sujeito cuja mente ‘reflete’ a matéria [do pensamento]”, na qual tudo pode ser reduzido à matéria, já que dessa perspectiva a dimensão constitutiva da subjetividade é vinculada à comunicação neural.

Nessa perspectiva, sou um sujeito na medida em que posso dizer a mim mesmo que me percebo conscientemente, que minhas ideias são representadas por pensamentos, que governo minhas ações. Contrariamente a isso, o que Zizek nos apresenta é outra noção de subjetividade. Nela, a descrição da subjetividade é demarcada na noção lacaniana de “descentramento constitutivo do sujeito”, que afirma estarmos privados de nossa “experiência subjetiva mais íntima”, porque a primeira experiência de nós mesmos é sempre imaginária, fundada na identificação fascinatória da imagem do corpo na experiência especular que estrutura nossa psique no estádio de espelho, e que nos serve de imagem elementar para nossas relações, tornando-se, portanto, “a posição de fantasia fundamental”, ou seja, “o modo como tudo realmente me parece”, sendo essa a posição central de nossa experiência e o fundamento comum “que

constitui e garante o âmago de meu ser, já que nunca posso vivenciá-lo e assumi-lo conscientemente” (Zizek, 2008, p. 232).

É aí que o conceito de sujeito do Inconsciente freudiano surge como algo fundamental e nos abre caminho para especificar o sentido desse materialismo não reducionista proposto por Zizek. Freud nos ensinou que o inconsciente surge na psicanálise quando algo é recalcado em nosso imaginário, quando algo é reprimido em nossa autoexperiência fenomenal constitutiva, ou seja, quando algo que tem um sentido, que reclama existência, que insiste para ser, simplesmente não advém ao imaginário, não é vivenciado, tornando, assim, o sujeito vazio e não fenomenal.

Neste sentido, esse *fenômeno inconsciente* não pode ser confundido com “o mecanismo objetivo que regula minha experiência fenomenal”, pois é um fenômeno inacessível à autoexperiência imaginária. Por outro lado, há o “lugar comum” do sujeito fenomenal quando este exhibe sinais de “vida interior, isto é, de autoexperiência fantasmática que não pode ser reduzida ao comportamento externo”. É nessa lacuna entre o sujeito vazio e não fenomenal em nossa experiência imaginária e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito, que podemos encontrar a subjetividade caracteristicamente humana, segundo Zizek:

O “sujeito do inconsciente” freudiano só surge quando um aspecto fundamental da (auto)experiência fenomenal do sujeito (sua “fantasia mais fundamental”) torna-se inacessível a ele, isto é, “primordialmente reprimido”. Em seu aspecto mais radical, o Inconsciente é o fenômeno inacessível, não o mecanismo objetivo que regula minha experiência fenomenal. Assim, **em contraste com o lugar-comum de que lidamos com um sujeito no momento em que um ente exhibe sinais de “vida interior”, isto é, de auto-experiência fantasmática que não pode ser reduzida ao comportamento externo, deveríamos afirmar que o que caracteriza a subjetividade humana propriamente dita é antes a lacuna que separa os dois:** o fato de que a fantasia, em seu aspecto mais elementar, torna-se inacessível ao sujeito; é essa inacessibilidade que deixa o sujeito “vazio”. **Obtemos, portanto, uma relação que subverte totalmente a noção padrão do sujeito que se vivencia diretamente, que vivencia seus “estados interiores”: uma relação “impossível” entre o sujeito vazio e não fenomenal e os fenômenos que permanecem inacessíveis ao sujeito [...] o estatuto da fantasia inconsciente não será, todavia, fenomenal, em certo sentido sem precedentes?** Não será *esse* o maior paradoxo do inconsciente freudiano – que ele designe a maneira como as coisas “realmente nos parecem”, além de sua aparência consciente? Longe de ser superado pelo posterior descentramento das ciências do cérebro, **o descentramento freudiano é, portanto, muito mais inquietante e radical do que estas, que permanecem dentro dos limites de uma simples naturalização: ele abre para um novo domínio de estranhos “fenômenos assubjetivos” [...]** (Zizek, 2008, p. 233, grifo nosso).

Neste sentido, trata-se, pois, de liberar uma subjetividade que traz subjacente ao sujeito uma dimensão de sentido que demonstra uma verdade mais fundamental, situada entre o sujeito vazio e não fenomenal (quando há a resistência na consciência) e o fenômeno do inconsciente na sua maior radicalidade. Isso representa uma inovação conceitual, algo sem precedentes, segundo o filósofo esloveno, pois está fundamentada no “estatuto da fantasia inconsciente”, ou seja, um evento psíquico com atividade própria que surge na lacuna formada entre o imaginário e o inconsciente.

Parte II

Este paradoxo encontra paridade nas descobertas da física quântica do século XX sobre a maneira como a própria realidade nos aparece “além de sua aparência”, já que “a evolução das ciências ‘duras’ no século XX gerou o mesmo paradoxo” (Zizek, 2008, p. 233), quando no desenvolvimento de suas técnicas de observação e mensuração nas profundezas da matéria permitidas pelo avanço tecnológico, se depararam com uma realidade imaterial repleta de acontecimentos que sofriam modificações pela intervenção da observação do cientista. Sua visão acerca do aspecto da materialidade do real como consequência do colapso de onda determinada pela observação do sujeito, ou seja, pela intervenção da consciência que gera o real ôntico (entes) que nós percebemos no mundo. Mas, existe ainda uma realidade anterior e pré-ontológica de nível mais elementar, mais radical, na qual só há processos, aquela das flutuações quânticas numa “realidade prévia à sua percepção que é fluida-múltipla-aberta”, que representa “o domínio das potencialidades” e das “opções múltiplas, em oposição à dura realidade singular”, que é reduzida a uma realidade ôntica sempre que há a intervenção do sujeito.

Esse campo no qual se insere os estudos da física quântica nos indica a existência de uma lacuna entre o Real percebido pela consciência e a realidade pré-ontológica mais radical e inconsciente, que somente nos aparece como possibilidade conceitual pura, que não pode ser traduzida, que não pode ser transposta para uma realidade ôntica constituída. Esse é o paradoxo que forma uma lacuna paraláctica de onde surge uma realidade que não pode ser diretamente interpretada, surgindo para a ciência apenas como uma zona de formalização conceitual pura. Por isso, Zizek afirma que “a física quântica é a formalização científica em seu aspecto mais radical, formalização sem interpretação” (Zizek, 2008, p. 234). Assim, essa lacuna paraláctica só pode aparecer como sombra, como espaço compreendido entre a zona de radicalidade fenomenal e a realidade ôntica constituída por nossas observações, ou seja, entre os diferentes modos de fenômenos em potência e a própria posição de observação da aparência dos fenômenos.

Por isso, a lacuna entre (1) a própria posição anti-subjetivista das ciências cognitivas que recusa a autoexperiência subjetiva e transforma a mente num objeto particular de pesquisa e manipulação científica e (2) a abordagem psicanalítica¹⁹² da mente humana como conceito de inconsciente simbólico que deixa o sujeito vazio, têm de se colocar em paralaxe. Assim, devemos nos abster da posição de que pode haver um vínculo conceitual comum entre essas duas disciplinas, para que por meio de um

¹⁹² Aqui nos referimos a psicanálise lacaniana.

movimento dialético entre elas possamos encontrar uma síntese mais elevada acerca do fenômeno da subjetividade. Antes, contudo, segundo Zizek, devemos aplicar o método da lacuna paraláctica:

[...] quanto ao vínculo entre as ciências do cérebro e a psicanálise, ele jamais será estabelecido por meio da complementação direta das duas abordagens dentro de um campo conceitual comum; **devemos, antes, desenvolver uma abordagem até seu ponto mais extremo, abstraindo radicalmente a outra** – por exemplo, **desenvolver a lógica da ciência do cérebro em seu aspecto mais puro. Nesse ponto, encontramos uma lacuna que abre espaço para a outra abordagem** (Zizek, 2008, p. 237, grifo nosso).

A visão principal que hoje vigora no cognitivismo que recebeu a herança das Conferências Macy é a de que com o nível de tecnologia que alcançamos, estamos cada vez mais próximos de um acontecimento singular que transformará nossa espécie: o momento em que, dentre outros cenários, a Inteligência Artificial superará o ser humano. Essa visão cientificista afirma a possibilidade da redução total da mente humana a processos lógicos que estão possivelmente por trás dos fenômenos psíquicos e, na atualidade, se considera que chegamos a um ponto tal de desenvolvimento tecnológico que estamos perto de uma *singularidade* que modificará a vida como estamos acostumados. Não só pelo desenvolvimento de Inteligências Artificiais cada vez mais avançadas, mas também pelos avanços das biotecnologias, por meio das quais nos tornaremos supostamente capazes de conhecer todos os tipos de patógenos que nos causam enfermidades e de superar as doenças que nos acometem. Nesta perspectiva, conhecendo todos os mecanismos que regulam o funcionamento da vida humana, desde o biológico ao psíquico, será possível não só reduzir nossas consciências a softwares, mas também as transferir para outros corpos nos tornando seres imortais.

A reação psicanalítica comum ao alcance desses avanços tecnológicos que se realizam com grande rapidez em nossa época, geralmente, se baseia na ideia de que embora um dia nos tornemos capazes de conhecer e de regular os mecanismos neuronais e os processos bioquímicos que possam gerar os fenômenos psíquico e biológico, jamais será possível reduzir a experiência subjetiva desses processos, pois “a ciência *a priori* não pode objetivar nossa atitude subjetiva em relação a essa objetividade” (Zizek, 2008, p. 234). Essa tomada de posição em conflito gera apenas a tensão entre os dois sistemas conceituais sem nunca poder superar a lacuna que os separam, posto que o avanço do conhecimento “jamais será estabelecido por meio da complementação direta das duas abordagens dentro de um campo conceitual comum”. Contudo, frente a essas realizações da ciência, a psicanálise não deve adotar uma postura reacionária; se quiser sobreviver e manter seu *status* de disciplina de conhecimento deve, afirma Zizek:

[...] a única resposta apropriada a esse questionamento é fazer frente ao Real neuronal das ciências do cérebro com outro Real, não importando, não simplesmente fundamentar o *assemblant* freudiano do Real neuronal. Em outras palavras, **se a psicanálise pretende sobreviver e manter seu importante status, temos de encontrar um lugar para ela dentro das próprias ciências do cérebro, partindo de seus silêncios e impossibilidades inerentes**. As várias versões [da neurociência] do surgimento da consciência, [como a de Damásio], parecem “atolar”

no mesmo paradoxo: o de um certo mecanismo autopropelido, de circuito fechado de relação consigo mesmo que é constitutivo da consciência; todas destacam esse paradoxo, tentando descrevê-lo com a maior exatidão possível, **mas parecem deixar de lado a formulação apropriada** e, portanto, perdem-se em metáforas vagas ou na total inconsistência. **A proposta [de Zizek], a hipótese que pretende provar, é que esse conceito faltante – uma espécie de Causa ausente das descrições cognitivistas – nada mais é que aquilo que o idealismo alemão chamou de negatividade autorreferente e que Freud Chamou de “pulsão de morte”** (Zizek, 2008, p. 240, grifo nosso).

Parte III

No final do século XX com a evolução dos métodos experimentais que possibilitaram um melhor conhecimento do funcionamento neuronal pelo monitoramento da atividade elétrica de populações de neurônios, tornou-se possível uma leitura dos padrões das comunicações dos sistemas neurais para a codificação dos comportamentos motores em linguagem algorítmica, a fim de serem reproduzidas artificialmente em máquinas por comandos computacionais. Esses êxitos da neurociência tornaram possível um melhor conhecimento dos mecanismos fisiológicos da atividade elétrica cerebral, que, segundo a neurociência, são as únicas responsáveis pela geração das ações e comportamentos humanos. Em outras palavras, um conhecimento cada vez mais amplo do funcionamento do cérebro que pretende descrevê-lo com a máxima exatidão, criando um ambiente favorável para a suposição de uma provável revolução tecnológica que no futuro possibilitará a elaboração de uma abrangente teoria do pensar.

O neurocientista português António R. Damásio defende uma ampliação da explicação neurocientífica tradicional que restringe nossa consciência às comunicações neuronais. Ele propõe uma complementação da visão restrita ao sistema neuronal e inclui a participação do corpo pela percepção das emoções e sentimentos no processo de construção da razão humana, ou seja, não somos seres tão racionais como afirmara Descartes. Segundo esta proposta, a razão humana é resultado não de um único centro cerebral, mas da interação de vários sistemas cerebrais associados à regulação biológica, da qual as emoções e os sentimentos são expressões perceptíveis, que funcionam de forma concertada ao longo de muitos níveis de organização cerebral e estão intimamente ligadas à nossa capacidade cognitiva.

Os sentimentos, juntamente com as emoções que os originam, não são um luxo. Servem de guias internos e ajudam-nos a comunicar aos outros sinais que também os podem guiar. E os sentimentos não são nem intangíveis nem ilusórios. **Ao contrário da opinião científica tradicional, são precisamente tão cognitivos como qualquer outra percepção.** São o resultado de uma curiosa organização fisiológica que transformou o cérebro no público cativo das atividades teatrais do corpo (Damásio, 1996, p. 15, grifo nosso).

Nesta passagem o autor nos diz que os mecanismos formadores da razão humana não estão restritos ao sistema nervoso central, mas, participam dela também, o sistema nervoso periférico responsável pela interação entre o cérebro e o resto do corpo pelas respostas fisiológicas associadas às emoções, funções necessárias à sobrevivência do organismo. Deste modo, o cérebro e o corpo

encontram-se integrados por duas vias de comunicação representada pelo sistema nervoso e por circuitos bioquímicos. A primeira transporta informações da periferia do corpo para o sistema nervoso central e do sistema nervoso central para a periferia do corpo. Já a segunda é a corrente sanguínea pela qual são transportados os sinais químicos. Estas vias estabelecem não só uma rede de comunicação que integra todo o corpo ao cérebro, mas amplia esta comunicação com o ambiente. Com efeito, devido à complexidade de nossos organismos, nosso cérebro faz muito mais que interagir com o ambiente e gerar comportamentos, ele gera também respostas internas constituídas por imagens que são, segundo ele, a base da formação da mente. E quando estas imagens são ordenadas por nossas deliberações dão origem ao que chamamos de pensamento. Assim, segundo Damásio:

A perspectiva de que o corpo, tal como é representado no cérebro, pode constituir o quadro de referência indispensável para os processos neurais que experienciamos como sendo a mente. **O nosso próprio organismo, e não uma realidade externa absoluta, é utilizado como referência de base para as interpretações que fazemos do mundo que nos rodeia e para a construção do permanente sentido de subjetividade que é parte essencial de nossas experiências.** De acordo com essa perspectiva, os nossos mais refinados pensamentos e as nossas melhores ações, as nossas maiores alegrias e as nossas mais profundas mágoas usam o corpo como instrumento de aferição (Damásio, 1996, p. 16, grifo nosso).

Para tentar mostrar como as emoções e os sentimentos participam do processo de formação da racionalidade, António Damásio criou a *hipótese do marcador-somático*, sugerindo que a essência de um sentimento, entendida pelo autor como o processo de viver uma emoção, não é uma qualidade mental ilusória associada a um objeto, mas sim uma percepção direta da paisagem do corpo. Neste sentido, percebendo que as emoções e sentimentos possuíam uma assinatura no espaço-tempo corporal, o sentimento funcionaria como a “vista” momentânea do estado do corpo. E como esta percepção pode estar associada a outra percepção anteriormente vivenciada, ou seja, uma memória perceptual, o sentimento se torna um “qualificador” da experiência vivida. Por fim, tudo isso é acompanhado e completado por um correspondente modo de pensamento associado às nossas características individuais ou adquiridas pelo contexto sociocultural a que estamos ligados, que servem de guias internos que nos dão segurança para o raciocínio e tomadas de decisões.

Com a hipótese do marcador-somático, Damásio nos sugere que as representações que as emoções e os sentimentos nos possibilitam são a base daquilo que nós entendemos e chamamos de consciência. E os atributos humanos que identificamos em nós e chamamos de pensamento, razão e vontade, são manifestados em nós mesmos por meio da regulação biológica estruturada dentro do próprio organismo. Deste modo, como afirma Zizek, essa visão neurocientífica acerca da estrutura de nossa psique se fundamenta no “Real neural” e parece se basear em um “certo mecanismo autopropelido, de

circuito fechado de relação consigo mesmo que é constitutivo da consciência”, criando assim, uma teoria repleta de “metáforas vagas ou na total inconsistência”.

O desenvolvimento destas teorias neurocientíficas recai na questão de como surge e qual a finalidade da consciência, numa variedade tal de descrições incompatíveis que, ao invés de esclarecer a questão, geram uma imensa gama de impasses conceituais, que despontam nas diversas propostas cognitivistas com respeito ao que é nossa subjetividade e consequências do progresso das IAs.

Entretanto, a primeira impressão que temos das ciências cognitivas é de que há uma variedade de descrições incompatíveis do surgimento da consciência – **consciência para quê?** O surpreendente é como “tudo serve”, todas as respostas possíveis coexistem, desde desprezar a questão por ser desprovida de significado, passando por descrições evolucionistas, até chegar a declará-la um mistério insolúvel e propor que a consciência não tem nenhuma função (evolucionária), que é um subproduto – não um fenômeno central, mas um epifenômeno. **O que nos espanta é como as descrições evolucionistas ou cognitivistas parecem cair sempre no mesmo impasse: depois de construirmos uma máquina de inteligência artificial que pode resolver até problemas muito complexos, insinua-se a pergunta: “Mas se ela pode fazer isso exatamente como máquina, como uma entidade cega operando, por que é preciso (auto)consciência para fazer isso?”.** Assim, quanto mais se demonstra que a consciência é marginal, desnecessária, não funcional, mais enigmática ela se torna; aqui é a própria consciência que é o Real de um resto indivisível (Zizek, 2008, p. 240, grifo nosso).

Assim, mesmo que essas explicações neurocientíficas tentem se aproximar com a maior exatidão possível da natureza e dos princípios de funcionamento de nossa consciência, ainda assim perfazem apenas uma variedade de descrições incompatíveis que se põem como antinomias, se perdendo, portanto, numa série de visões incongruentes e se afastando da formulação mais apropriada acerca do fenômeno da consciência e da subjetividade.

Segundo Zizek, para evitarmos essas confusões, devemos partir desses próprios sistemas conceituais para encontrar em seus “silêncios e impossibilidades inerentes” uma proposta mais apropriada, ou seja, para incluir um “conceito faltante” que dê maior sustentação teórica, para propormos uma hipótese de pesquisa que nos indique “uma espécie de Causa ausente das descrições cognitivistas”, que pode se fundamentar numa “negatividade autorreferente”, naquilo que Freud Chamou de “pulsão de morte”. Vamos tentar desenvolver esse conceito.

Considerações finais

Como vimos, as diferentes formas de explicação de cunho científico sobre o fenômeno da consciência parecem recair sempre na questão de sua finalidade como objeto natural: consciência para quê? Se hoje nossa tecnologia supostamente já nos permite criar máquinas capazes de imitar e mesmo superar nossas funções cognitivas, a exemplo de nossa capacidade de realizar cálculos; se elas são capazes de simular nossas funções intelectivas para resolver problemas complexos com mais rapidez e

qualidade, que pensávamos ser uma capacidade exclusiva aos humanos, naturalmente, desponta a pergunta: se uma máquina, sem consciência, opera sozinha de forma similar a mente humana na resolução de problemas complexos, qual seria a necessidade de uma (auto)consciência? Tal questionamento nos traz de volta o problema cartesiano acerca da diferença entre os humanos e as máquinas.

Será que existem critérios objetivos para essa diferenciação? Novamente, essa é uma das perguntas que o filósofo esloveno nos faz. A partir dela ele nos indica uma linha de pensamento (um critério de avaliação): essa diferença “não indica diretamente a *indiscernibilidade* do surgimento da consciência” quando se observa da perspectiva interna de um sujeito consciente? O que nos traz também de volta o problema cartesiano de “outras mentes”. Como saber se, supostamente como nós, uma pessoa ao nosso lado tem uma mente? Na atualidade o problema muda de perspectiva e se coloca sob o ponto de vista criado por Alan Turing para saber se uma máquina tem consciência, ou seja, o teste que pretendia averiguar se uma máquina teria uma inteligência igual à humana ao ponto de nos confundir.

[...] essa observação erra o alvo: se eu tivesse de “conhecer de verdade” a mente do meu interlocutor, a própria subjetividade desapareceria; ele perderia seu estatuto subjetivo e se transformaria, para mim, numa máquina transparente. Em outras palavras, não-ser-cognoscível para os outros é uma característica fundamental da subjetividade, do que queremos dizer quando atribuímos uma “mente” aos nossos interlocutores: só se “tem mente de verdade” na medida em que ela me é opaca. Ainda assim, talvez devêssemos reabilitar a boa e velha questão hegeliano-marxista do caráter totalmente *intersubjetivo* da minha experiência subjetiva mais interna [...] (Zizek, 2008, p. 241, grifo nosso).

Entretanto, para Zizek, “esse critério erra o alvo”, pois se nós soubéssemos antecipadamente o conteúdo dos pensamentos do outro com o qual convivemos teríamos acesso direto à sua subjetividade e a intersubjetividade desapareceria. Deste modo, não saber sobre a consciência do outro, não saber sobre os pensamentos das pessoas ao nosso redor é uma característica própria de nossa subjetividade. Isso representaria um tipo de observação do problema da mente sob um ponto de vista que nos coloca em uma posição que nos impede, a nós mesmos, de nos perceber “como tendo uma completa consciência fenomenal”.

Zizek chega a levantar uma questão fundamental: “a indiscernibilidade do surgimento da consciência”, quando se observa da perspectiva interna de um sujeito consciente, pois essa observação atinge apenas a parte superficial daquilo que acontece no cérebro (as comunicações neuronais que podem ser mensuradas por instrumentos e mimetizadas numa linguagem algorítmica na máquina). Se a máquina, operando cegamente as computações na resolução de problemas complexos, não pode representar nem explicar por si só o surgimento da consciência em seu aspecto mais amplo, não restrito às computações, qual seria a forma de se propor uma explicação? Mais uma vez, nas palavras de Zizek:

“a única resposta apropriada a esse questionamento é fazer frente ao Real neuronal das ciências do cérebro com outro Real”, ou seja, o Real da “pulsão de morte” freudiana, que nos aparece como fenômeno imaterial na experiência psicanalítica. Dito de outra forma, levar o cognitivismo ao ser extremo naquilo que está para além das comunicações neuronais observáveis e computáveis. Em linguagem psicanalítica, levar a questão do funcionamento do aparelho psíquico para aquele aspecto freudiano que está para além do princípio do prazer que regula a homeostase orgânica. Algo em nossa natureza que se manifesta durante a fala quando nos expressamos sobre nós mesmos, mas que é bloqueado, recalcado, que quer vir a lume a partir das “pulsões” do inconsciente, mas que não chega à consciência.

Por isso, buscar uma explicação sobre a consciência a partir da descrição mais exata possível do que ocorre no cérebro quando uma pessoa parece manifestar sinais de subjetividade, ou seja, quando há suposta manifestação de sinais de vida interior, somente nos proporcionará uma confusão de teorias que se perdem em múltiplas explicações contraditórias e que não ajudam a esclarecer o fenômeno de nossa subjetividade.

Uma possível saída para esses impasses conceituais pode estar naquilo que Freud nos apontou como “pulsão de morte”. Algo que se manifesta durante as expressões de subjetividade e que foge à dinâmica dos processos formadores da consciência, fundados naquilo que Freud teorizou como princípio do prazer (pulsão de vida), como princípio para a homeostase do organismo. Em outros termos, buscar a diferença mínima que está na lacuna entre o princípio de prazer (pulsão de vida) que regula a homeostase da consciência e a pulsão de morte que surge do inconsciente em seu aspecto mais radical, ou seja, a diferença mínima entre a Vida e Morte, na qual:

A “Vida” representa a regra do “princípio do prazer”, a estabilidade homeostática dos prazeres protegida dos choques estressantes da *jouissance* excessiva [...] e a “Morte” que, ao contrário, representa o domínio “além do princípio do prazer”, todos os excessos com os quais o Real perturba a homeostase da vida, desde a *jouissance* sexual excessiva até o Real científico que gera monstros artificiais. [...] a pulsão de morte, que a ciência representa, que mobiliza em sua atividade, não é ao mesmo tempo um excesso de vida obscena, de vida como real, isenta de significado e externa a ele (vida que achamos incorporada no “Odradek de Kafka, assim como no alienígena do filme *Alien*)? Não devemos esquecer que a pulsão de morte é o nome freudiano para a imortalidade, para uma pressão, para uma compulsão que persiste além da morte (e não esqueçamos que a imortalidade também é implicitamente prometida pela ciência). Portanto, também deveríamos reafirmar a lacuna entre vida e sentido, análoga à lacuna entre verdade e sentido; vida e sentido de modo algum se sobrepõem inteiramente (Žizek, 2008, p. 246, grifo nosso).

Referências bibliográficas

- ALEXANDRE, Laurent. *Os robôs fazem amor? O transhumanismo em doze questões*. Tradução de Gita K. Guinsburg. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- DAMÁSIO, ANTÓNIO R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro*. Tradução de Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DUPUY, Jean-Pierre. *Nas origens das ciências cognitivas*. Tradução de roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.
- NICOLELIS, Miguel. *O verdadeiro criador de tudo; como o cérebro humano esculpiu o universo como nós o conhecemos*. São Paulo: Planeta, 2020
- ZIZEK, Slavoj. *A visão em paralaxe*. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2008.
- ZIZEK, Slavoj. *Sexo e absoluto falhado*. Trad. Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2020.

INDIVÍDUO E INDIVIDUAÇÃO: DO ANTROPOMORFISMO À CIÊNCIA DO DEVIR

Marcos Sávio Santos Aguiar¹⁹³

William de Siqueira Piauí¹⁹⁴

Resumo: O presente artigo tem como objetivo apresentar os antagonismos e as complementaridades entre os conceitos de indivíduo e individuação. Para tanto, uma exposição do conceito de indivíduo feita pela metafísica clássica visa explicitar tanto a disparidade quanto a complementaridade que existe entre as noções de indivíduo e individuação quando estas passam a ser colocadas sob o prisma do pensamento topológico metaestável no qual aparecem singularidades pré-individuais. A reflexão baseada no indivíduo delineia certa concepção de conhecimento que não vislumbra potenciais metaestáveis em posição de força apesar da noção de indivíduo estar presente na estrutura topológica, na qual os potenciais pré-individuais ressurgem para manifestar aquilo que chamamos de individuação. Por fim, veremos como a nova concepção topológica redefine a noção de subjetividade a partir, não mais da noção de indivíduo, mas da noção de individuação.

Palavras-chave: indivíduo, individuação, metafísica, topologia, subjetividade.

Résumé: Cet article vise à présenter les antagonismes et les complémentarités entre les concepts d'individu et d'individuation. À cette fin, une exposition du concept d'individu telle que proposée par la métaphysique classique vise à expliciter à la fois la disparité et la complémentarité qui existent entre ces notions lorsqu'elles sont placées sous le prisme d'une pensée topologique métastable, où apparaissent des singularités préindividuelles. La réflexion fondée sur l'individu esquisse une certaine conception de la connaissance qui ne considère pas les potentiels métastables en position de force, malgré la présence de la notion d'individu dans la structure topologique, où les potentiels préindividuels réapparaissent pour manifester ce que nous appelons l'individuation. Enfin, nous verrons comment la nouvelle conception topologique redéfinit la notion de subjectivité en se basant, non pas sur la notion d'individu, mais sur celle d'individuation.

Mots-clés : individu, individuation, métaphysique, topologie, subjectivité.

¹⁹³ AGUIAR, M. S., Licenciado em filosofia, mestre e doutor pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail marcossavio.se@gmail.com).

¹⁹⁴ PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo e atualmente professor do Programa de Pós-graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (e-mail piauiusp@gmail.com).

Introdução

O título do presente texto coloca primeiramente o termo “indivíduo” do lado do antropomorfismo, isto é, o termo “indivíduo” ganha existência na mente humana, e aparece assim como um ato conclusivo e acabado, que sai do subjetivo para impor um caráter objetivo. Mas em um segundo momento, o título nos sugere uma versão subversiva, colocando o termo “indivíduo” dentro de algo bem maior como entre os termos “individuação” e “devir”, numa proposta de encarar o mundo não apenas como passando ao largo de toda subjetividade, mas também como pura produção no ato de estar objetivamente e continuamente por se fazer. Num terceiro momento, veremos como essa nova forma de “indivíduo”, como simples fase da individuação, poderá subverter um outro termo de suma importância para a nossa abordagem como é o caso do termo “subjetividade”.

1) O indivíduo na filosofia ocidental

Pensem o termo “indivíduo” na filosofia ocidental. O “ser” (Damasceno, 2007, p. 173-4) ou é monismo (unidade, núcleo) e substancial (permanente, estável), ou o “ser” é dualismo e hilemórfico – forma (*morphe*) e matéria (*hile*). Este “ser”, tanto o monismo substancialista quanto o esquema bipolar hilemórfico (forma e matéria), é procurado a partir do próprio indivíduo já constituído e dado. Por exemplo, a busca do gênero homem (o “ser”) é alcançada a partir da reunião da totalidade dos atributos dos homens particulares (precários, perecíveis). Do mesmo modo, também podemos dizer que a busca da forma e da matéria (o “ser”) também pressupõe o indivíduo humano dado, ou já constituído.

2) A recusa do indivíduo individuado

Simondon (1924-1989), por sua vez, (na sua tese doutoral, defendida em 1958, sob o título de *L’individuation à la lumière des notions de forma et d’information*) recusa o modo como o “ser” havia sido concebido na filosofia ocidental. Ele recusa o indivíduo real e individuado como ponto de partida para explicar o “ser”. Para Simondon, o princípio de individuação é apreendido, não na estrutura individuada, mas na própria operação de individuação que tem a ver com a gênese e com o porvir (*apeiron* e *physis*).

Já para Bergson (1859-1941)(2005, p. 339-341), os gregos preferiram condenar o curso das coisas para acolher a atitude inversa, ou seja, eles adotaram a atitude que diz que o pensamento e a linguagem assumem frente ao curso das coisas. A filosofia que se desenvolveu no decorrer da antiguidade clássica foi a filosofia das formas ou das ideias.

A forma posta como estabilidade ou eternidade (Bergson, 2005, p. 344-7), independe do tempo, não é mais aquela que cabe numa percepção; ela é um conceito. Como realidade conceitual, a forma não ocupa duração e não ocupa extensão, isto é, a forma toma acento fora do espaço assim como paira acima do tempo. Espaço e tempo na filosofia antiga representam a diminuição do “ser” que se exprime por uma distensão no tempo e por uma extensão no espaço. Extensão e distensão significam o afastamento entre o que é e o que deveria ser. O encontro com o “ser” significa que o que era distendido no espaço se retesa em forma pura. E passado, presente e porvir retraem-se em um movimento único, que é a eternidade. Em outras palavras, a ordem física é a ordem lógica deteriorada. A ordem lógica é a filosofia das ideias (inatas) ou filosofia das formas. Essa ordem física, verdadeiro desmoronamento da ordem lógica, não é nada além da queda da dimensão lógica no espaço e no tempo.

Bergson subverte o pensamento dos gregos ao instalar a sua filosofia, não na estabilidade da forma, mas na instabilidade da matéria. A realidade agora é movimento. Segundo Bergson (2005, p. 327), o que é real é a mudança contínua da forma, pois as coisas agem umas sobre as outras, e nos é perceptível como movimento ou mudança. A forma passa a ser ilusória, enquanto o movimento é que é o real.

Essa formulação de Bergson coincide com o esforço de Simondon de fazer do devir uma ciência.

Por sua vez, a subversão de Simondon (Damasceno, 2007, p. 174), relativo ao pensamento dos gregos, consiste em recusar o indivíduo individuado como ponto de partida para explicar o “ser”. Para Simondon, o princípio de individuação é apreendido, não no indivíduo dado (estrutura individuada), mas na própria operação de individuação; não pressupõe uma estrutura, mas sim uma operação. Trata-se de investigar a gênese do indivíduo, trata-se de fornecer a descrição completa da sua ontogênese. Entende-se por ontogênese (Damasceno, 2007, 176) o “ser”, não como substancial e abstrato (monismo), nem como uma dualidade composta de forma abstrata e matéria amorfa (hilemórfico), mas sim como forças reais sob tensão (em estado de conflito) em processo de transformação no tempo. Em outras palavras (Damasceno, 2007, 179-80), o “princípio de individuação” exige uma topologia.

Uma topologia pressupõe uma superfície ou uma membrana que separa e comunica as forças do interior e do exterior. Numa topologia não há relação de exterioridade entre forças, mas tão somente relação de interioridade. As forças são internalizadas, pois o exterior da membrana comunica

organicamente com o interior. E o interior – que tende a estruturar, individuar, ou dar uma forma – está em constante tensão com o exterior – que tende a desestruturar. Ambas as forças são mediadas por uma superfície (membrana) que delimita o exterior do interior, e que media ou arbitra as tensões entre elas.

Nesse sentido, a desmontagem da metafísica clássica, realizada por Simondon, se dá, primeiramente, graças ao fato de que a metafísica se apoia no indivíduo constituído que é assimilado a uma essência (imutável); a metafísica não concebe nem a gênese nem o porvir. Em segundo lugar, na metafísica, a forma é separada da matéria, configurando relação de exterioridade. Para Simondon (Damasceno, 2007, 175), ao contrário, tanto a forma tem materialidade – a forma é um molde que molda a matéria e a materialidade do molde realiza a integração da forma com a matéria – quanto a forma e a matéria são características estruturantes apenas provisoriamente estáveis – o princípio de individuação pressupõe uma sucessão temporal, que produz o indivíduo. O indivíduo faz parte do processo de individuação. Em outras palavras, Simondon rompe com as relações de exterioridade entre os compostos, e rompe com a desconexão temporal da metafísica.

Para Simondon (Durán Rojas, 2024, p. 4-5), o princípio de individuação pressupõe uma sucessão temporal, e Simondon ressalta o valor da ontogênese, de modo que o indivíduo não é identidade, mas uma fase dentro de algo muito maior que é o “ser” metaestável ou a individuação como processo. A ontogênese é um sistema que compreende potenciais. Nesse sistema, a individuação se manifesta a partir do “ser”. O devir é uma dimensão do “ser” no modo de resolver as potencialidades. Há uma relação entre o ser e o devir (Damasceno, 2007, p. 180-1). O ser expressa uma defasagem em relação a si próprio, e sua resolução provisória aparece em uma determinada fase, fazendo surgir o indivíduo. Por exemplo, o ser vivo tem interioridade, e a individuação se realiza dentro, pois há uma topologia no interior que faz com que toda a anterioridade genética é ao mesmo tempo contemporâneo do presente vivo de modo que todo o seu passado está no presente. No mais, o “ser” vivo não é unidade de identidade, mas antes, unidade transdutora (Damasceno, 2007, p. 178-9). O ser pode se defasar nele mesmo, pois, na interioridade, uma região propaga uma atividade que afeta a outra região, de modo que a atividade propagada passa de vizinhança a vizinhança, numa modificação que se estende progressivamente em diversas direções do “ser”. A transdução manifesta a gênese das relações entre regiões do ser, e que funda o devir do ser.

Para entendermos o que significa topologia, em Simondon, Damasceno (2007, p. 179-81) sugere que abordemos as configurações topológicas do vivo; a topologia do vivo, segundo Simondon, é circunscrita no próprio espaço em que o vivo se desenvolve. Já chamamos atenção ao fato que esse espaço do vivo comporta o meio interior e o meio exterior, e a membrana separa e comunica o interior

do exterior, de modo que a vida está no nível da membrana; é a partir do terreno da membrana que podemos falar em uma topologia dinâmica pela qual a vida existe de modo essencial. Nesse sentido, a vida é um processo de desequilíbrio e reequilíbrio ou um processo de metaestabilidade dentro de um espaço topológico dinâmico pelo qual a vida existe de modo metaestável. O espaço topológico é um espaço onde, dentre outras coisas, não há distância; e isso se explica pelo fato de que toda matéria viva que está no espaço interior está presente ativamente no mundo exterior sobre os limites do vivo. O limite interior da membrana, espaço interior, tem o seu conteúdo, assim como o espaço exterior da membrana também tem o seu conteúdo. O conteúdo do interior está topologicamente em contato com o conteúdo do espaço exterior, ao nível da membrana e os dois conteúdos estão ativamente presentes, nos limites do vivo. Em outras palavras, a substância viva que está no interior da membrana polarizada seletiva é uma substância que foi absorvida no passado e a substância que está no exterior pode ser assimilada (interiorizada) no futuro (ela está por vir) e, consequentemente, desestabilizar o indivíduo vivo pelo rearranjo ou rearrumação que provoca. Dito de outro modo, no nível da membrana polarizada, o passado interior e o futuro exterior se afrontam no presente vivo; isso provoca uma polarização ou enfrentamento entre as substâncias passadas e as substâncias do por vir, ao nível da membrana seletiva pela qual há uma tensão que implica a passagem ou a recusa de conteúdos. Todos os produtos da individuação, passada e do por vir, estão presentes sem distância e também sem atraso porque são contemporâneos no presente, ao nível da membrana.

O pré-individual (Durán Rojas, 2024, p.5-7) afirma uma sobreabundância na operação de individuação (forças, energias, potências), de modo a ser impossível a conversão do pré-individual em um ser individuado completo. O pré-individual é um estado de ser afetado por disparidade, por uma tensão entre diferenças potenciais incompatíveis, não relacionadas, que no conjunto formam o ser.

A metaestabilidade convoca o pré-individual a todo instante, desfazendo a ideia da tradição de que o pré-individual seria uma espécie de anterioridade cronológica.

3) Como o pré-individual e o devir podem explicar o “ser” da subjetividade através da ação transindividual

Segundo Simondon (2015, p. 382) o homem existe primeiramente enquanto indivíduo vital: ele possui independência somática e funcional. O indivíduo somático impõe-se no mundo com o seu corpo biológico; o indivíduo funcional age em busca de sobrevivência, assim como os outros animais. Ainda guiado pela funcionalidade, o homem pode associar-se a outros homens a fim de explorar a natureza,

que seria uma associação caracterizada pelo trabalho. Mas essa individuação vital (somática e funcional) atribuída ao homem está longe de constituir a sua completude. O ser humano se conserva inacabado, incompleto, necessitando, portanto, de uma segunda individuação que possa corresponder ao seu devir de existir enquanto pessoa social; essa segunda individuação tão necessária para a realização da sua completude só pode acontecer dentro de um grupo de interioridade (Simondon, 2015, p. 383-4). Quanto ao ser humano, para além dos outros animais, existe nele algo de hiperfuncional que constitui a sua interioridade, e faz com que o ser humano se pense como um ser espiritual. Essa segunda individualidade é a individualidade de grupo que existe, não no grupo de ação, mas no grupo de interioridade. Um grupo de ação é um grupo no qual os homens associam-se para cumprir uma atividade vital, como, por exemplo, explorar a natureza por meio do trabalho. O indivíduo no trabalho continua sendo um indivíduo biológico, ou vinculado à sua individuação vital, constituindo relações biológico-sociais. Mas acima dessas relações biológico-sociais, existe outro nível de individualidade que Simondon chama de nível do transindividual, ou individuação de grupo, que se faz nos grupos de interioridade.

Uma ação transindividual não significa o mesmo que uma relação interindividual (Simondon, 2015, p. 385). Esta última trata-se de ligação (por partes) ou passagem de indivíduo a indivíduo na qual a realidade se apresenta aos indivíduos em partes, de modo que a realidade inteira ou em sentido completo não tem como penetrar no indivíduo. A ação transindividual, pelo contrário, é uma (1) ação holística na qual a realidade em jogo comporta potenciais e metaestabilidade. A metaestabilidade é uma estabilidade que se dá sempre fora de um ponto de equilíbrio estável de um sistema, e que comporta instabilidades já que o ponto de equilíbrio é um ponto aleatório. A metaestabilidade está sempre sob tensão. A segunda característica da ação transindividual é (2) a que comporta potenciais, a ação transindividual não se localiza nos indivíduos; essas tensões potenciais perpassam o indivíduo por estar ao mesmo tempo no meio e no indivíduo. Trata-se de uma carga de realidade ainda não individuada, da ordem do pré-individual.

O meio é um potencial que existe na medida em que o homem busca o seu semelhante para fazer um grupo. Um grupo é uma presença em si enquanto meio, e essa presença é presença de grupo ou uma segunda individuação (individuação de grupo) sempre em estado de pré-individuação, pois as ações dos indivíduos no meio são ações individuais cujas personalidades individuais agem por superposição umas às outras, constituindo uma individualidade instável de grupo, ou uma atividade de ligação com o mundo pela qual o grupo tende a comportar-se como uma estrutura sem ser ela mesmo uma estrutura. A recusa de ser estrutura vem do fato de que as forças individuais que se superpõem no interior do grupo sejam sempre irresolutas e sob tensão. Essas tensões pré-individuais do grupo passam dentro do indivíduo e

despertam nele uma expectativa pré-individual que o homem busca no seu semelhante. Essa realidade, chamada de transindividual, não é de origem social nem de origem individual, nem universal nem particular; não se trata das tensões do indivíduo que são levadas ao grupo, pois não se trata de tendências do indivíduo, mas sim de potenciais que precedem à gênese do indivíduo; o indivíduo conserva consigo o pré-individual, e todos os indivíduos no seu conjunto possuem um fundo não estruturado a partir do qual é possível produzir uma nova individuação.

Segundo Simondon (2015, p. 386), o psicossocial (o operacional) é esse fundo não estruturado presente no conjunto dos indivíduos, é essa carga de realidade que o ser individuado transporta consigo como uma nova individuação que se superpõe à primeira individuação que é a individuação vital. Enquanto a individuação vital acompanha o prolongamento do indivíduo (o indivíduo prolonga-se na estrutura vital) de modo que as relações que articulam as estruturas são relações interindividuais, a segunda individuação ou o psicossocial porta uma realidade pré-individual (operacional) de modo que as ações atribuídas a essa nova individuação são ações transindividuais que ligam vários indivíduos em um grupo. Essa nova individuação refere-se ao indivíduo, mas ao indivíduo enquanto “ser” (não enquanto individuado), salientando não apenas o caráter ôntico do indivíduo vital (ou indivíduo individuado) mas também a ação ontológica do indivíduo que supera ou ultrapassa os limites do indivíduo individuado a fim de alcançar uma reserva de “ser” ainda não articulada presente na realidade pré-individual do indivíduo, e que o leva a possuir uma segunda individualidade ou de grupo (operacional e pré-individual), por meio de ações transindividuais.

A noção de indivíduo é muito mais vasta que a simples realidade psicossomática, pois temos que levar em conta a realidade pré-individual a fim de compreendermos a noção de indivíduo (Simondon, 2015, p. 387). A realidade pré-individual é uma realidade em potencial, ainda não esgotada pela individuação, e que realiza a completude da noção de indivíduo. A consciência permite ao indivíduo se dar conta de que ele tem uma ligação com uma realidade que paira sobre o seu ser individuado, isto é, uma segunda individuação (individuação espiritual) que duplica a primeira (psicossomática). Essa individuação espiritual exprime no indivíduo o sentimento de que ele não está só. Há, no interior do indivíduo, a predisposição ou o potencial de sentir a presença do outro e de conceber no interior de si mesmo uma realidade que existe por associação e manifestada pelo transindividual. O transindividual está dentro do indivíduo, mas também fora dele. O transindividual é uma realidade não estruturada, e anterior ao indivíduo. Há duas fases do “ser”: o transindividual (fase amorfa – não estruturada) e o individual (fase solidificada – estruturada). Os indivíduos são portadores da realidade não individuada (transindividual), e essa realidade é necessária para que se cumpra a individualidade de grupo, isto é, os

indivíduos trazem consigo algo de coletivo, mas que eles isolados não poderão individuar esse coletivo. Individuar o coletivo significa dotar o coletivo de um corpo ou de uma estrutura. Somente uma reunião de indivíduos poderá dar realidade à individuação do grupo. Em outras palavras, o indivíduo é portador de realidade de grupo, mas na fase não individuada (fase espiritual); cabe à reunião de indivíduos a ação de desdobrar a espiritualidade de grupo em consciência de grupo e em materialidade de grupo, definindo uma estrutura de grupo que passa a ser dotada de corpo e alma.

Mas, nesse contexto, Simondon pergunta: Qual o papel do sociologismo na vida social? Simondon (2015, p. 375-377) chega à conclusão de que o sociologismo não é a relação apropriada para caracterizar a vida social, pois pela falta de conhecimento da relação apropriada, o sociologismo tende a substancializar o social ao fundamentar a relação como exterioridade ao invés de reconhecer o caráter relacional integrador que interioriza a atividade social. Nesse sentido, o sociologismo comporta-se como o psicologismo; Simondon considera o psicologismo como um obstáculo para representar a vida social, isto é, o psicologismo faz padecer o social ou descaracteriza o tecido da vida social uma vez que o comportamento psicológico do sociologismo não considera o fato de que pequenos grupos forcem ou impõem o seu psicológico como a totalidade do social ou impõe o seu psicologismo como o representante do conjunto da vida social. A consequência é que o estudo sociológico comporta dentro do corpo social problemas, como no caso do trabalho, que padece de vida social por estar viciado de oposição entre o psicologismo e o sociologismo. Simondon adverte que a maior parte das relações humanas são caracterizadas pelo trabalho, que tem o poder de colocar em jogo uma parte considerável das relações humanas; por isso a relação de trabalho tem que ser saudável para revigorar em saúde a vida social. As relações de trabalho não podem ser reduzidas nem ao jogo do substancialismo sociológico nem ao jogo de engessamentos ou paralisias interpsicológicas. O trabalho, tomado sob o prisma do sociologismo e psicologismo, deixa de cumprir para o indivíduo a missão salutar de satisfazer a necessidade individual de alcançar a plenitude da essência do homem (Simondon, 2015, p. 376). Ao invés, sob a égide do sociologismo, o trabalho desvincula-se das preocupações com a plenitude da essência humana para enfim associar-se à estrutura, à relação estrutural econômico-político na qual o indivíduo desaparece, e em seu lugar aparece o conflito de classes. A noção de classe, dentro do sociologismo, existe para afirmar e manter os *out-group*¹⁹⁵ ou grupos de exterioridade, de modo que a

¹⁹⁵ No *out-group*, a relação dos indivíduos no grupo é uma relação estrutural, enquanto que no *in-group* a relação dos indivíduos no grupo é uma relação operatória ou integradora. Isto é, no *in-group*, o social se faz através de relações de proximidade que são relações abertas; enquanto as relações no *out-group* são relações distantes ou relações fechadas ou submetidas a uma estrutura. No *in-group*, o indivíduo abre o seu corpo individual (caráter psicossomático) até encontrar o seu próprio corpo social nos limites do *in-group*, de modo que há uma expansão espontânea da personalidade do indivíduo até encontrar o seu corpo social. No *out-group*, ao contrário, o indivíduo é obrigado a projetar o seu condicionado a sociabilizar-se de acordo com a malha social previamente estruturada. A consequência dessa submissão do indivíduo à

integração social ou o resgate da vida social fundamentada em relações seja terminantemente impossível. Enfim, no sociologismo, o trabalho se substancializa, a sociedade constitui-se por grupos de exterioridade; a interioridade da classe não representa mais para o indivíduo como o seu próprio corpo social constitutivo da sua personalidade; ao invés, a consciência de classe surge como efeito secundário provindo do exterior pelo conflito de classes; o jogo entre as classes sociais não passa de choque de classes adversas para preservar os respectivos psicologismos; e a estrutura da sociedade aparece como estrutura de conflito e não como relação de abertura para novos ciclos integrativos.

Referências bibliográficas

- BERGSON, Henri. *A evolução criadora*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DAMASCENO, Verônica. “Notas sobre a individuação intensiva em Simondon e Deleuze”. *Revista O que nos faz pensar*, PUC-Rio, v. 16 n. 21 (2007): Nº 21: julho de 2007. Seção. Artigos. Disponível em <http://periodicos.pucpr.br>. Acesso em 21: julho de 2007.
- DURÁN ROJAS, Cristóbal. “De la hipótesis al concepto. Simondon, Deleuze y las singularidades preindividuales”. *Revista de filosofía Aurora*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 36, e202430941, 2024 DOI: <http://doi.org/10.1590/2965-1557.036.e202430941>.
- SIMONDON, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus, 2015.:

estrutura é que ele será obrigado a deixar de lado a sua força imanente ou o impulso natural do seu ser, de modo que a sociedade aparecerá para o indivíduo como uma substância rígida, ou como algo estranho ou exterior;

UM ENSAIO PANORÂMICO SOBRE OS CETICISMOS DE ONTEM E DE HOJE

Rodrigo Pinto de Brito¹⁹⁶

Resumo: O texto que se segue é uma adaptação na forma de ensaio de uma conferência proferida em 31/10/2024 na UFSC a convite do prof. Jaimir Conte. O objetivo do texto é delinear aspectos do ceticismo antigo em contraponto a aspectos do uso ordinário do termo “ceticismo”, herdeiro de concepções modernas (sobretudo de um cartesianismo mal compreendido). Também pretendemos distanciar o ceticismo do negacionismo, evitando uma aproximação feita por Pritchard (2024), e esboçar considerações sobre o desenvolvimento dos estudos céticos no Brasil (sem pretendermos exaurir o assunto, obviamente).

Palavras-chave: ceticismo; filosofia brasileira; história da filosofia.

Resumen: El siguiente texto es una adaptación en formato de ensayo de una charla hecha em 31 de octubre de 2024 en la UFSC por invitación del profesor Jaimir Conte. El objetivo del texto es presentar aspectos del escepticismo antiguo en contraste con aspectos del uso común del término “escepticismo”, heredado de las concepciones modernas (especialmente de un cartesianismo malinterpretado). También pretendemos distanciar el escepticismo del negacionismo, evitando una aproximación hecha por Pritchard (2024), y presentar consideraciones sobre el desarrollo de los estudios escépticos en Brasil (sin pretender, obviamente, agotar el tema).

Palabras clave: escepticismo; filosofía brasileña; historia de la filosofía.

No ano de 2024 foi publicado aqui no Brasil e pela EdUNESP o livro de Duncan Pritchard *Ceticismo: uma brevíssima introdução*, que é uma versão em língua portuguesa da obra originalmente intitulada: *Scepticism: a very short introduction*, publicada pela Oxford University Press em 2019.

Como o próprio autor nos diz, o convite pela Oxford University Press para o projeto do livro se deu no mesmo momento em que ele foi convidado para atuar em um projeto de extensão da Universidade da Califórnia em Irvine, na qual leciona. Assim, inevitavelmente, o livro reflete as preocupações e

¹⁹⁶ Dedico este pequeno ensaio a todas as pessoas nele mencionadas, assim como a todas que venho orientando e que se juntam a nós nas fileiras dos estudos céticos. Obrigado. Agradeço também a Jaimir Conte por ter me convidado para dar a palestra que originou este ensaio, a Gabriel Geller, que tem se bandeado para os estudos céticos, e a William Piauí pela parceria. E-mail: www.rodrigobrito@gmail.com.

problemas que nortearam a abordagem de Duncan Pritchard sobre o ceticismo em seu curso de extensão. Aqui no Brasil estamos vivenciando uma reformulação dos currículos das graduações para acomodarem uma carga horária extensionista, e o nosso ideário de extensão é mais ou menos o mesmo do dos países de língua inglesa, embora eles operem a extensão com mais racionalidade e infraestrutura. Faz parte desse “ideário extensionista”, de um modo geral, a noção de que as questões levantadas no âmbito universitário devem ser dirigidas a um público que não necessariamente está na Universidade. Frequentemente, uma estratégia nesse sentido da divulgação da produção acadêmico-científica para pessoas mais ou menos leigas é abordar temas quentes ou “do momento”, e no momento em que Duncan Pritchard dava seu curso de extensão e redigia seu livro, alguns dos temas mais candentes eram fakenews, “fatos alternativos” e “pós-verdade”, todos componentes do tópico maior do “negacionismo” e em suas inúmeras vertentes: negacionismo da esfericidade da Terra, do pouso humano na lua, das mudanças climáticas, do holocausto e etc. Algo que logo após a publicação da versão original do livro, em inglês, e no hiato da publicação de sua tradução para o português se agravou ainda mais, ganhando a roupagem do negacionismo da pandemia da covid-19 e do consequente negacionismo da ciência, e por conseguinte, da vacina, implicando na perda de incontáveis vidas.

Então a abordagem de Duncan Pritchard do tema do ceticismo se insere nesse ambiente de exposição para não especialistas, tanto através de um curso de extensão quanto através de um livro, e também em um ambiente em que ele se sentiu convidado a responder aos negacionismos que vicejavam, como vicejam na cultura de massa no contexto de língua inglesa (com um recrudescimento agora, nesse instante, com o retorno de Donald Trump à casa Branca), mas que também vicejam no Brasil.

É assim que, convidado a pensar o tema do ceticismo e incomodado com os modos como o termo se infiltrou no senso comum e foi associado aos negacionismos que Duncan Pritchard pensa, a princípio, dois tipos de ceticismo: o primeiro, entendido como dúvida de tudo (um ceticismo “radical”, “amplo” ou “exagerado”); o segundo como uma espécie de ceticismo localizado. Para nós, a partir daqui, essa distinção será útil para pensarmos os ceticismos de ontem e de hoje, em um panorama. Começemos pela vertente “radical” do ceticismo.

Diz-se que um ceticismo é “radical” quando emprega um mecanismo dubitativo que se abate sobre a totalidade de todas as coisas, questionando sua existência de um modo robusto, e como nós próprios somos componentes do conjunto da “totalidade de todas as coisas”, esse ceticismo em alguma medida questiona nossa própria existência, duvidando ao menos de parte do que entendemos por ela. Pensado assim, com esse mecanismo dubitativo robusto embutido, o ceticismo “radical” é obra de Descartes, disposto sobretudo na primeira das suas *Meditações sobre Filosofia Primeira* e na quarta

parte do seu *Discurso do Método*. Mas nessas obras, como bem se sabe, a pretensão de Descartes é justamente vencer o ceticismo e conquistá-lo, buscando uma verdade tão segura que seja a ele imune e que possa servir como fundamento epistêmico para a descoberta de outras verdades, a saber, a existência inegável do “ser” que duvida enquanto e porque formula a dúvida.

Aqui, a artimanha argumentativa de Descartes foi ter pensado que sua vitória sobre o ceticismo seria tão maior quanto maior fosse o desafio cético proposto. Assim, ele hiperbolizou a dúvida fazendo-a incidir sobre o mundo externo, crendo que desse modo, com um adversário agigantado, seu triunfo também seria gigantesco. Mas a história humana é cheia de surpresas, e talvez para o desgosto de Descartes, a dúvida por ele proposta, “radical” e hiperbólica, foi mais longa do que seu “cogito”, como bem notou Popkin (*The History of scepticism*, 1979¹⁹⁷ e 2003), e desde o séc. XVII até os dias de hoje uma grandíssima parte dos epistemólogos se debruça sobre modos de argumentar contra aquele ceticismo “radical” proposto por Descartes. Um bom exemplo de uma versão atual dos experimentos meditativos cartesianos que culminaram na formulação de uma dúvida radical é o experimento mental do “cérebro em uma cuba” (ou *brain in a vat*), formulado no séc. XX por Gilbert Harman e criticado, por exemplo, por Hilary Putnam. O experimento mental em questão descreve um cenário em que o cérebro de uma pessoa é extraído e colocado em um recipiente, plugado em cabos que lançam impulsos elétricos que estimulam nesse cérebro as impressões de uma realidade. A “pessoa” dona do cérebro, reduzida a um mero cérebro, teria a ilusão de ser uma pessoa em sentido amplo e de viver em mundo como o nosso, fazendo mais ou menos as coisas que fazemos, seria, em suma, uma pessoa como nós, e de fato, qualquer um de nós pode ser esse cérebro, sem nunca termos conhecimento efetivo sobre nossa condição de “iludidos” em um sentido forte.

Duncan Pritchard vê resquícios do experimento mental do cérebro em uma cuba em várias produções cinematográficas hollywoodianas de massa que foram relativamente bem-sucedidas, como a franquia *The Matrix* (que é uma versão atualizada do gênio maligno cartesiano na qual aquilo que se pensa ser a realidade é efetivamente realidade virtual, uma ilusão criada por máquinas), o filme *Inception* – bra. *A origem* – (em que há uma versão caleidoscópica do argumento do sonho, de Descartes) e etc. Creio que nisso Pritchard tem razão, pois o tópico da realidade ser algo simulado desperta nossa curiosidade e corresponde ao nosso anseio por respostas para perguntas sobre o porquê das coisas serem como são, ainda mais em um contexto de desilusão e de fatalismo.

¹⁹⁷ Essa versão, a primeira, menos abrangente que a segunda, foi traduzida para o português por Danilo Marcondes e publicada em 2000.

Mas como eu já disse antes, Pritchard vê em experimentos mentais como o gênio maligno e o argumento do sonho, elaborados por Descartes no séc. XVII ou o cérebro em uma cuba, elaborado por Gilbert Harman no séc. XX, as origens de um ceticismo radical que culmina na praga negacionista que vem contaminando o discurso político do séc. XXI. Se eu fosse expressar em termos de conjuntos, diria que sim, concordo com Pritchard que os experimentos mentais de Descartes e de Gilbert Harman pertencem ao conjunto de argumentos céticos radicais (e veremos mais para frente como esse chamado “ceticismo radical” difere de um parente seu, o ceticismo pirrônico). Mas discordo de Pritchard de que os negacionismos sejam expressão de qualquer tipo de ceticismo.

Meu desacordo se dá por várias razões e vou tentar ilustrar algumas delas. Em primeiro lugar, Pritchard defende que o ceticismo radical convida ao relativismo, e ele talvez esteja relativamente certo aqui, mas parece que entende “relativismo” como uma espécie de subjetivismo individualista, quando há outros tipos de relativismo que levam em conta dinâmicas coletivas e que não são individualistas, mas talvez intersubjetivistas. Em segundo lugar, contra esse relativismo subjetivista e individualista, ele parece requerer uma noção de verdade por correspondência, ignorando outras noções possíveis de verdade, como a pragmática, o coerentismo e etc, que não necessariamente se opõem a um certo relativismo. Não vou me aprofundar aqui no tópico das noções de relativismo e de verdade implícitos na prosa de Pritchard no livro sob análise, por isso implicar em um desvio do nosso assunto, mas gostaria de enfatizar uma terceira razão pela qual discordo da ideia dele de que os negacionismos resultam do ceticismo radical.

Essa terceira razão é que me parece que, em vez de meramente questionarem um fato considerado real, como o Holocausto, a pandemia de covid-19 ou a esfericidade da Terra, os negacionistas não param por aí e defendem ativamente outro conjunto de crenças, afirmando ainda que quem crê no contrário de seu conjunto de crenças está iludido por alguma conspiração X qualquer sobre a qual somente eles sabem. Peguemos o exemplo do negacionismo do holocausto. Negacionistas do holocausto, por definição, negam que ele tenha existido (não simplesmente duvidam, questionam ou investigam sua existência, ou os modos como ele se deu), mas o negam. A partir disso afirmam que quem assume que o holocausto existiu está iludido por argumentos propagados por alguma força oculta e são fantoches nas mãos dessa força oculta, composta por conspiradores que buscam algum tipo de poder ou de lucro com a manipulação das crenças. Os negacionistas, por outro lado, acham que sabem a verdade: nesse caso, que o holocausto não existiu, e por isso acham que também estão imunes à manipulação. Os negacionistas se veem como pessoas especiais, despertas por algum suposto conhecimento verdadeiro que a elas chegou, aderem a esse suposto conhecimento e por isso rejeitam a verdade: que o holocausto

existiu e matou mais de 6 milhões de judeus, cerca de 220 mil ciganos (roma e siti) e milhares de homossexuais, pessoas trans e comunistas, entre outras vítimas.

Então, o comportamento dos negacionistas não se define pelo questionamento ou pela investigação, em vez disso se define pela adesão cega e peremptória a um conjunto torpe de crenças, por uma visão de mundo distorcida e pela defesa obtusa ou de má-fé dessas mesmas crenças torpes e visão de mundo distorcida, com objetivos práticos escusos na esfera da atuação política. Qualificado assim, o negacionismo é uma patologia aguda epistêmica, e moralmente falando, uma espécie de hiperdogmatismo ultra-maligno que só pode ser curado por algum tipo de ceticismo. É que se os negacionistas efetivamente fossem minimamente céticos, talvez questionassem também o seu sistema de crenças negacionistas, o investigariam e assim poderiam se dar conta de sua total absurdidade, evitando suas consequências práticas, que oscilam entre o ridículo (como orar para pneus) e o perigoso (como afirmar fraude eleitoral sem provas).

Se posso ainda crer em alguma coisa, creio que, por ora, basta do ceticismo chamado de “radical” por Pritchard. Resta falar do tal “ceticismo localizado” que ele também propõe. Mas eu gostaria que retivessem, para essa etapa do nosso argumento, algumas coisas da etapa anterior: 1 – que prometi falar do ceticismo pirrônico, 2 – que, ao propor que o negacionismo não é resultado do ceticismo radical, eu não neguei que haja um ceticismo radical dubitativo e nem me expressei em sua defesa (de fato, pendo mais para o pirronismo), mas apenas defendi que este negacionismo é uma patologia dogmática, 3 – que, ao tratar do negacionismo enquanto patologia dogmática, eu propus que um certo ceticismo poderia servir como uma espécie de terapia contra ele.

Assim, nesta segunda parte do meu argumento, o que pretendo fazer é tratar desses temas de um modo concatenado. Começarei pelo tópico do “ceticismo localizado”. Em seu livro, Pritchard não rejeita todo e qualquer ceticismo, apenas aquele que ele acha exagerado, radical e hiperbólico, pois, segundo ele, convida a um relativismo (que ele não define, mas que pelas entrelinhas parece ser um subjetivismo individualista) que rejeita uma noção de verdade (que ele tampouco define, mas que parece ser uma noção de verdade por correspondência), e isso acarretaria uma perda absoluta de parâmetros que, por conseguinte, alimenta os negacionismos. Por outro lado, ele não só não rejeita como de fato defende a necessidade de haver um ceticismo brando, localizado e que seja sobre proposições específicas, e não sobre um conjunto de proposições. Esse ceticismo, que é uma espécie de cautela epistêmica, ele considera saudável. Na história da filosofia, isso que Pritchard chama de ceticismo localizado é também conhecido como “ceticismo mitigado” e comparece, por exemplo, em Hume¹⁹⁸, e consiste sumariamente

¹⁹⁸ Ver SMITH, 2011.

em uma forma de ceticismo que não exclui um certo realismo que crê que há objetos no mundo e que as percepções de algum modo representam esses objetos. Da minha parte, penso que o que deve ser enfatizado aqui é que é possível, sim, pensar um ceticismo que não redunde em uma dúvida absoluta sobre a existência do mundo externo, mas não porque este ceticismo seja mitigado, como parece ser o ceticismo de Hume, mas porque ele opera sem os conceitos de “dúvida” e de “mundo externo”. Este ceticismo se encontra na antiguidade e é o ceticismo pirrônico, e agora chegamos no momento de cumprir uma promessa feita mais cedo e falar sobre essa modalidade de ceticismo.

O Pirronismo, ou ceticismo Pirrônico, é o resultado filosófico de um somatório de séculos de questões protocéticas, chamadas assim por serem questões que fomentam algum ceticismo, mas que foram propostas por filósofos não céticos e em um período da história da filosofia em que ainda não havia uma tradição cética consolidada. Assim, por exemplo, de Xenófanés, os pirrônicos herdaram a noção de que o conhecimento humano tem limites; de Heráclito a percepção da dubiedade das coisas; de Parmênides, uma desconfiança dos sentidos; dos médicos proto-empíricos, uma desconfiança da razão; dos sofistas, herdaram o apreço pelo debate, um certo convencionalismo e um certo relativismo; de Sócrates, herdaram a indagação constante; dos atomistas tardios e de Crátilo, a ideia (tornada popular no séc. XX por meio de Wittgenstein) de que “sobre o que não se pode falar, se deve calar”, ou seja, um certo quietismo. Mas esses pensadores não eram céticos estrito senso, pois tinham, talvez exceto Sócrates, alguma doutrina filosófica, e ainda que em algum momento tenham tido um certo arroubo cético, era um mero arroubo, e necessário na constituição de suas posições, de suas doutrinas, e por isso eles são qualificados como dogmáticos, e não como céticos¹⁹⁹.

Efetivamente, o ceticismo começa a ser organizado como uma postura filosófica minimamente consistente a partir de Pirro, um filósofo originalmente atomista do séc IV a.C. e que viaja à Índia como parte do séquito de Alexandre o Grande, vivendo lá tempo suficiente para ter voltado para sua cidade, Élis na Grécia, transformado. Já que ele não escreveu nada, precisamos reconstruir sua filosofia por indícios, opiniões e relatos de outros pensadores que afirmam que Pirro teria vivido impassível e indiferente, tanto quanto possível, fazendo trabalho doméstico que seria comumente atribuído a mulheres ou a escravos, sem se importar com essas distinções de gênero e de classe, que caminha sozinho, tranquilo, por dias a fio e que assim, com o tempo, pelo exotismo de sua vida, conseguiu aglomerar em torno de si alguns convivas, amigos que passavam o dia-a-dia com ele e que fizeram parte da leva dos

¹⁹⁹ Para mais sobre isso, ver: BRITO, 2022.

primeiros “céticos”. Dentre eles vale a pena mencionar Nausífanos, que foi mestre de Epicuro, e Timão de Fliunte, que escreveu poemas laudatórios a Pirro²⁰⁰.

Por outro lado, houve também quem afirmasse que o indiferentismo de Pirro o levava a uma vida perigosa, pois ele seria incapaz de julgar entre situações arriscadas ou não, já que era indiferente às distinções, e isso punha sua vida em risco, o fazendo não ter critério para se desviar de uma carruagem em velocidade ou de um precipício. Embora essas afirmações sejam caricaturas muito exageradas, já que se Pirro realmente se portasse de modo tão temerário dificilmente teria vivido cerca de 90 anos, elas expressam o senso comum “filosófico” e dogmático de que o ceticismo em alguma medida atrapalha a vida prática. Isso comparece também, e sobretudo, no período moderno, tanto em Descartes (que dizia que precisava aderir a uma moral provisória, dadas as incertezas causadas pela sua dúvida hiperbólica²⁰¹), quanto em Hume (que dizia que o ceticismo, levado a sério, conduz as pessoas ao mais deplorável estado de inação, daí sua proposta de mitigá-lo²⁰²).

Mas, como na própria antiguidade houve quem acusasse o ceticismo de conduzir à inatividade, alguns acadêmicos que no séc. XX enveredavam por aquilo que venho chamando de “estudos céticos” (algo fomentado, me parece, sobretudo a partir da publicação por Brochard de *Os céticos gregos*, no fim do séc. XIX, livro que aliás foi excelentemente traduzido por Jaimir e publicado aqui no Brasil pela Odysseus, Jaimir que também traduziu *Sexto empírico e o ceticismo grego*, de Mary Mills Patrick, outra obra importante). Bem, voltando aos acadêmicos no séc. XX que eu mencionava antes, alguns deles, como Mylles Burnyeat, Michael Frede e Jonathan Barnes tomaram o tema dos limites e possibilidades do Pirronismo como central para se compreender a filosofia de Sexto Empírico, filósofo/médico do séc. III d.C²⁰³.

Sexto é o mais importante representante do Pirronismo, nos deixou *Esboços Pirrônicos* (em 3 livros, usualmente abreviados em PH ou em HP), *Contra os Dogmáticos*, em 5 livros (a saber: *Contra os Lógicos 1 e 2*, *Contra os Físicos 1 e 2* e *Contra os Éticos*, usualmente abreviados em M 7-11) e *Contra os Professores*, em 6 livros (a saber: *Contra os gramáticos*, *Contra os retóricos*, *Contra os Aritméticos*, *Contra os Geômetras*, *Contra os Astrólogos* e *Contra os Músicos*, usualmente abreviados em M 1-6 e alguns deles traduzidos aqui no Brasil por mim e por Rafael Huguenin e publicados pela EdUNESP em um projeto que inclui também traduções de Hipócrates e de Galeno).

²⁰⁰ Ver DL 9. 64-107.

²⁰¹ Ver a terceira parte do *Discurso do método*.

²⁰² Ver HUME, *Tratado* 1.4.7.8 e *Investigação* 12.2.23.

²⁰³ Ver BURNYEAT & FREDE, 1997.

Sua obra principal, *Esboços Pirrônicos*, é bastante desafiadora para os intérpretes, que buscam entender, entre outras coisas, como opera aquilo que Sexto chama a conduta cética, que consiste, nos diz ele, de algumas etapas: primeiramente, sobre um tema X, o cético investiga; em segundo lugar, tendo investigado, o cético descobre que as respostas são mutuamente excludentes e conflitantes; depois, ele se vê como incapaz de aderir a uma resposta em detrimento de outra, já que todas elas são simultaneamente tão persuasivas quanto dissuasivas, assim ele se encontra em estado de aporia e é levado a não julgar (ou a suspender o juízo ou reter o assentimento) quanto a essas respostas; em seguida, em vez de essa impossibilidade de responder às indagações que faz sobre o tema X o levar a uma espécie de inquietude, ele chega, casualmente à imperturbabilidade, que se segue à suspensão de juízo como uma sombra segue um corpo²⁰⁴.

Quanto ao problema da vida prática do cético, o debate no qual se envolveram Burnyeat, Frede e Barnes desde o começo da década de 1980 até o começo da de 1990 diz respeito ao sentido do “X” acerca do qual o cético investiga e sobre o qual ele suspende o juízo. Assim, se ele investiga somente acerca de filosofia, ciências ou temas teóricos, ele suspende o juízo só sobre isso e então, no âmbito prático sua vida está preservada. Essa interpretação foi defendida por Frede e é chamada de urbana, mas possui anacronismos que não vou discutir aqui e que foram mostrados por Burnyeat. Por sua vez, Burnyeat defendeu que o “X” contém tanto afirmações feitas em âmbito filosófico e científico quanto no âmbito da vida comum, portanto, a suspensão cética de juízo, em sentido sextiano, deve abranger todos esses âmbitos, logo a vida comum não estaria imune ao ceticismo, que a tornaria impossível de ser vivida na prática (caso ele seja vivido em sua integridade).

Cansados desse debate, pesquisadores das gerações seguintes propuseram outras abordagens. Dentre elas, aqui no Brasil, podemos mencionar o neopirronismo de Oswaldo Porchat²⁰⁵, que influenciou uma série de outros pensadores, por exemplo Plínio Smith²⁰⁶, Roberto Bolzani²⁰⁷ e Vitor Schwartz²⁰⁸. Outro pensador brasileiro a propor uma alternativa é Danilo Marcondes, que tentou compreender importantes etapas do argumento sextiano a luz da teoria dos atos de fala de Austin e da pragmática da

²⁰⁴ Ver PH 1. 25-30.

²⁰⁵ De um modo geral, uma compreensão da concepção neopirrônica de Porchat pode ser adquirida pela leitura de PORCHAT, 1994 e PORCHAT, 2007.

²⁰⁶ Plínio algumas vezes propôs interpretações da filosofia de Porchat que podem ser encontradas em SMITH, 2015 e SMITH, 2018. Seu trabalho há algum tempo se estende no sentido de tentar desenvolver chaves de leitura para pensadores da tradição cética, como Sexto Empírico, em SMITH, 2022.

²⁰⁷ Bolzani é autor de uma obra já clássica sobre as relações entre diferentes tipos de ceticismo na antiguidade (BOLZANI, 2012). Em um artigo recente seu, ele tematiza o surgimento do filósofo cético, ou seja, o que faz de alguém um cético em sua atividade filosófica (BOLZANI, 2024).

²⁰⁸ Vitor vem trabalhando questões políticas atreladas ao ceticismo (SCHWARTZ, 2024). Outros pensadores que também operam no binômio ceticismo e política são Renato Lessa (há uma coletânea recente de seus artigos: LESSA, 2024) e Cesar Kiraly (KIRALY, 2013).

linguagem do segundo Wittgenstein²⁰⁹. Suas hipóteses argumentativas me inspiraram e conduziram à elaboração de uma interpretação “suburbana” que propõe algo entre os rústicos e os urbanos, decifrando o livro I dos esboços pirrônicos como contendo: 1– uma noção pragmática e não referencialista de linguagem que, 2 – parametriza uma virada epistêmica que não depende de valores de verdade e de falsidade e que conduz a 3 – uma parametrização da ação em geral, incluindo as ações de comunicar e de conhecer, através de valores comuns que, 4 – funcionam melhor quanto mais horizontalizada for a sociedade, em uma espécie de “sociedade cética”, haja vista o projeto “anarquista epistêmico” que pode ser abstraído de inúmeras passagens do livro I dos *Esboços*, como por exemplo dos “tropos de Enesidemo”. Mas isso é papo para outra ocasião²¹⁰...

Descrito nos termos acima, esse ceticismo sextiano não é mitigado, é possível de ser vivido na prática apesar de sua radicalidade, pois essa radicalidade não envolve o binômio “dúvida” e “mundo externo”. De fato, ao menos desde Hegel já se sabe que o ceticismo não é uma doutrina da dúvida, já que ele afirmou que não há ocorrências de dúvida no ceticismo grego, em seus debates com Schulze, que se autodenominava Enesidemo, aludindo ao célebre autor dos tropos, mas que defendia uma dúvida radical. Na verdade, o termo *dubitare* ocorre somente em Cícero quando este trata de verter para o latim uma série de mecanismos e conceitos gregos inerentes aos ceticismos que o antecederam, como o verbo *aporein* (do substantivo *aporia*, que ao pé da letra significa: “sem caminho”). Este conceito de *dubitare*, proposto por Cícero, é ausente dos ceticismos gregos, como por exemplo o sextiano, mas influenciou por exemplo Agostinho, que no livro X de seu *De Trinitate*, ao investigar a ideia de “alma”, afirma que não obstante não se ter certeza sobre o que é alma e de se duvidar de sua existência, o ato mesmo de dela duvidar revela que ela existe, pois só um sujeito que possui alma pode dela duvidar. Tem-se aí assim uma espécie de protocógito.

Aqui no Brasil, quem primeiro se deteve na centralidade do conceito de dúvida no debate entre Schulze e Hegel foi o professor Luiz Bicca²¹¹. Depois, uma espécie de arqueologia da dúvida foi proposta por Alexandre Skvirsky²¹² em seu Doutorado, sob orientação de Danilo Marcondes (Alexandre com quem, aliás, traduzi o livro de Pritchard que comentei). Por sua vez, Danilo Marcondes recentemente publicou um interessantíssimo livro sobre esse assunto, chamado *Raízes da dúvida* (MARCONDES, 2019).

²⁰⁹ Ver MARCONDES, 1994 e MARCONDES, 1996. Recentemente vem se dedicando a investigar as influências do ceticismo sobre as discussões modernas acerca da linguagem (MARCONDES, 2020) e à tese da descoberta do Novo Mundo como um tropo cético na modernidade (MARCONDES, 2024).

²¹⁰ Ver BRITO, 2021 e BRITO, 2022.

²¹¹ Ver BICCA, 2010.

²¹² Ver SKVIRSKY, 2015 e SKVIRSKY, 2015a.

Mas em sentido cartesiano, o duvidar é do mundo externo, e se já sabemos que não há dúvida em Sexto, tampouco há um conceito de mundo externo. Na verdade, as ocorrências de *external objects* que ocorrem em traduções inglesas, como a de Annas e Barnes e sobretudo a de Bury são resultado de interpretações equivocadas de termos para verter o par conceitual *huparkon* e *hupokeimenon*, que significam, grosso modo “subjacente”²¹³. Assim, sem dúvidas sobre os objetos externos, o cético pirrônico sextiano possuiu questões e faz investigações. Os dogmáticos também, mas como corolário das investigações, esses dogmáticos afirmam que conhecem as coisas que subjazem às percepções, as coisas em si, para além das circunstâncias em que aparecem. Por outro lado, o cético compreende que para além das aparências e como que abstraindo a partir delas, parece ser impossível saber como as coisas são em si mesmas, já que isso seria não-evidente.

O cético, assim, munido dessa compreensão e livre da necessidade de assentir a afirmações sobre coisas que não são evidentes, liberta-se também da pretensão de afirmar como essas coisas seriam. A partir daí é capaz, caso queira, de propor o ceticismo como uma espécie de terapia, seja pelo exemplo de uma vida vivida tranquilamente, que pode cativar os intranquilos dogmáticos, seja ativamente questionando as crenças dos dogmáticos e propondo contra-argumentos brandos para os dogmatismos brandos, e fortes para os dogmatismos fortes, como, nos dias de hoje, o negacionismo.

Mas, nem só de pesquisadores homens sobrevivem os estudos céticos brasileiros, haja vista a perene participação de Gisele Amaral²¹⁴ e a crescente de Alice Haddad²¹⁵ dos debates, bem como as contribuições de Ana Paula El-Jaick ao tema das interfaces entre ceticismo e linguagem²¹⁶.

Agora, se nos propomos a pensar os ceticismos de ontem e de hoje, cabe também tentar projetar um ceticismo para o futuro, e reconhecer os limites atuais dos estudos céticos para superá-los. Assim, efetivamente, parece que o futuro do ceticismo no país depende em grande parte de seus estudos serem mais inclusivos no que diz respeito ao gênero e a raça, e também de uma descentralização do quadro de pesquisadores, ainda mais para além do eixo sudestino. Essas são agendas a serem implementadas nos próximos anos²¹⁷.

²¹³ Ver BRITO, 2024.

²¹⁴ Gisele vem há tempos atuando no GT Ceticismo da ANPOF, participando e organizando eventos e orientando discentes. Um bom exemplo de seu estilo de prosa pode ser encontrado em AMARAL, 2018.

²¹⁵ Ver de Alice dois artigos que se concentram em analisar *Contra os físicos*: HADDAD, 2022 e HADDAD, 2020. Versátil, atualmente ela vem se dedicando a pensar o ceticismo em interface com outras filosofias antigas (HADDAD, 2024).

²¹⁶ Um exemplo emblemático é EL-JAICK, 2014.

²¹⁷ Esse último parágrafo é uma tentativa ainda muito incipiente de responder à excelente questão a mim posta pelo grande amigo Pedro Carné após a apresentação da palestra que originou este texto.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO. *De trinitate. Livros IX-XIII*. ESPÍRITO SANTO, A.; DIAS, D. L.; BEATO, J.; PIMENTEL, M. C. (trads.). Covilhã: LusoSofia.net, 2007.
- AMARAL, G. A não-asserção permite que o cético fale? In: *Sképsis*, vol. IX, n. 17, 2018, p 1-7.
- BICCA, L. O ceticismo de Schulze como crítica do idealismo pós-kantiano. In: *O que nos faz pensar*, 2010, pp. 111-130.
- BOLZANI, R. *Acadêmicos versus pirrônicos*. São Paulo: Alameda Editorial, 2012.
- _____. Considerações sobre a gênese do filósofo cético. In: XAVIER, G. G.; MOTTA, G. D. (orgs.). *Metafísica e ceticismo: Platão, Aristóteles e Sexto Empírico*. Curitiba: Kotter Editorial, 2024.
- BRITO, R. P. Esbozos Suburbanos (ni Rústicos ni Urbanos). In: ORNELAS, J. (org.). *Rústicos versus Urbanos. Disputas em torno a la interpretación del Escepticismo Pirrónico*. Cidade do México: Universidad Autónoma de México. 2021.
- _____. *The Skeptical Dynamis and its Pragmatic Possibilities*. Cham: Springer, 2022.
- _____. Sexto Empírico sobre os ‘subjacentes/substratos’: para entender melhor a presença antitética de Aristóteles na filosofia sextiana da linguagem. In: *Sképsis*, vol. XV, n. 30, 2024, p. 1-12.
- BROCHARD, V. *Os céticos gregos*. CONTE, J. (trad.). São Paulo: Odysseus, 2010.
- BURNYEAT, M.; FREDE, M. (eds.). *The Original Sceptics: A Controversy*. Cambridge: Hackett Publishing Co, 1997.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. CASTILHO, F. (trad.). Campinas: Editora da Unicamp, 2004.
- _____. *Discurso do método & Ensaio*. MARICONDA, P. R. (trad.). São Paulo: EdUNESP, 2018.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. KURY, M. G. (trad.). São Paulo: Madamu, 2024.
- EL-JAICK, A. P. G. *Um cético contra os gramáticos*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2014.
- GALENO, C. *Sobre as escolas de medicina para os iniciantes*. BRITO, R. P.; MATSUI, S. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2022.
- HADDAD, A. B. O Aristóteles de Sexto no *Contra os físicos*: a noção de deus e a *eutaxía*. In: *Sképsis*, vol. XI, n. 21, 2020, p. 17-25.
- _____.; RODRIGUES DA SILVA, J. G. A suspensão do juízo sobre a existência dos deuses em *Contra os físicos*. In: *Sképsis*, vol. XIII, n. 24, 2022, p. 63-92.

- _____. Platão e o ceticismo. Alguns caminhos para se pensar essa relação. In: XAVIER, G. G.; MOTTA, G. D. (orgs.). *Metafísica e ceticismo: Platão, Aristóteles e Sexto Empírico*. Curitiba: Kotter Editorial, 2024.
- HARMAN, G. *Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- HIPÓCRATES. *Sobre a medicina antiga*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R.; SUSSUMO, M. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2024.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature* (L. A. Selby-Bigge, Ed. and P. H. Nidditch, Rev.). Oxford: Oxford University Press, 1978.
- _____. *An Enquiry Concerning Human Understanding* (P. Millicam, Ed.). Oxford: Oxford World Classics, 2008.
- KIRALY, C. *Ceticismo e política*. São Paulo: Giz Editorial, 2013.
- LESSA, R. *Ceticismo em movimento*. Rio de Janeiro: 7 letras, 2024.
- MARCONDES, D. A ‘felicidade’ do discurso cético: o problema da auto-refutação do ceticismo. In: *O que nos faz pensar*, v. 6, n. 08, 1994.
- _____. Finding One’s Way about: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgensteins’s “Scepticism” and Philosophical Method. In: POPKIN, R. (ed.) *Scepticism in the History of Philosophy. International Archives of the History of Ideas / Archives Internationales d’Histoire des Idées*, vol 145. Dordrecht: Springer, 1996.
- _____. *Raízes da dúvida: ceticismo e filosofia moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2019.
- _____. *Skepticism and Language in Early Modern Philosophy: The Early Linguistic Turn*. Lanham: Lexington Books, 2020.
- _____. *Skepticism in the new world: the anthropological argument and the emergence of modernity*. Lanham: Lexington Books, 2024.
- PATRICK, M. M. *Sexto Empírico e o ceticismo grego*. CONTE, J. (trad.). Florianópolis: cfh.ufsc, 2010.
- POPKIN, R. *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. San Diego: University of California Press, 1979.
- _____. *Historia Do Ceticismo - De Erasmo A Spinoza*. MARCONDES, D. (trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- _____. *The History of Scepticism: From Savonarola to Bayle*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PORCHAT, O. *Vida comum e ceticismo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- _____. *Rumo ao ceticismo*. São Paulo: EdUNESP, 2007.

PRITCHARD, D. *Ceticismo: Uma brevíssima introdução*. BRITO, R. P.; SKVIRSKY, A. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2024.

_____. *Scepticism: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

PUTNAM, H. Brains in a Vat. In: *Reason, Truth And History*. Cambridge: Cambridge University Press, s/d.

SCHVARTZ, V. Pirronismo radical e política. In: XAVIER, G. G.; MOTTA, G. D. (orgs.). *Metafísica e ceticismo: Platão, Aristóteles e Sexto Empírico*. Curitiba: Kotter Editorial, 2024.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os retóricos*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2013.

_____. *Contra os gramáticos*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2015.

_____. *Contra os astrólogos*. BRITO, R. P.; HUGUENIN, R. (trads.). São Paulo: EdUNESP, 2019.

_____. *Complete Works*, 4 vols. BURY, R. G. (trad.). In: Loeb Classical Library. Cambridge: HUP, 2006.

_____. *Outlines of Scepticism*. ANNAS, J.; BARNES, J. (eds.) Cambridge: CUP, 2000.

SKVIRSKY, A. A. O uso filosófico da dúvida nos *Academica* de Cícero. In: *Prometeus*, julho dezembro de 2015, vol. 8, ano 8, nº 18, pp. 229-242.

_____. *A introdução da dúvida no ceticismo no Renascimento*. Tese de Doutorado, PUC-Rio. Orientador: MARCONDES, Danilo. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015a.

SMITH, P. Hume on Skeptical Arguments. In: MACHUCA, D. (ed.). *Pyrrhonism in Ancient, Modern, and Contemporary Philosophy*. Cham: Springer, 2012.

_____. *O neopirronismo de Oswaldo Porchat*. São Paulo: Alameda Editorial, 2015.

_____. *Uma visão cética de mundo: Porchat e a filosofia*. São Paulo: EdUNESP, 2018.

_____. *Sextus Empiricus' Neo-Pyrrhonism: skepticism as a rationally ordered experience*. Cham: Springer, 2022.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. SANTOS, L. H. L. (trad.). São Paulo: Edusp, 2017.

A QUESTÃO DA EXPERIÊNCIA EM PIERRE BAYLE

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo²¹⁸

Resumo: Quando Bayle recorre à experiência é precisamente para mostrar quão funestos foram os efeitos práticos das idolatrias pagã e cristã no decorrer da história, já que nesse âmbito sempre os fatos o demonstram. Assim sendo, o conceito de experiência aparecendo desde suas primeiras obras até seus escritos finais, o filósofo francês entende que, examinando a história criticamente, é possível e legítimo constatar o quanto os cultos idólatras no decorrer dos tempos disseminaram de dissimulação, vícios, aquisição de privilégios duvidosos, interesse, credice e manipulação no decorrer dos tempos.

Palavras-chave: Bayle; filosofia; experiência; história.

Abstract: When Bayle resorts to experience, it is precisely to show how disastrous the practical effects of pagan and Christian idolatries have been throughout history, since in this context the facts always demonstrate this. Thus, with the concept of experience appearing from his first works to his final writings, the French philosopher understands that, by examining history critically, it is possible and legitimate to note how much idolatrous cults throughout time have disseminated dissimulation, vices, the acquisition of dubious privileges, self-interest, superstition and manipulation over time.

Keywords: Bayle; philosophy; experience; history.

“Que um filósofo vos inste tanto quanto queira sobre a maneira pela qual os cometas pressagiam nossos infortúnios, vós não tendes a dizer a ele senão que ainda que não se saiba como o sol ilumina o mundo, ele não deixa de estar certo, com o resto dos homens, que o sol ilumina o mundo porque a experiência o mostra evidentemente; que, assim, a experiência de todos os séculos nos ensinando que os cometas são seguidos de infortúnio, é preciso crer que eles são um presságio mesmo que não se saiba em virtude de que eles o são. Eu poderia, confesso-vos, maltratardes nesse entrincheiramento, mas enquanto vós apelardes à experiência, você sempre terá algum desconto. É porque, Monsenhor, eu entrego-vos primeiro ao tribunal da experiência e afirmo-vos, de fato, que ela não te dará ganho de causa”.

Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*, §33.

²¹⁸ PRIMO, M. S. A. (e-mail: marceloprino_sp@hotmail.com), professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade.

No vasto campo das verdades de fato, o caminho seguro será a experiência, pois Bayle afirma que “a ordem quer que nas questões de fato se consulte antes a experiência que um raciocínio especulativo” (*DHC*, 1740, IV, p. 115, rem. E)²¹⁹. Conceito fundamental que perpassa diversas obras de Bayle, a experiência sempre terá seu denominador comum, a saber, a exigência da necessidade de consultá-la, pois “nada é mais apropriado para convencer um homem honesto, que raciocina sobre falsas hipóteses, do que lhe mostrar que combate contra a experiência.” (*PD*, 2007, p. 310; *OD III[PD]*, p. 93b); 4º) O recurso de Bayle à experiência é decisivo para mostrar quão funestos foram os efeitos práticos das idolatrias pagã e cristã no decorrer da história, já que nesse âmbito “a experiência o confirma.”²²⁰ (*Id. Ibid.*, p. 264; *Id. Ibid.*, p.78a). Segundo o filósofo de Carla, basta dar um *coup d’oeil* sobre a história para que se constate o quanto os cultos idólatras disseminaram de dissimulação, vícios, aquisição de privilégios duvidosos, interesse, credence e manipulação no decorrer dos tempos.

Em filosofia, experiência tem um vasto campo de definições, seja: 1) experimentar algo, uma vez que o fato seja considerado tanto como um fenômeno, como algo que amplie os horizontes do pensamento; 2) a totalidade das mudanças proveitosas obtidas pelas faculdades do homem por meio de tal exercício e de todos os progressos mentais no decorrer de uma vida; 3) o exercício das faculdades do intelecto entendido como algo que fornece ao espírito conhecimentos válidos que estão para além de um puro sujeito cognoscente; 4) a provocação de condições bem determinadas, cujo resultado jamais podendo ser proferido *a priori*, mas sendo capaz de fazer com que seja possível conhecer a natureza ou lei do fenômeno estudado.²²¹ Mas, para o próprio Bayle, o que é a experiência?²²² É tudo que está oposto

²¹⁹ “En général, l'ordre veut que dans les questions de fait on consulte l'expérience beaucoup plutôt qu'un raisonnement spéculatif.”

²²⁰ “Le bon sens veut cela et l'expérience le confirme.”

²²¹ Para ver um desdobramento mais detalhado e uma crítica de cada uma dessas definições, cf. LALANDE, A. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, verbete “Experiência”, pp. 365-67. Em relação à quarta definição, nos *PD* Bayle cita um exemplo relacionando física e experiência: “Com efeito, se supomos que os cometas rolam sobre círculos os quais somente têm uma certa porção que esteja ao alcance de nossa visão, concebemos que retornam a nós após um certo tempo. Se depois disso, supomos que é quase o mesmo tempo que é necessário a fim que a terra fermente algumas exalações malignas capazes de causar a peste, a guerra, etc., como sabemos *por experiência* que a matéria das febres tem necessidade de um certo número de horas para adquirir as qualidades que causam as febres, e, em relação aos médicos, que em algumas pessoas esta matéria produz regularmente febres periódicas ao final de um certo número de anos.” [“En effet, si nous supposons que les comètes roulent sur des cercles dont il n'y ait qu'une certaine portion qui soit à la portée de notre vue, nous concevons qu'elles retournent à nous après un certain temps. Si après cela nous supposons que c'est peu près le même temps qui est nécessaire afin que la terre fermente quelques exhalaisons malignes capables de causer la peste, la guerre, etc., comme nous savons *par expérience* que la matière des fièvres a besoin d'un certain nombre d'heures pour acquérir les qualités qui causent la fièvre, et, par le rapport des médécins, qu'en quelques personnes cette matière-là produit régulièrement des fièvres périodiques au bout d'un certain nombre de années.”](2007, p. 113; *OD III[PD]*, p. 26b., grifos meus) Ver também o verbete “Experiência” in: RICKEN, F. (org.) *Dicionário de Teoria do conhecimento e metafísica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2003, pp.107-109.

²²² Verificar-se-á alguma influência ou não de outros autores sobre o conceito de experiência definido por Bayle, como, por exemplo, as concepções de Bacon e Locke? Quanto ao primeiro, em sua *Redargutio Philosophiarum*, – utilizo aqui a tradução francesa. BACON, Francis. *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscles*. Trad. de Georges Rombi et Didier Deleule. Paris: PUF, 1987 – a experiência aparece em vários momentos, definida como: 1) como conhecimento do mundo, isto é, a experiência (*experientia*) a serviço das descobertas geográficas. Bacon vale-se de uma metáfora: “A experiência é

como a água, mais ela é abundante, menos ela se corrompe.” (p.95); 2) experiência como tudo o que é contrário a lugares-comuns, opondo-se ao que “preconiza o abandono dos trabalhos de pesquisa e de experimentação (*experiendi*) ao lugar de recomendar esta desconfiança que acompanha a sabedoria.” (p.101); 3) experiência equiparada à história e à evidência proporcionada pelos fatos particulares, pois há o iminente risco de ser envolvido por ilusões e equívocos quando são abandonadas “inopertunamente as luzes da natureza, isto é, a história (*historia*) e a evidência dos fatos particulares.” (p.113.) Na mesma obra, ver o conceito de experiência em outros contextos nas páginas 105, 109, 111, 115, 119, 121, 125, 127, 135, 139 e 141. Sobre a importância da história no pensamento de Bacon, ver URBACH, Peter. *Francis Bacon's philosophy of science*. Illinois: Open & Court, 1987, pp.150-164. Em seus *Pensées et vues* (*Pensamentos e opiniões*) Bacon é categórico: a filosofia tem de ter as suas raízes na experiência: “É porque toda filosofia, separada das raízes da experiência (*experientia*) que lhes permitiram prosperar e crescer, é um cadáver.” (p.205) Ver também p. 189. No *Novum Organum*. - utilizo a tradução francesa. BACON, Francis. *Novum Organum*. Trad. de Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur. Paris: PUF, 1986 – a experiência tem um campo de definições mais vasto ainda, sendo entendida como: 1) algo que experimenta (*in ipso experimento*); 2) modo de experiência (*modus experiendi*); 3) experiência comum (*experientia mera*); 4) como uma via certa e bem organizada (*certa et munita via*); 5) como uma experiência guiada (*experientia litterata*). Ver os aforismos no livro I do *NO* que tais definições são expostas: 18, 22, 25, 62, 70, 80, 82, 101 e 102 em particular e ver também a “Introduction” da edição mencionada, pp.24-30. Bayle não faz uma única alusão a essas concepções baconianas de experiência. No seu verbete “Bacon”, do *DHC* (1740, I, p. 417), há mais registros de segunda mão e ouvir dizer sobre dados biográficos do autor do que propriamente indícios que aproximem seu conceito de experiência ao de Bacon. Por outro lado, se este eleva a noção de experiência ao *status* mesmo de verdadeira filosofia, Bayle utiliza a experiência em prol das suas teses positivas sobre ateísmo e moralidade, indo mais além do que o filósofo inglês. Bacon recusa categoricamente em seus *Essays* a possibilidade da existência de um ateísmo virtuoso, valendo-se de argumentos muito mais de ordem psicológica e religiosa do que propriamente guiando-se pela experiência, que é o mote de todo o seu pensamento filosófico. Vejamos quanto à Locke. Em suas obras, mais propriamente em seu *An Essay Concerning Human Understanding* a experiência aparece, como em Bacon, sob inúmeras vestes e em diversos contextos. Segundo Yolton, “o conceito de experiência para Locke foi amplo, geral e diversificado.” Ver o verbete “Experience”, in: YOLTON, John Y. *A Locke Dictionary*. Cambridge: Blackwell Philosophers, 1993 (The Blackwell philosopher dictionaires), pp.73-75. Mas, para Vienne, mesmo exposta por meio de diversas definições, “a experiência é em Locke não somente a origem, mais também o fundamento do conhecimento”, sendo que o “*Essai* não modificará esta posição. O termo fundamento é empregado em múltiplas retomadas para caracterizar a experiência, mas não se trata nada mais do que manutenção do conhecimento utilizado como princípio, isto é, como ponto de partida.” Ver VIENNE, Jean-Michel. *Expérience et raison. Les fondements de la morale selon Locke*. Paris: Vrin, 1991, pp.129-136 em particular. Mas o fundamental é ver as passagens do próprio Locke quanto à experiência no *Essay* – utilizo aqui a edição inglesa de Peter H. Nidditch. LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975. Vejamos algumas: 1) experiência como critério de verdade: “Tudo o que eu vou dizer para os Princípios que procedem em é que eu só posso apelar a própria *Experiência* preconceituosa do homem e observação sejam elas verdadeiras ou não.” (I, iv, §25, grifo de Locke.); 2) experiência como origem e fundamento do conhecimento: “Onde tem todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo em uma palavra, a partir da *Experiência*, em que se baseia todo o nosso conhecimento, e da qual, finalmente, é derivado.” (II, i, §62, p. 104, grifo de Locke.); 3) experiência como algo que ensina: “*Experiência aqui pode ensinar-me o que a Razão não pode.*” (IV, xii, §9, p. 644, grifos de Locke.) Cf. o conceito de experiência em outros contextos no *Essay*: em relação à investigação dos eventos naturais: II, i, §1; sobre a origem das ideias: II, i, §62; hábitos da percepção resultantes de experiências: II, ix, §8; a experiência e as crianças: I, iv, §2, II, i, §21, e xix, §4; experiência e limitações da linguagem: II, iv, §6 e xviii, §5, III, iii, §10 e iv, §10; em relação às verdades gerais: III, vi, §8, IV, iii, §28 e ix, §3; experiência em outros contextos: II, xxi, §4, xxii, §9, xxiii, §§28-29, xxiv, §3 e IV, x, §29. Ver também a carta à Molyneux de 18 de abril de 1693, in: GOLDIE, Mark. (Ed.) *John Locke: Selected Correspondance*. Oxford: University Express, pp.182-183. Após esta exposição das passagens e das diferentes significações do conceito de experiência em Locke, é possível entrever alguma associação entre o significado de experiência para Bayle? É claro que quando Locke fala de experiência, ele o faz sempre tendo em vista a sua teoria do conhecimento, o homem sendo uma espécie de *tabula rasa* e sendo nula toda e qualquer ideia inata. Já para Bayle, a despeito de suas discussões metafísicas, como sobre a questão da natureza das substâncias e sobre o conceito de extensão com o próprio Locke (*OD III[RQP]*, pp.941b-942ab e *OD IV[Lettres]*, “Letre à Mr. Coste” (Tradutor francês das obras de Locke), p.835ab.), a experiência bayleana seria de outra natureza, a saber, experiência é tudo que concerne à ordem do factual, dos acontecimentos da história. Para Bayle, “Mr. Locke” era “um dos mais profundos Metafísicos destes últimos tempos” [“Mr. Locke, l'un des plus profonds Métaphysiciens de ces derniers temps.”] (*OD III[RQP]*, p. 941b; *IV[Lettres]*, p. 700a.) Segundo Bayle, a metafísica de Locke era tributária da escolástica: “[Locke] não acreditava que nós conhecêssemos a natureza das substâncias. Ele confessava que a extensão impenetrável, a divisibilidade, a mobilidade eram propriedades da matéria corporal; mas não a essência ou o atributo constitutivo da substância da matéria. Então, ele acreditava que essas propriedades subsistiam em um sujeito que não conhecemos. Parece-me então que, segundo isto, deve-se dizer que a extensão é só um acidente da matéria, & é o sentimento comum dos Católicos Romanos, & o que eles foram obrigados a sustentar devido à sua doutrina da Transubstanciação. [...] E, em uma palavra, esta

a lugares comuns, tudo que repudia a “pluralidade das vozes”.²²³ Experiência é tudo que esteja ligado à prática²²⁴, a exemplos²²⁵, fatos²²⁶, razões *a posteriori*²²⁷, configurando-se como uma “maneira de refutar

doutrina do Mr. Locke leva-nos a admitir só uma espécie de substância, que por um de seus atributos aliar-se-á com a extensão, & pelo outro com o pensamento; o que uma vez sendo posto, não poder-se-á mais concluir que se uma substância pensa ela é imaterial. Poder-se-ia fazer outras objeções ao Sr. Locke, porque parece que ele queira conduzir-nos ao antigo caos dos Escolásticos, à educação das formas, à distinção real entre a substância & seus acidentes, & a tais outros dogmas absolutamente inexplicáveis.”[“(Locke), ne croyoit pas que nous connussions la nature des substances. Il avouoit que l'étendue impénétrable, la divisibilité, la mobilité, étoient des propriétés de la matière ou de la substance corporelle; mais non pas l'essence ou l'attribut de la matière. Il croioit donc que ces propriétés-là subsistoient dans un sujet que nous ne connoissons pas. Il me semble que selon cela l'on doit dire que l'étendue n'est qu'un accident de la matière, & c'est-là le sentiment ordinaire des Catholiques Romains, & ce qu'ils ont été obligés de soutenir à cause de leur doctrine de la Transsubstantiation.[...] Et un mot cette doctrine de Mr. Locke nous mène tout droit à n'admettre qu'une espèce de substance, qui par l'un de ses attributs s'alliera avec l'étendue, & par l'autre avec la pensée; ce qui étant une fois posé, on ne pourra plus conclure que si une substance pense il est immatérielle. On pourroit faire d'autres objections à Mr. Locke; car il semble qu'il veuille nous ramener à l'ancien chaos des Scholastiques, à l'éducation des formes, à la distinction réelle entre la substance & ses accidents, & à tels autres dogmes inexplicables.”](OD III[RQP], pp.941b-942a.) Quanto ao direcionamento e ao objetivo da experiência dados por Bayle, a sua distância em relação à Bacon é a mesma em relação à Locke: se o filósofo de Carla sempre recorre à experiência para tentar demonstrar a existência de ateus virtuosos na história, Locke recua quanto à questão, não valendo-se da experiência que é tão cara ao seu pensamento filosófico. Valendo-se de argumentos em nome da religião, condena com duras palavras o ateísmo. Eis a clássica passagem de sua *Carta à Tolerância*: “[...]enfim, aqueles que negam a existência não devem ser tolerados de modo algum. A palavra, o contrato, o juramento de um ateu não podem formar qualquer coisa de estável e de sacro, e, entretanto, elas formam os laços de toda sociedade humana; ao ponto que, a própria crença em Deus suprimida, tudo dissolve-se. Além disso, ninguém pode reivindicar em nome da religião o privilégio da tolerância, se elimina completamente toda religião professando o ateísmo.”*Lettre sur la tolérance*. Paris: PUF, 1965[2006], p. 83.

²²³Cf. PD, parágrafos §§47-48 e CPD, IV, XI-XII, e LXXIX.

²²⁴ Bayle respondendo às nove ríspidas observações aos seus *Pensées diverses* feitas por um membro da Sociedade Real inglesa, Mr. Harris, associa a experiência à prática: “I. Minha resposta à primeira dessas nove observações é que para mostrar que o Ateísmo não conduz necessariamente aos maus costumes, não há de modo algum prova mais curta nem suficiente do que as que me servi, porque é uma prova fundada sobre a *experiência* ou sobre a *prática*.” [“Ma réponse à la première de ces neuf remarques est que pour montrer que l'Athéisme ne conduit pas nécessairement aux mauvaises mœurs, il n'y a point de preuve plus courte ni plus suffisante que cette dont je suis me servi; car c'est une preuve fondée sur l'*expérience* ou sur la *pratique*.”](OD III [CPD], p. 411a, grifos meus.)

²²⁵Cf. o parágrafo §46 dos PD, intitulado “Exemplos de algumas opiniões gerais que são falsas”, no qual Bayle diz: “O que se tem o costume de dizer de certos remédios, que é preciso ter fé se querem que eles façam efeito, se pode aplicar à quantidade de tradições. Vós não quereis ser enganado? Credes sem examiná-los, porque se vós vos distrairdes em esclarecê-los por si mesmo com um espírito difícil, logo verás que a *experiência* não concorda com a voz pública.” [“Ce qu'on a coutume de dire de certains remèdes, qu'il faut y avoir de la foi si l'on veut qu'ils fassent leur effet, se peut appliquer à quantité de traditions. Voulez-vous n'en être pas abusé? Croyez-les sans les examiner, car si vous vous amusez à vous en éclaircir par vous-même avec un esprit difficile, vous trouverez bientôt que l'*expérience* ne s'accorde pas avec la voix publique.”] (2007, pp. 134-35; OD III[PD], p.33b, grifo meu). Cf. também CPD, LXXIX, p. 402.

²²⁶Por exemplo, Bayle recorre aos fatos para mostrar os erros dos paganismo assimilados pelo cristianismo: “Se as observações que fiz não bastam para provar que os pagãos conservaram diversos erros entrando no cristianismo, os quais em seguida perpetuados pela tradição, eu trarei uma prova contra a qual não há palavra a dizer, visto que é *uma prova fundada sobre fatos incontestáveis*.” [“Si les remarques que j'ai faites ne suffisent pas pour prouver que les païens ont conservé diverses erreurs en entrant dans le christianisme, lesquelles ensuite se sont perpétués par tradition, je m'en vais apporter une preuve contre laquelle il n'y a pas le mot à dire, puisque c'est une *preuve fondée sur des faits incontestables*.”](PDC, 2007, p. 209; OD III[PD], p. 59b., grifos meus.)

²²⁷No último parágrafo dos PD, Bayle, mais uma vez enumerando as razões pelas quais ele provou que cometas jamais poderão ser sinais de mau agouro, precisamente na segunda e na terceira ele afirma: “2)Porque não há nenhuma razão *a priori*, como falam os filósofos, que prova que os cometas tenham a virtude de produzir fisicamente a fome, a mortalidade ou alguma coisa parecida; 3)Porque é falso que possa provar por *razões a posteriori*, isto é, por razões tiradas da *experiência*.” [“2) Parce qu'il n'y a aucune raison *a priori*, comme parlent les Philosophes, qui prouve que les comètes aient la vertu de produire physiquement la famine, la mortalité, ou quelque chose de semblable; 3)parce que est faux, qu'on le puisse prouver par des raisons *a posteriori*, c'est-à-dire, par des raisons tirées de l'*expérience*.”] (2007, p. 510; OD III[PD], p. 159a, grifo meu).

que confunde todas as razões” (OD III[APD], p. 179b).²²⁸ Em uma das respostas às objeções²²⁹ aos seus *Pensées diverses*, Bayle, quando cita uma extensa relação de autores que entendiam que um ateu poderia muito bem discernir entre o que seja um bem e um mal moralmente, define a experiência como o recurso imprescindível para fazer desmoronar suposições, impropérios, giros de retórica proferidos por opositores que sequer se atêm a provas de fato:

Se vós me objetardes que os testemunhos que eu relato no capítulo precedente²³⁰, não significa outra coisa que, se muitas pessoas erram como eu, poderia bastar-me remetendo-vos às observações que eu já fiz acima, mas, por mais capazes que elas sejam de formar a minha apologia completa e arruinar esta nova chicana, [...] refutando-vos por *testemunhos de fato*. As verossimilhanças mais plausíveis se degeneram em visões e ilusões desde que elas se encontram desmentidas pela *experiência*. Isso seria o forte de vossa sétima objeção, porque vou combatê-la por *fatos* que têm uma certeza plena. (OD III [CPD], p. 395b, grifos meus)²³¹

Experiência nesta única passagem remete à: 1) *ir aos fatos*, uma vez que conjecturas sobre assuntos polêmicos são deveras insuficientes para se adquirir a certeza ou um maior grau de certeza a respeito do que está sendo discutido; 2) a um aspecto moral, uma vez que ir à experiência significa desmentir, ou seja, fazer vir à tona uma verdade que foi ocultada propositadamente, seja por má-fé de quem a omitiu, seja por um utilitarismo em nome da religião, uma vez que defender que a tese de que ateus viveram e vivem sob os auspícios da virtude e da reta razão é criticar no âmago toda uma tradição religiosa que justamente pensava e propagava o contrário.²³² E tudo isso, segundo Bayle, “sem lançar na incerteza as mais sensíveis noções do senso comum, que a experiência põe ao alcance dos espíritos mais limitados.” (OD III[APD], p. 182b.)²³³

Bayle utiliza a noção de experiência no capítulo XXIII do *Suplemento ao Comentário Filosófico* – 1688 - em um contexto de discussão bastante complexo, concernente à questão da *graça*, isto é, se quem é persuadido das verdades evangélicas, necessariamente dotado da graça divina, seja agraciado

²²⁸ “[...]manière de réfuter qui confond toutes les raisons.”

²²⁹ Cf. CPD, CXLII.

²³⁰ Ou seja, o capítulo CXLIII das CPD, intitulado “resposta à objeção precedente. Citação de alguns autores que reconheceram que os ateus não ignoram de modo algum a diferença entre o bem e o mal moral.”

²³¹ “Si vous m'objectiez que les témoignages que je rapporte dans le chapitre précédent, ne signifient autre chose si ce n'est que plusieurs personnes errent comme moi, il me pourroit suffire de vous renvoyer aux observations que j'ai faites ci-dessus. Mais quelques capables qu'elles soient de former mon apologie complete, & de ruiner cette nouvelle chicane, je vous veux combler la mesure, en vous réfutant par des *témoignages de fait*. Les vraisemblances les plus plausibles dégènerent en visions & en illusions dès qu'elles se trouvent démenties par *l'expérience*. Ce sera le forte de votre septième objection, car je m'en vais la combattre par *faits* qui ont une pleine certitude.”

²³² Nas APD, Bayle diz: “Eis aí o fato, *rem acu tetigi*. Teriam quisto que eu tivesse deixado a mundo na persuasão onde ele está, que um Ateu está necessariamente mergulhado em toda espécie de crimes: porque esta persuasão, *ainda que pouco conforme à história*, é de um grande uso para a Religião.”[“Me voilà au fait, rem acu tetigi. On auroit voulu que j'eusse laissé le monde dans la persuasion où il est, qu'un Athée est nécessairement plongé dans toutes sortes de crimes: car cette persuasion, *quoique peu conforme à Histoire*, est d'un grand usage à la Religion.”](OD III[APD], pp.177b-178a, grifos meus).

²³³ “[...] sans jeter dans l'incertitude les plus sensibles notions du sens commun, que l'expérience met à la portée des esprits les plus bornés.”

por um “favor especial do Espírito Santo” (*OD II[SCPh]*, p. 523*b*.)²³⁴, ainda que tenha uma vida absolutamente desregrada e correndo o risco de ser “condenado.” E isso por meio de três argumentos: 1) praticamente todas as seitas partilham deste mesmo lugar-comum: entendem que são favorecidas ou influenciadas pela graça e que as outras, estando mergulhadas na concupiscência, são heréticas (*Id. Ibid.* p. 524*a*.) Nesse sentido, mesmo sendo educado desde a infância em determinados princípios religiosos, e estando bem persuadido disso em uma certa idade e durante toda a sua vida, “é contra o bom senso recorrer a um princípio sobrenatural e espiritual pela simples persuasão de qualquer religião que seja.” (*Id. Ibid.*)²³⁵; 2) mesmo a fé sendo uma das virtudes cristãs e sendo uma via abertura para a caridade, essa hipótese também não se sustenta, pois a mera persuasão das verdades de fé “que se vê em uma infinidade de pessoas sensuais e perversas, e que morrem impenitentes, não é de modo algum a graça do Espírito Santo.” (2002, p. 186; *Id. Ibid.*)²³⁶; 3) mesmo esses dois fatores ainda são insuficientes para pôr termo à questão, já que o problema se situa justamente na conduta de quem julga o que é heresia ou não, isto é, a necessidade de clareza e de conhecimento por parte de quem julga. Segundo Bayle, não se pode acusar sem as devidas provas, sem um exame prévio, sólido e maduro dos prós e dos contras das argumentações. Após proceder dessa forma, os juízes “regrados pelas provas que lhes pareceram mais sólidas, farão prudentemente uns e outros, ainda que suas sentenças sejam contrárias. Não diferiram em nada quanto ao moral, mas, no máximo, quanto às qualidades naturais do espírito.” (2002, p. 187; *OD II[SCPh]*, p. 524*a*.)²³⁷ Mas por que Bayle afirma que provas que *pareçam* sólidas são mais suficientes do que provas sólidas propriamente ditas? Porque aí o critério é outro: quando se trata das ações dos

²³⁴ “Et comment pourroit-on prétendre, que tous ceux qui sont persuadés des mystères de la Religion Chrétienne, le sont par une faveur spéciale du S. Esprit, vû que la plupart de ces persuadés-là vivent très-mal, & sont enfin damnés?”

²³⁵ “[...] il est contre le bon sens de recourir à un principe spirituel & surnaturel pour la simple persuasion, de quelque Religion que ce soit.”

²³⁶ “Mas la simple persuasion des verités qu'on en une infinité de gens spirituels & pervers, & que meurent impénitents, n'est point la grâce du S. Esprit.”

²³⁷ “[...] réglés par les preuves qui leur ont paru plus solides, ils auront fait prudemment les uns & les autres, quoique leurs sentences soient contraires. Ils ne differeront en rien quant au moral, mais tout au plus quant aux qualités naturelles de l'esprit.” Isto é, não é nem as paixões tampouco a esperança de recebimento de um favor de uma das partes que deverá ser o fator decisivo na decisão de um julgamento. Bayle afirma no *CPh*: “Mas não há aparência que me possam negar os princípio que eu suponho, e de onde concludo necessariamente que não haveria nada de mais falível, nada de mais irregular, nada de mais indigno de uma inteligência medíocre que de ter estabelecido como um meio legítimo de encontrar a verdade disputada, de examiná-la precisamente no tempo que várias paixões seriam excitadas no coração, e saber-se-ia que no caso de que se achasse verdadeira uma das partes da questão, estar-se-ia exposto às últimas ignomínias e misérias, e que no caso que se achasse verdadeira a outra parte, seria honrado e recompensado com muitos favores. Todas as ideias da ordem, todas as luzes do bom senso, tudo o que a *experiência das coisas humanas* nos dá de julgamento, eleva-se contra isto.” “[Mais il n'y a pas apparence qu'ils me puissent nier les principes que je suppose, et d'où je conclus nécessairement qu'il n'y aurait rien de plus fautif, rien de plus irrégulier, rien de plus indigne d'une intelligence mediocre, que d'avoir étebli comme un moyen légitime de trouver la vérité disputée, de l'examiner précisément dans le temps que plusieurs passions seraient excitées dans le coeur, et que l'on saurait qu'au cas que l'on trouvât véritable l'autre partie, on serait honoré et récompensé de plusieurs faveurs. Toutes les idées de l'ordre, toutes des lumières du bon sens, tout ce que l'*expérience des choses humaines* nous donne de jugement, s'élève contre cela.”; (1992, II, i, p. 181; *OD II[CPh]*, p. 394*b*., grifos meus.)

homens, não é preciso utilizar a regra que é utilizada para julgar a natureza das coisas, isto é, que as acusações de heresia, de ateísmo ou de qualquer heterodoxia que seja, estão no âmbito da probabilidade e não no âmbito da certeza.²³⁸

Contudo, Bayle vai mais além e aí ele recorre à experiência. Mesmo auxiliado pela graça, não seria possível a quem vai proferir um determinado julgamento obter bom êxito, pois “não saberia discernir melhor por isso os objetos, as provas, a força das objeções e das soluções. A experiência é aí incontestável.” (*Id. Ibid.*, p. 188; *OD II[SCPh]*, p. 524b.)²³⁹ Segundo Bayle, uma vez instaurada a ortodoxia em uma determinada comunhão, a maioria, quase sempre propensa a suportar os reveses do que abjurar, não saberia explicar as razões de sua crença a um controversista hábil em retórica que em poucas palavras refutaria os fundamentos de uma determinada crença. E aqui o filósofo de Carla desfere o golpe contra a graça, ou seja, ser um “predestinado” em nada contribui nem para o aprendizado, muito menos para que amplie o conhecimento:

É um ponto confesso por todo mundo (e quem poderia negá-lo contra a *experiência cotidiana*?) que a graça mais eficaz não aumenta de modo algum o nosso espírito, a memória, a imaginação, não nos ensina nem o hebreu e o grego, nem as regras do raciocínio, nem as soluções dos sofismas, nem os Fatos Históricos. (*Id. Ibid.*; *Id. Ibid.*, grifos meus.)²⁴⁰

Opondo a graça ao conhecimento propriamente dito, Bayle mostra a fragilidade desse amparo sobrenatural já que ela não permite, mas entrava, o esclarecimento de uma determinada discussão, julgamento, proposição ou objeção. Um indivíduo que não seja um agraciado, destituído de piedade, porém, sendo um estudioso e tendo um espírito arguto, adquire “em um ano mais luzes, conhecimentos, e força para fazer recuar o Adversário de sua religião, que o mais santo que viva nesta Religião sem ler, nem estudar, sem muito espírito nem memória.” (*SCPh*, 2002, p. 188; *OD II[SCPh]*, p. 524b.)²⁴¹ Nas

²³⁸ “Para confirmação disto, eu desejo que bem se lembrem de minha observação precedente, que é que as provas de Heresia ou de Ortodoxia particular não vão jamais além de uma grande probabilidade; assim, os juizes não podem recorrer à via de se desculpar de qualquer temeridade que os novos Filósofos nos apresentam, a saber, de somente afirmar que o que se concebe clara e distintamente não poder ser falso, após tê-lo maduramente examinado sem prevenção e muito tempo.”[“Pour confirmation de ceci, je souhaite qu'on se souvienne bien de ma remarque précédente, qui est que les preuves d'Héresie ou d'Orthodoxie particulière, ne vont jamais au-dessus d'une grande probabilité; ainsi les Juges ne peuvent pas recourir à la voie de se desculper de toute témérité, que les nouveaux Philosophes nous présentent, savoir de ne rien affirmer que ce que l'on conçoit clairement & distinctement ne pouvoir être faux, après l'avoir mûrement examiné sans prévention & long-temps.”] (*SCPh*, XXIII, p. 187; *OD II[SCPh]*, p.524ab.)

²³⁹ “[...]ne connoîtroit pas mieux pour cela les objets, les preuves, la force des objections, & des solutions. L'expérience est là-dessus incontestable.”

²⁴⁰ “C'est un point avoué de tout le monde, (& qui le pourroit nier contre *l'expérience quotidienne*?) que la grace la plus efficace ne nous augmente point l'esprit, la mémoire, l'imagination, ne nous apprend point l'Hebreu ni le Grec, ni les règles du raisonnement, ni les solutions des Sophismes, ni les Faits historiques.”

²⁴¹ “[...] dans un an plus de lumières, de connaissance & de force pour repousser l'Adversaire de sa Religion, que le plus saint qui vive dans certe Religion, sans lire, ni étudier, sans beaucoup d'esprit, ni de mémoire.”] O conhecimento empírico, neste sentido, é fundamental. Na continuação da passagem, Bayle afirma que, caso algum juiz, mesmo consultando as obras originais proferiu um julgamento errôneo, pelo menos o fez e boa-fé: “Por conseguinte, um Juiz que tivesse a graça e pronunciasse que uma tal passagem deve ser tomada em sentido literal, e que um juiz sem a graça determinasse pelo sentido figurado da mesma passagem; esses dois Juizes, digo, seriam ou igualmente culpados de temeridade, se eles tivessem

Additions, o raciocínio é o mesmo: devido ao furor religioso de Jurieu em seus ataques desmedidos às teses bayleanas nos *Pensées diverses*, o que deu o tom tanto da arguição quanto da escrita do algar de Bayle foram justamente a temeridade e a falta de um exame mais minucioso da obra.²⁴² Em suas apreciações repetidas a esmo, mas em nada provando a falsidade dos argumentos do filósofo de Carla, Jurieu não se ateve às “máximas mais evidentes da *experiência*, do senso comum e todos os fundamentos do sistema da graça.” (OD III[APD], p. 166b, grifo meu)²⁴³. Experiência aqui é ir à fonte, isto é, efetivar uma crítica interna de uma obra específica para poder erigir uma argumentação consistente e com conhecimento de causa, e não redigir uma cópia de trechos recortados, que mostram o quão tendenciosa pode ser uma acusação apoiada em leituras *en passant* e sob afetação. Segundo Bayle, depende tão e somente de que seus acusadores irem à própria obra para constatarem a sua inocência, pois só assim ela “aparecerá a todos os que julgarão após ter bem examinado maduramente de uma ponta a outra todo o livro dos Cometas.” (OD III[APD], p. 166b).²⁴⁴

Bayle afirma que abstrações metafísicas encontrando seu porto seguro em deduções, sistemas, teoremas e axiomas, perdem seu valor quando seu pretense estatuto de verdade “não se encontra conforme à experiência.” (2007, p.290; OD III[PD], p. 87a).²⁴⁵ Bayle assevera que, quando um indivíduo elabora uma proposição que não esteja de acordo com os princípios que lhe são mais caros, ele se preocupa menos em refletir sobre o que lhe foi dito do que em imaginar alguma resposta para combater uma objeção. A razão disso é a dificuldade em propor alguma nova ideia a um espírito empedernido por hábitos enraizados de longa data, ao passo que seria menos difícil discutir e sugerir novos pensamentos

pronunciado sem ter bem consultado os Originais, e adquirido todas as luzes de um bom estudo, ou igualmente isentos de temeridade, se eles tivessem cada um seguido de boa-fé o que suas luzes lhe mostrassem, como mais certo e razoável.”[“Par conséquent un Juge que auroit la grace, & qui prononceroit qu'un tel passage de l'Écriture doit être pris en sens littéral, & un Juge qui sans la grace détermineroit pour le sens figuré du même passage; ces deux Juges, dis-je, seroient un également coupables de témérité, s'ils avoient prononcé sans avoir bien consulté les Originaux, & acquis toutes les lumières d'une bonne étude, ou également exempts de témérité, s'ils avoient suivi chacun de bonne foi ce que ses lumières lui montraient, comme plus certain & raisonnable.”] (*Id. Ibid.; Id. Ibid.*)

²⁴² “Se as proposições que foram extraídas de meu livro fossem simples posições semelhantes a esses corolários sobre os quais se disputam nas Escolas, confesso que eu teria sido obrigado a publicar vários esclarecimentos contra as chicanas do Delator: mas são proposições acompanhadas de tantas provas e conciliadas com tantas observações com os princípios mais fundamentais da Religião que, visto que se for considerado de onde eu as tiro, a que eu as fiz servir e como eu respondo às dificuldades, só se pode ter desprezo pelas objeções de minha parte.”[“Si les propositions que l'on a extraites de mon Livre étoient de simples positions semblables à ces corollaires, sur quoi on dispute dans les Écoles, j'avoue que j'aurois été obligé de publier plusieurs éclaircissements, contre les chicanneries du délateur: mais ce sont des propositions accompagnées de tant de preuves, & conciliées par tant de remarques avec les principes les plus fondamentaux de la Religion, que pourvu que l'on considere d'où je les tire, à quoi je les fais servir, & comment je réponds aux difficultés, on ne peut qu'avoir du mépris pour les objections de ma partie.”](OD III[APD], p.166b.)

²⁴³ “[...]les plus évidentes maximes de l'*expérience* & du sens commun, & tous les fondements du Système de la grace.”

²⁴⁴ “[...]elle paroîtra à tous ceux qui n'en jugeront qu'après avoir examiné mûrement d'un bout à l'autre le Livre des Comètes.”

²⁴⁵ “Tout cela beau & bon à dire, quand on regarde les choses dans leur idée, & qu'on fait des abstractions metaphysiques. Mais le mal est que cela ne se trouve pas conforme à l'*expérience*.”

a alguém mais flexível e aberto a novidades.²⁴⁶ Um exemplo dado pelo filósofo francês é a alusão às perseguições sofridas pelos primeiros cristãos, entendendo que surgiram de um princípio de fanatismo idólatra, de um falso zelo que foi o estopim da ação dos imperadores contra seitas de pensamento divergente, alimentando o ódio por toda a parte. Nesse sentido, a denúncia da ortodoxia dos idólatras aliada à sua propensão belicosa é manifesta, e, simultaneamente, a necessidade de um esclarecimento radical acerca da imagem do ateu no decorrer da história, maculada por esses mesmos idólatras, pois para Bayle “o bom senso quer isso, e a experiência o confirma.” (*Id. Ibid.*, p. 264; *Id. Ibid.*, p. 78a.).²⁴⁷ E a experiência confirma o mesmo com o cristianismo. Bayle examina a objeção feita aos cristãos, que, se em vez de seus princípios pregarem como modelo de conduta e zelo pela conservação da paz pública, não estariam tendo o efeito contrário, isto é, instigando nos homens ódio, volúpia, fanatismo e vontade de combater o próximo. Se na prática, os cristãos vivem na mais absoluta assimetria com o que predicam, disseminando sua cultura de guerra como uma empreitada de devoção, então tal objeção não é tão desprezível, pois se “consultar a experiência, [...] ver-se-á que não há nações mais belicosas do que as que fazem profissão de cristianismo.” (*PD*, 2007, p. 300; *OD III[PD]*, p. 90ab.).²⁴⁸ Se tanto o paganismo como o cristianismo são religiões idólatras por excelência, aqui se desenha a crítica de Bayle: se a idolatria surgiu como uma conversão com zelo demasiado tanto por uma crença, como por ídolos propriamente ditos, o ateísmo seria uma espécie de indiferença, seja em relação a ídolos, seja em relação aos próprios deuses. Mas Bayle estabelece uma espécie de escala de perniciosidade entre idólatras e ateus, sendo o zelo de um idólatra muito mais funesto do que a descrença, “porque, geralmente falando, um homem repleto de beatice e obstinado em seus princípios se rende com mais dificuldade à verdade

²⁴⁶ Não é gratuita essa argumentação. Nas entrelinhas, ironicamente quer dizer que o ateu, de postura mais ponderada, flexível e heterodoxa, é mais propenso a rever seus erros e assimilar novas ideias do que um religioso ortodoxo, de visão estreita, guiado tão e somente por seus hábitos: “É então razoável pensar que os Apóstolos teriam convertido mais pessoas a Jesus Cristo se eles tivessem pregado a povos sem religião, que eles não teriam convertido anunciando o Evangelho a nações engajadas por um zelo cego e obstinado aos cultos supersticiosos do paganismo.” [“Il est donc très raisonnable de penser que les Apôtres eussent converti plus de gens à Jésus-Christ s'ils eussent prêché à des peuples sans religion qu'ils n'en ont converti annonçant l'Évangile à des nations engagées par un zèle aveugle et entêté aux cultes superstitieux du paganisme.”] (2007, p. 264; *OD III[PD]*, p. 78a.)

²⁴⁷ “Le bon sens veut cela et l'expérience le confirme.” Segundo Isabelle Delpla, trata-se aqui de uma oposição de métodos feita por Bayle, a qual se apóia em dois pilares: “1) A verdadeira oposição entre idolatria e ateísmo residiria então menos em um tipo de sociabilidade e de ações civis do que em uma atitude crítica combatendo a projeção dos preconceitos não somente na natureza física, mas também no curso da história. [...] Em segundo lugar, a verdadeira oposição da idolatria e do ateísmo nas práticas e as ações seria a dos métodos e das práticas de interpretação, no sentido o qual o historiador respeitando um ateísmo metodológico não projetaria seus preconceitos nos fatos humanos e na história.” (2003, p. 163)

²⁴⁸ “Mais je dirai bien qu'on ne peut pas y répondre plus mal qu'en disant, comme font plusieurs, qu'on n'a qu'à consulter l'expérience et qu'on verra qu'il n'y a point de nations plus belliqueuses que celles qui font profession de christianisme.” Nesse sentido, “seria preciso ter perdido o senso para suspeitar de ateísmo de pessoas como essas, que, entretanto, cometiam as mais assustadoras desordens que jamais se ouviu falar.” [“Il faudrait avoir perdu le sens pour soupçonner d'athéisme des gens comme cela, qui cependant commettaient les plus effroyables désordres dont on ait jamais ouï parler.”] (2007, p. 299; *OD III[PD]*, p. 90a.)

do que um homem que não sabe no que crê.”(*Id.Ibid.*, p. 263; *Id. Ibid.*, p. 77b).²⁴⁹ E, segundo Bayle, “não me saberiam me negar isto, visto que tenho a experiência do meu lado.” (*PD*, 2007, p. 369; *OD III[PD]*, p.113a).²⁵⁰ Bayle, estabelecendo a experiência como recurso fundamental para desconstruir determinadas opiniões cristalizadas e disseminadas em todas as épocas e lugares, começa a utilizá-la de modo mais específico, como por exemplo, em sua crítica à idolatria. Esta tem por característica peculiar a reverência demasiada e fervorosa a pessoas e a objetos, culminando em representações as mais absurdas de deuses e sendo praticada através de cultos, rituais e orações não menos problemáticos e contraditórios. Logo, se é a tônica dos *Pensées diverses sur la comète* a comparação entre o ateísmo e a idolatria em diversos aspectos e sendo sopesados seus prós e contras, Bayle vai mais uma vez à esfera da experiência, com o intuito de mostrar que, no decorrer dos tempos, a postura do idólatra foi muito mais assimétrica em relação a seus princípios do que a postura do ateu. Um olhar mais acurado sobre os próprios fatos permitirá chegar a conclusão que idolatria e moral ou ateísmo e imoralidade são associações deveras ultrapassadas e passíveis de reavaliação.

Se quisessem lançar-lhe uma objeção, isto é, que esse princípio poderia mais facilmente e melhor corrigido nos idólatras do que nos ateus, Bayle recorre à experiência. Ele questiona porque os idólatras mais supersticiosos não conseguiram ou pouco avançaram em extirpar esse erro de si mesmos:

Que me objetem tanto quanto queiram que o temor a um Deus é um meio infinitamente apropriado para corrigir esta corrupção natural, eu apelarei sempre à experiência e sempre perguntarei porque então os pagãos que levavam o temor a seus deuses até superstições tão excessivas tão pouco corrigiram esta corrupção que não há vício abominável que não tenha reinado entre eles. (*PD*, 2007, p. 309; *OD III[PD]*, p. 93b.)²⁵¹

Consultando a experiência, parece que o recurso a um deus fictício como repressor e freio das paixões humanas surtiu um efeito contrário: tal artifício culminou e desencadeou as mais absurdas superstições, engendrando e disseminando toda sorte de vícios. Contudo, se Bayle afirma que tal corrupção é natural, não seria natural a todos os homens, isto é, a idólatras e a ateus? Uma possível

²⁴⁹ “[...] parce que, généralement parlant, un homme rempli de bigoterie et entêté de ses faux principes se rend avec plus de peine à la vérité qu'un homme qui ne sait ce qu'il croit.” Na continuação da passagem: “E sobre este móbil, parece que valeria mais ser ateu do que mergulhado nas abomináveis idolatrias dos Gentios, porque há muita aparência que os predicadores do Evangelho explicam nossos mistérios e os apoiando com muitos milagres magníficos abririam antes os olhos de pessoas que ainda não teriam tomado seu partido, quero dizer que seriam estariam sem religião, do que pessoas enfatuadas da antiguidade de suas cerimônias e enraizadas na fé e culto de seus ídolos.”[“Et sur ce pied-là, il semble qu'il vaudrait mieux être ateu que plongé dans les abominables idolâtries des Gentils, parce qu'il y a beaucoup d'apparence que les prédicateurs de l'Évangile expliquant nos mystères et les appuyant de beaucoup de miracles éclatants ouvriraient plutôt les yeux à des personnes qui n'auraient pas encore pris leur parti, je veux dire qui seraient sans religion, qu'à des gens infatués de l'antiquité de leurs cérémonies et enracinés dans la foi et le culte de leurs idoles.”](2007, pp. 263-64;*OD III[PD]*, p.78a.)

²⁵⁰ “[...]l'on ne sauroit me nier cela, puisque j'ai l'expérience de mon côté.”

²⁵¹ “Qu'on m'objecte tant qu'on voudra que la crainte d'un Dieu est un moyen infiniment propre à corriger cette corruption naturelle, j'en appellerai toujours à l'expérience et j'en demanderai toujours pourquoi donc les païens qui portaient la crainte de leurs dieux jusqu'à des superstitions excessives ont si peu corrigé cette corruption qu'il n'y a point de vice abominable qui n'ait régné parmi eux.”

resposta seria a seguinte: no caso de cometerem um perjúrio, os ateus fariam sem o hesitar, não temendo punição alguma de uma justiça invisível. Os idólatras, ao contrário, se o fizessem, sê-lo-ia com medo de uma represália celeste, imaginando que a vingança os persegue por toda parte, mas por outro lado, mesmo a despeito deste temor, continuariam blasfemando desde que a ocasião se apresentasse. Não haveria contradição alguma na postura do ateu, pois para ele não há instância divina alguma que o condene e o faça arrepende-se de uma determinada ação cometida, em outras palavras, ele nada deverá e nem incorrerá em contradição com seus preceitos morais. Contrariamente, para o idólatra, tendo conhecimento desde sempre de que suas ações são condenáveis pelo deus que crê, continua agindo temerariamente conduzido por suas paixões.²⁵² Para Bayle, isto é uma questão de fato:

Vemos reinar ainda por toda parte esta espécie de espírito que encerra os homens no pecado, não obstante o temor dos infernos e os remorsos da consciência. [...] Se é então verdadeiro, como a história e o curso da vida comum o justificam, que os homens podem mergulhar em toda sorte de crimes enquanto estão persuadidos da verdade de sua religião que lhes ensina que Deus castiga severamente o pecado e que recompensa magnificamente as boas obras; é preciso concordar que para os que nos dão esta persuasão como uma prova e como uma justificação de boa vida enganam-se necessariamente, e que, assim, é mal raciocinar concluir que um homem que é idólatra viva melhor do que um ateu. (PD, 2007, pp.310-311; OD III[PD], p. 93b.)²⁵³

A história e a vida ordinária o confirmam. É manifesta a discordância entre os temores internos dos idólatras e sua extravagância nas ações. Por vezes, o que uma religião ensina é irrelevante quando as paixões falam mais alto, fazendo com que o indivíduo enverede pelo caminho dos atos mais violentos e desmedidos. E o pior, tentar fazer com que essa postura paradoxal dos idólatras sirva tanto de fundamento e justificativa para uma vida boa, como tentar fazer de argumento contra a moralidade dos ateus. A esse falso raciocínio, Bayle opõe a experiência: é só dar uma consultada historicamente dos feitos dos idólatras para chegar à conclusão de que eles, ao invés de se sentirem impedidos pelo temor e respeito aos seus deuses e à sua justiça, eles os desprezaram, fazendo tudo que seja contrário aos seus preceitos religiosos.

²⁵² É o que afirma Holbach, citando Bayle: “O ateu, quando comete crimes, não pode ao menos pretender que foi o seu deus que o ordena e que o aprova. É a desculpa que, todos os dias, o supersticioso dá para a sua maldade, o tirano para as suas perseguições, o sacerdote para a sua crueldade e para a sua sedição, o fanático para os seus excessos e o penitente para a sua inutilidade. ‘Não são’, diz Bayle, ‘as opiniões gerais do espírito que nos determinam a agir, mas as paixões.’ O ateísmo é um sistema que, de um homem honesto, não fará nunca um perverso e que, de um homem perverso, não fará um homem de bem.” HOLBACH, Barão de. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010, II, xii, p. 797.

²⁵³ “Nous voyons régner encore partout cette sorte d’esprit qui entraîne les hommes dans le péché, nonobstant la crainte des enfers et les remords de la conscience.[...] S’il est donc vrai, comme l’histoire et le train de la vie commune le justifient, que les hommes se peuvent plonger dans toute sorte de crimes pendant qu’ils sont persuadés de la vérité de leur religion qui leur enseigne que Dieu châtie sévèrement le péché et qu’il récompense magnifiquement les bonnes oeuvres; il faut tomber d’accord que pour ceux qui nous donnent cette persuasion pour une preuve et pour un titre justificatif de bonne vie se trompent nécessairement, et qu’ainsi c’est mal raisonner que de conclure de ce qu’un homme est idolâtre qu’il vit moralement mieux qu’un athée.”

À guisa de conclusão, o filósofo francês entende que o critério de decisão é tão e somente a experiência. Esta, sempre considerada em primeiro lugar para a confirmação ou desvalidação de certas premissas e proposições, não dá margem a argumentos que somente se apoiem em giros de retórica de caráter interessado, que visam mais a confundir o interlocutor do que a esclarecê-lo. História, crítica e experiência aqui se conjugam, com a incumbência de passar em revista toda e qualquer argumentação que não leve em conta os próprios acontecimentos. E será o caso da crítica à idolatria: será pela experiência que Bayle vai constatar o que é mais espantoso: se um ateu pode ser virtuoso ou se um idólatra pode ser um depravado. Se a primeira premissa o filósofo francês entende que é mais complicada devido à dificuldade de mostrar exemplos de ateus virtuosos nos anais da história – ao menos nos *Pensées diverses sur la comète* - em contrapartida, a segunda premissa é mais notória, pois historicamente, nem sempre idolatria e comedimento nas crenças e nas ações andaram juntos. Políticos idólatras, guerras de religião e conflito entre as seitas: todos esses fatores permitem a Bayle, uma vez consultada a experiência, erigir a sua dura crítica aos partidários da idolatria, entendendo-os como a pior espécie de supersticiosos.

Referências bibliográficas

BACON, Francis. *Récusation des doctrines philosophiques et autres opuscules*. Trad. de Georges Rombi et Didier Deleule. Paris: PUF, 1987

_____. *Novum Organum*. Trad. de Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur. Paris: PUF, 1986

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes [Paris: Hachette BnF, 2012.]

_____. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007.

_____. *Dictionnaire Historique et critique*. Amsterdam, Leyde, La Haye, Utrecht, 1740, 5^{ème} Edition, 4 vols. In-folio. [Edição fac-símile.]

_____. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur *** a proposées à l'Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile).

DELPLA, Isabelle, ROBERT, Philippe de (Orgs.) *La raison corrosive: études sur la pensée critique de Pierre Bayle*. Paris: Honoré Champion, 2003.

HOLBACH, Barão de. *Sistema da natureza ou das leis do mundo físico e do mundo moral*. Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

_____. *Lettre sur la tolérance*. Paris: PUF, 1965[2006].

URBACH, Peter. *Francis Bacon's philosophy of science*. Illinois: Open & Court, 1987

YOLTON, John Y. *A Locke Dictionary*. Cambridge: Blackwell Philosophers, 1993 (The Blackwell philosopher dictionaires). .

ALÉM DA DICOTOMIA RÚSTICO-URBANO: UMA ÉTICA NEOPIRRÔNICA COMO PRÁXIS DA VIDA COMUM.

Soledad Massó²⁵⁴

Resumo: Este artigo faz parte da minha pesquisa de doutorado, atualmente em fase inicial, cujo núcleo temático é o ceticismo filosófico, especificamente o pirronismo, e seu potencial para fundamentar uma filosofia latino-americana contemporânea comprometida com a dimensão prática da reflexão filosófica em relação à comunidade. O eixo central da pesquisa reside na centralidade da zetesis pirrônica, por meio da qual exploramos a seguinte questão: é possível viver como céticos na contemporaneidade? Para responder a essa pergunta, começamos pelo presente e nos aprofundamos na história do ceticismo grego — particularmente o pirronismo — a fim de traçar as manifestações e transformações do modo de vida pirrônico ao longo da tradição cética. Nosso objetivo é propor uma nova interpretação que transcenda a dicotomia entre as interpretações rústicas e urbana, recuperando os elementos éticos e práticos que essa controvérsia excluiu. A estrutura do artigo está organizada em três blocos. O primeiro, na perspectiva histórica: o problema do modo de vida cético no ceticismo antigo: Pirro, Enesidemo e Sexto Empírico. A segunda, a controvérsia exegetica entre rústicos e urbanos: epistemologia e ética. Finalmente, uma abordagem ética neopirrônica como práxis do comum.

Palavras-chave: Ceticismo; Neopirronismo; ética; Filosofia Contemporânea.

Resumen: Este artículo se enmarca en mi investigación doctoral, actualmente en fase inicial, cuyo núcleo temático es el escepticismo filosófico, específicamente el pirronismo, y su potencial para fundamentar una filosofía contemporánea latinoamericana comprometida con la dimensión práctica de la reflexión filosófica en relación con lo comunitario. El eje central de la investigación reside en la centralidad de la zétesis pirrónica, mediante la cual exploramos la siguiente cuestión: ¿es posible vivir como escépticos en la contemporaneidad? Para responder a esto, partimos del presente para sumergirnos en la historia del escepticismo griego —en particular, el pirronismo—, con el fin de rastrear las manifestaciones y transformaciones del modo de vida pirrónico a lo largo de la tradición escéptica. Nuestro objetivo es proponer una nueva interpretación que trascienda la dicotomía entre rústicos y urbanos, recuperando los elementos ético-prácticos que esta controversia ha excluido. La estructura del

²⁵⁴ Graduada em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba (UNC), doutoranda em Filosofia pela UNC. Este trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de financiamento 001. E-mail: solitudemasso@gmail.com.

trabalho se organiza em tres bloques: el primero, una perspectiva histórica: el problema del modo de vida escéptico en el escepticismo de la antigüedad: Pirrón, Enesidemo y Sexto Empírico. El segundo, la controversia exegética entre rústicos y urbanos: epistemología y ética. Finalmente, un enfoque ético neopirrónico como praxis de lo común.

Palabras claves: Escepticismo; Neopirronismo; Ética; Filosofía contemporánea.

Introdução

A preocupação com o modo de vida pirrônico longe de ser um tema novo ou original tem sido um assunto de interesse que se estende ao longo da história do ceticismo. Autores dedicados à história do ceticismo como Brochard (2005), Chiesara (2007) e Popkin (1995) abordaram a peculiar questão de como viver sendo cético desde a época de Pirro²⁵⁵ em diante. Alguns deles, mostrando uma certa contradição (Chiesara) ou denunciando um “dogmatismo inconfesso no modo de vida cético” (Brochard). Esta relação entre o ceticismo e a vida ressurgiu também na modernidade em pensadores como Montaigne, Hume, de um modo peculiar em Nietzsche, e num sentido muito diferente em Descartes. Nos três primeiros, mesmo com suas diferenças insuperáveis, pode-se rastrear uma relação do ceticismo com a vida cotidiana. Ou seja, vinculado à uma reflexão filosófica bastante prática. Já o ceticismo cartesiano, consolidou-se exclusivamente como um problema de corte teórico-metodológico, cujo sentido foi bastante negativo. Ou seja, para Descartes o ceticismo foi uma ferramenta teórica cuja função lhe serviu para desenvolver o seu fundacionalismo epistêmico capaz de resistir a qualquer investida cética.

No final do século XX, a relação do ceticismo ligado à vida torna-se mais clara com a controvérsia exegética entre rústicos e urbanos, e tem sido um tópico importante nas variantes latino-americanas do neopirronismo contemporâneo (Porchat, 1991; Brito, 2021; Smith, 2017; Reinoso, 2024).

O núcleo do conflito – presente em diversas formulações históricas – reside na objeção de *apraxia*: a impossibilidade de sustentar um modo de vida cético, sem juízos (ou, em termos modernos, sem crenças) conduz à anulação da vida. Diante dessa crítica, nosso trabalho se inscreve na *zétesis* neopirrônica fomentada pelos autores latino-americanos mencionados acima, os quais retomam as fontes antigas – especialmente a Sexto Empírico – e desenvolvem, cada um, diversas variantes contemporâneas

²⁵⁵ Na obra de Diógenes Laércio, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Madrid: Orbis, 1985, há passagens sobre a vida de Pirro onde é possível notar os problemas que acarretam viver como céticos.

do pirronismo. Em particular, foi O. Porchat quem elaborou primeiramente na América Latina uma “visão cética do mundo” cujo conteúdo constituiu sua versão de um neopirronismo (Porchat, 2007)²⁵⁶. Nessa linha de pesquisa contemporânea seguem: Smith, (2020-2021) que desenvolveu sua versão de ceticismo a partir de uma perspectiva epistemológica. Para este filósofo, é possível ser cético, suspender o juízo, ter crenças e assumir saberes, já que a questão vai depender do conteúdo das crenças. Brito (2021), por sua vez, vai desenvolver um neopirronismo denominado *esboços suburbanos*, cuja centralidade é colocada na linguagem. Assim, o autor liga o ceticismo com os atos de fala de J. L. Austin, e sustenta que os atos “constatativos” pertencem aos dogmáticos, enquanto o domínio linguístico dos céticos são os “performativos”. Finalmente, Reinoso (2024) desdobra sua proposta de um neopirronismo “performativo”, baseado em uma exploração metafilosófica a partir de Sexto Empírico e Wittgenstein, na qual estabelece a importância de entender o pirronismo como uma orientação (*agoué*) filosófica que promove uma habilidade (*dynamis*) argumentativa incessante e autorreflexiva.

Essas abordagens, cada uma com sua particularidade, compartilham um elemento pirrônico que até agora não foi o mais importante do pirronismo, a saber: a centralidade da *zétesis* – entendida como pesquisa e observação constante – para examinar a possibilidade de um modo de vida filosófico cético. Até então, o principal elemento vinculado ao ceticismo foi a prática da suspensão do juízo.

Nosso trabalho de doutorado se propõe a investigar uma perspectiva ético-prática concentrando-se na questão do bem viver a partir do ceticismo pirrônico. Para isso, demarcamos como antecedente fundamental a controvérsia exegetica sobre as fontes de Sexto Empírico que originou as interpretações rústica e urbana do pirronismo. O objetivo é analisá-la para compreender melhor o pirronismo antigo. Em virtude disso, nós sustentamos que a *zétesis* contemporânea deve superar o *impasse* desta controvérsia, avançando para uma filosofia pirrônica que assuma seus alcances e problemas. Nosso enfoque – inscrito num neopirronismo latino-americano – enfatiza o pirronismo como uma *práxis* filosófica para um bem viver, isto é: uma *zétesis* aplicada à vida cotidiana, possível unicamente por meio de seu vínculo com o comunitário.

Uma perspectiva histórica: o problema do modo de vida cético no ceticismo da antiguidade: Pirro, Enesidemo e Sexto Empírico.

²⁵⁶ Porchat não foi o único a desenvolver um neopirronismo, também na mesma época se inscreve Fogelin 1994, embora com uma abordagem mais epistemológica.

O problema que objeta o modo de vida cético encontra as suas primeiras formulações críticas já em Aristóteles, que se opôs aos relativistas²⁵⁷ por meio do conceito de *adynamis*. Posteriormente esta objeção foi desenvolvida na modernidade como uma crítica da *apraxia* (Chiesara, p. 12; Brito 2022), na qual se questiona a possibilidade prática do ceticismo. Esta crítica se baseia principalmente no seguinte argumento: segundo os objetores dogmáticos, o ceticismo é incompatível com a vida prática porque carece de critérios de ação baseados em crenças. Em outras palavras, se o cético suspender o juízo sobre todas as crenças, incorre numa anulação da vida. Pois os dogmáticos, que historicamente confrontaram os céticos com esta crítica, consideravam que, para poder agir na vida, era necessário ter crenças que justificassem as ações.

Nas origens do ceticismo antigo, a figura de Pirro de Élis (séculos IV-III a.C.) ocupa um lugar paradigmático. Ainda que o ceticismo como corrente filosófica careça de um fundador único, Pirro se destaca por ter encarnado de maneira mais tangível o ceticismo, por sua radicalidade em levar uma vida sem crenças. Ele sustentava um modo de vida peculiar e ascético constituído por uma profunda indiferença às circunstâncias externas baseada na indeterminação das coisas, o que supunha uma falta de critério para determinar a verdade ou falsidade das coisas do mundo. Isso significava que Pirro, pelo menos de acordo com os testemunhos, “nada afirmava determinadamente e nada deixava de afirmar de modo determinado” (Cf. Chiesara, p. 12). Este aspecto que o cético nem nega nem afirma se mantém 500 anos depois em Sexto Empírico: (HP. I. 7, 10). Outra ligação importante ao modo de vida de Pirro é o contato que ele teve com os brâmanes indianos, chamados pelos expedicionários gregos²⁵⁸ de “gimnosofistas”²⁵⁹. Esses filósofos e místicos praticavam um ceticismo rigoroso que incluía o controle absoluto do corpo por meio da abstinência sensorial, a renúncia de roupas, o jejum e a observância da castidade, tudo isso baseado em sua própria concepção da indeterminação da realidade. Essa influência se manifesta claramente na ética pirrônica, que propõe permanecer imperturbável diante do mundo exterior, embora tal postura gerasse evidentes tensões com as exigências da vida prática (como demonstram as diversas anedotas caricaturais sobre Pirro).

Para além das questões sobre a veracidade histórica dos relatos sobre a vida de Pirro, o que é significativo é constatar que, na história do ceticismo grego – reconstruída a partir dos testemunhos de Diógenes Laércio e do seu discípulo Timão, e posteriormente analisada por Brochard e Chiesara –, o modo de vida atribuído ao filósofo de Elis representa uma forma extrema de ceticismo. Isto é, encarna

²⁵⁷ Sobre isso ver Brito, R.P (2014). Nota de rodapé no. 2.

²⁵⁸ Reconhece-se que este contato foi um dos primeiros contatos entre o pensamento grego e oriental.

²⁵⁹ Os gimnosofistas praticavam o controle absoluto do corpo, afastando-se das sensações, renunciando às roupas, jejuando e observando a castidade.

uma versão radical, caricatural e aparentemente absurda que tem sido frequentemente questionada pela sua capacidade de constituir um autêntico modo de vida filosófico orientado para a imperturbabilidade, o que lhe valeu a crítica da imperturbabilidade. No entanto, Pirro mantém a sua importância em pelo menos duas dimensões fundamentais: como figura emblemática de um ideal cético que apela à renúncia de toda a crença dogmática, e como exemplo paradigmático cujos ensinamentos sobre o viver nos permitem compreender, numa perspectiva contemporânea, que este modo de vida pirrônico não era o único possível, nem o que necessariamente se desenvolveria mais tarde.

Seguindo o percurso histórico, a passagem de Pirro a Enesidemo (séc. I a.C.) abrange não só três séculos de distância, mas também – e isso é crucial – uma sistematização, por parte deste último, dos ensinamentos do primeiro. Note-se, porém, que, tal como no caso de Pirro (e, em geral, no tratamento de muitas fontes antigas), a reconstrução do pensamento de Enesidemo apresenta dificuldades consideráveis (cf. Chiesara, p. 95).

É importante recordar que Enesidemo, antes de aderir ao pirronismo, pertencia à academia tardia de Arcesilaus e depois de Carnéades, uma corrente que também se dizia cética, embora na realidade fosse mais um ceticismo dogmático ou negativo, pois centrava-se na impossibilidade absoluta do conhecimento. Enesidemo criticava precisamente estes académicos pelo seu veemente assentimento à afirmação universal de que nada pode ser conhecido. Esta crítica – mediante a qual Enesidemo lhes atribuía um dogmatismo encoberto – não só o distanciou dos académicos, como o aproximou e revalorizou o Pirronismo, que, como assinala Frede, tinha sido esquecido e confundido durante séculos com o ceticismo dogmático, o qual chegou a representar durante muito tempo a imagem predominante do ceticismo.

Enesidemo organizou os ensinamentos de Pirro em oito livros compilados como *Discursos Pirrônicos*, no qual se evidencia uma referência ao pirronismo que transcende o mero modo de vida de Pirro. No entanto, como o nosso interesse está centrado precisamente neste tópico, destacaremos alguns pontos relevantes a este respeito. Assim, ao contrário de Pirro, Enesidemo qualificou certos aspectos do modo de vida cético. Para Enesidemo, tudo o que existe se reduz às percepções que nos são dadas pelos nossos sentidos. Mas, como bom cético, assume também que essas percepções variam de pessoa para pessoa e diferem de acordo com os contextos em que são vividas. Portanto, enquanto que para Pirro a imperturbabilidade consistia em transcender até as percepções – isto é, em não lhes dar lugar no critério da ação, levando a sua vida à margem de quaisquer impressões – Enesidemo defendia um modo de vida cético-pirrônico que, perante a acusação de impraticabilidade, salvaguardava a vida prática de qualquer

critério dogmático sobre a verdade ou falsidade das coisas, evitando assim os extremos a que a posição radical de Pirro conduzia.

Deste modo, o cético em Enesidemo guia-se na vida unicamente pelo que é evidente aos sentidos. Ao sair da Academia, Enesidemo abandona o critério prático do provável característico dos acadêmicos e o substitui pelo critério pirrônico da ação: o fenômeno. Esta noção de seguir o evidente constitui a base conceitual do fenômeno, embora com algumas diferenças em relação à concepção que Sexto Empírico desenvolverá mais tarde. Para Enesidemo, de fato, a vida do cético é guiada pelos fenômenos que se manifestam aos sentidos, exercendo sobre estes um tratamento moderado das impressões que eles geram. Trata-se, em suma, de um modo de existência que dispensa qualquer teoria sobre a natureza última das coisas e que segue o sensível na vida prática.

Dois séculos depois de Enesidemo, o médico Sexto Empírico (século II d.C.) completou a sistematização do ceticismo. A partir de então, e para a história desta orientação filosófica, a sua obra²⁶⁰ *Esboços Pirrônicos*²⁶¹ se tornou o protótipo da orientação cética. Esta obra é composta por três livros: o primeiro (Livro I)²⁶² trata de um estudo geral do ceticismo, enquanto o segundo (Livro II)²⁶³ e o terceiro (Livro III) desenvolvem estudos específicos.

Embora o pirronismo de Sexto Empírico e a investigação sobre o ceticismo em geral tenham sido abordados a partir de múltiplas perspectivas temáticas, para os fins deste trabalho em particular e da nossa investigação em geral, limitar-nos-emos a sintetizar o modo como o tema do modo de vida cético aparece nos *Esboços Pirrônicos*, com algumas referências ao *Adversus Mathematicus* que permitirão esclarecer melhor esta problemática. Vale destacar que a análise deste tema em Sexto envolve uma complexidade que terá um impacto significativo na revitalização dos estudos sobre o pirronismo no final do século XX.

No que diz respeito à acusação de *apraxia*, Sexto aborda esta objeção no livro I dos *Esboços*, distinguindo dois tipos de critérios: o critério lógico ou de verdade, sobre o qual o cético suspende o juízo, e o critério de ação, que permite na prática fazer algumas coisas e rejeitar outras (HP. I.21). Esta distinção constitui uma afirmação fundamental sobre a vida cética, que Sexto reforça ao afirmar:

²⁶⁰ Sexto tem outros livros resumidos sob o nome de *Adversus Mathematicus*. Este compêndio deve ser dividido em duas partes, uma vez que, como afirmam estudos filológicos, trata-se de duas obras distintas. A primeira conhecida como *contra os dogmáticos* que inclui os livros VII a XI, e a outra, *contra os professores* que inclui os livros I-VI. Para uma ampliação deste tema ver: Fita (2014).

²⁶¹ Empírico, S. 2017. *Esboços Pirrônicos*. Madrid: Gredos.

²⁶² A exposição geral do ceticismo trata da definição da orientação, seus princípios, raciocínios, critérios, finalidade, os tropos, sobre as afirmações céticas, as distinções entre o ceticismo e as outras escolas filosóficas (cf. HP. I. 5).

²⁶³ O estudo específico é dedicado à crítica da Lógica (livro II), a Ontologia e a Cosmologia (primeira metade do livro III) e a Ética (segunda metade do livro III).

“atendendo, pois, aos fenômenos, vivemos sem dogmatismo na observância das exigências vitais, já que não podemos ser completamente inativos” (HP. I.23). Numerosas passagens (HP. I.24; II.246, 258; III.235, etc.) desenvolvem esta concepção do modo de vida cético, que parece resolver, pelo menos em princípio, o problema da *apraxia*.

No entanto, de uma perspectiva contemporânea, as investigações repensaram esta questão, centrando-se em pelo menos três possibilidades: primeiro, se essa vida fora da suspensão do juízo pode ser considerada uma vida filosófica. Segundo, se o ceticismo anula a vida cotidiana. Terceiro, se a vida que se encontra fora da suspensão do juízo é uma vida na qual a filosofia não tem qualquer impacto, ou seja, uma vida do “homem comum”. Em outras palavras, o debate atual gira em torno da questão de saber se o ceticismo, enquanto filosofia, tem realmente um impacto na vida cotidiana ou se funciona apenas a um nível teórico, questionando os dogmas de disciplinas teóricas como a filosofia e a ciência.

Aprofundaremos esta questão na próxima seção, na qual analisaremos a ligação entre os aspectos epistemológicos e as questões da vida prática, e se é possível derivar um desenvolvimento ético, através de duas interpretações do pirronismo que surgiram no final do século XX: o pirronismo rústico e o pirronismo urbano.

A controvérsia exegética entre rústicos e urbanos: epistemologia e ética.

A revitalização dos estudos sobre o ceticismo – e em particular sobre o pirronismo – no final do século XX concentrou a atenção num dos problemas fundamentais deste movimento: o alcance da suspensão do juízo. Este debate surgiu entre 1979 e 1981 entre os filósofos Michael Frede, Myles Burnyeat e Jonathan Barnes – e foi consolidado no livro *The Original Sceptics: A Controversy*. Estes autores desenvolveram diferentes interpretações sobre o termo “dogma” em Sexto Empírico, ligadas diretamente como sinônimo da noção de “crença”. Assim, colocaram a questão de saber se o cético suspende o juízo sobre todas as crenças (incluindo as crenças cotidianas), ou apenas sobre os dogmas a nível teórico (afirmações filosóficas e científicas). Dependendo de como a noção de crença é entendida, a possibilidade de uma vida cética será determinada pelo domínio de aplicação dessa suspensão²⁶⁴.

Neste contexto, a controvérsia desenvolveu-se em torno de duas objeções históricas que o pirronismo enfrentou (e ainda enfrenta): a da *apraxia* (que já mencionamos na seção anterior) e a crítica da autocontradição. Estas críticas objetam que, se a suspensão do juízo sobre as coisas implica que o

²⁶⁴ A questão do alcance da suspensão do julgamento é entendida no âmbito do problema do domínio. Ver: Vázquez, D. in Ornelas 2021. No entanto, há uma outra discussão sobre a suspensão do juízo que tem a ver com o número de vezes que é aplicada: o cético suspende o juízo apenas uma vez ou suspende-o sempre?

cético não conhece nada e não tem crenças, então não só o juízo e o uso de argumentos estão suspensos (autocontradição), como também o mundo da ação está interrompido (*apraxia*).

Estas objeções são elaboradas com base numa interpretação conhecida como ceticismo global – a interpretação mais usual do ceticismo pirrônico. Burnyeat, quem adota esta mesma linha de interpretação – nomeada como rústica ou ruralista do pirronismo²⁶⁵ (Barnes, 1982 [1997]) –, considera que o alcance da suspensão do juízo não se aplica apenas a doutrinas filosóficas e a juízos sobre a natureza das coisas, mas também a todo o tipo de crenças mantidas na vida cotidiana. Mas há uma outra interpretação que se revela no quadro desta controvérsia a partir de Frede, o expoente máximo do ceticismo urbano²⁶⁶ (Barnes, 1982 [1997]), que considera errada a interpretação rústica. Na sua perspectiva urbana, o autor interpreta nas fontes de Sexto Empírico dois tipos de crenças: (1) crenças em sentido extensivo (como as coisas nos aparecem) e (2) crenças em sentido restrito (como as coisas realmente são) (Cf. Frede, 1997, p. 9). É neste segundo sentido – o dogmático – que o pirrônico suspende o juízo, enquanto as crenças sobre como as coisas nos aparecem lhe permite levar uma vida em conformidade com o fenômeno, isto é, uma vida cotidiana isolada da incidência da crítica cética corrosiva.

Embora a interpretação urbana tenha seus benefícios – proteger o ceticismo da *apraxia* e imunizar a vida cotidiana da atividade crítica corrosiva – traz consigo, no entanto, um outro problema fundamental a que Burnyeat (1984 [1997]) chamou de “prática do isolamento”: de acordo com a sua análise, a distinção entre estes dois sentidos da crença que Frede enfatiza supõe uma separação anacrônica entre o âmbito filosófico e da vida cotidiana. Esta separação, como Burnyeat mostra a partir de seus conhecimentos sobre a história da filosofia, não foram desenvolvidos na época de Sexto, mas aparece apenas na modernidade com Kant²⁶⁷.

Por sua vez, a interpretação rústica contorna esta problemática ao sustentar que a suspensão do juízo tem um domínio global, pois a noção de crença não se limita ao âmbito filosófico, mas engloba também as crenças cotidianas. Para esta corrente, seguindo as fontes de Sexto, tanto as crenças cotidianas como as crenças filosóficas partilham a mesma estrutura em relação à verdade, à realidade e à existência, tornando impossível a distinção entre estes dois tipos de crenças.

Se a interpretação rústica evita o suposto anacronismo do isolamento, não consegue, no entanto, libertar o ceticismo da crítica da inação (*apraxia*). A suspensão universal de todas as crenças conduz,

²⁶⁵ A interpretação rústica é mais uma crítica ao pirronismo. O termo “rústico” se origina com Galeno.

²⁶⁶ O termo “urbano” não tem outra explicação a não ser seu surgimento por antítese ao “rústico” ou “rural”.

²⁶⁷ Somente na modernidade, com Kant, que essa divisão se estabeleceu a partir da divisão entre argumentos transcendentais, área à qual o ceticismo pertenceria ou atuaria, e a área dos argumentos empíricos, ou seja, o mundo dos fenômenos.

nas palavras de Burnyeat, a “uma vida sem crenças é uma vida impossível de viver”, postulando assim um modo de existência pirrônico impraticável.

Este desenvolvimento sintetiza os eixos centrais – e os pontos problemáticos – da controvérsia rústico-urbana, concentrando-se sobretudo na suspensão do juízo e nas crenças. No entanto, da perspectiva mais ampla da nossa investigação sobre a possibilidade de um modo de vida pirrônico, é crucial sublinhar um outro aspecto que emerge desta discussão, mas que não recebeu a devida atenção. De uma investigação que recupera a preocupação ética com o bem viver – preocupação própria da Antiguidade – mas que, nos seus termos e forma, se estende também a toda vida e as condições temporais, essa vida que permanece imune à suspensão do juízo é uma vida comum ou uma vida filosófica?

Na seção seguinte, apresentaremos a hipótese central da nossa pesquisa de doutorado em curso, que propõe uma interpretação das fontes de Sexto Empírico e que procura transcender a dicotomia rústico/urbano, recuperando outros elementos pirrônicos que a controvérsia mencionada deixou de lado.

Um enfoque ético neopirrônico como *práxis* do comum

O nosso interesse reside em recuperar a relação entre o ceticismo e a vida cotidiana a partir do estudo contemporâneo do ceticismo antigo e da integração de vários estudos ao longo da história do ceticismo. Assim, a nossa proposta de investigação²⁶⁸ toma como objeto de análise a controvérsia entre rústicos e urbanos para propor uma possível superação que deixe de lado os pressupostos problemáticos que apontamos na seção anterior. O que pretendemos especificamente é desenvolver uma interpretação do pirronismo que ultrapasse o quadro estabelecido por esta controvérsia (cf. Smith, 2021, p. 105).

Da nossa perspectiva, embora o debate tenha contribuído significativamente para revitalizar os estudos histórico-exegéticos e conceptuais sobre o ceticismo grego antigo em geral e o pirronismo em particular, ele descuidou de certos elementos ético-práticos que consideramos centrais nesta orientação filosófica: especificamente, a construção de um bem viver com os outros. O nosso projeto visa a superar a controvérsia assumindo o fenômeno (*phainómenon*), seguindo o filósofo brasileiro Oswaldo Porchat, a partir da sua perspectiva intersubjetiva do fenômeno (Porchat, 2007). Esta interpretação, que constitui uma visão externalista do fenômeno, é importante por duas razões fundamentais: por um lado, evita cair numa leitura solipsista que concebe o fenômeno como uma experiência privada acessível apenas ao

²⁶⁸ Esta seção é desenvolvida com um tom mais propositivo, dado que muito do que se propõe investigar ainda não foi explorado.

sujeito individual; por outro lado, a experiência comum e partilhada do fenômeno permite o desenvolvimento de uma prática filosófica cética em comunidade.

Em relação a isso, tomamos como elemento prioritário do pirronismo a pesquisa filosófica posta num horizonte ético-prático: a *zétesis* contínua (HP. I. 8) entendida como busca permanente de um bem viver em comum. Por isso, a nossa preocupação não se concentra exclusivamente nos aspectos epistemológicos do alcance da suspensão do juízo, nem em saber se é possível uma vida sem crenças, mas sobretudo no modo de vida filosófico a que o pirronismo conduz (cf. Smith, 2021). Isto significa que a análise da suspensão do juízo adota um caráter secundário, dando lugar ao desenvolvimento de uma investigação cética que, enquanto tal, não é fechada nem delimitada, mas que se distingue precisamente pela sua continuidade.

Por conseguinte, o nosso interesse se baseia fundamentalmente na questão do bem viver, examinando em primeiro lugar a ligação existencial entre a filosofia pirrônica e a sua necessidade de desenvolvimento com os outros. E, com base nisso, qual pode ser a contribuição da filosofia cética neopirrônica para a comunidade. Para orientar esta investigação, formulamos uma série de perguntas-chave: Qual é a relação do neopirronismo com a filosofia e a vida cotidiana? Como a suspensão do juízo afeta a vida cotidiana das pessoas? Qual é o alcance do neopirronismo como prática filosófica na comunidade? Estas questões²⁶⁹, constitutivas da nossa abordagem ético-prática, orientam a procura da *zétesis* pirrônica tanto no âmbito pessoal como, sobretudo, no intersubjetivo, ou seja, ligado à vida em comum como condição para o bem viver, uma vez que – como refere-se Hadot (1998) – “não há filosofia fora de uma comunidade”.

Esta abordagem ético-prática, embora não seja o ponto central da discussão na controvérsia, tem implicações importantes para o nosso tema de interesse. Tendo já apontado os limites das posições rústica e urbana, pretendemos propor um sentido em que o neopirrônico possa defender crenças, aceitar conhecimentos e permitir a transformação da vida cotidiana em direção a um bem viver²⁷⁰ (Hadot, 1998), ao mesmo tempo em que suspende o juízo sobre os vários dogmatismos que detecta (HP. I.18). Trata-se, portanto, de conciliar a prática cética com a vida comunitária, ultrapassando os problemas das interpretações tradicionais.

Embora nossa proposta procure ultrapassar a controvérsia, ela recupera elementos-chave de ambas as posições (rústica e urbana) para defender um novo quadro interpretativo. Postulamos, assim,

²⁶⁹ Estas perguntas não são únicas, nem a investigação se acaba com elas. Muito pelo contrário, são parte de uma investigação aberta e como tal oferecem uma função de guia.

²⁷⁰ Sobre o tema de se o ceticismo é uma filosofia que transforma a vida cotidiana em uma vida filosófica, ver: Massó, S. (2025). *Escepticismo (sképsis) y vida cotidiana (koinós bíos): ¿puede el neopirronismo transformar nuestras vidas?* Artigo inédito em estado de avaliação para publicação na Revista com referato.

uma filosofia neopirrônica como *práxis* constante e transformadora ligada à vida com os outros (HP. I.23-24, I.145-163, I.237-8, II.102-3, II.14; M. VIII.156-58; XI.118, 141-156, 162-167, etc.). Da posição rústica assumimos a ideia de que a suspensão do juízo atinge também a vida cotidiana, pois existem dogmas em vários domínios – moral, político-ideológico, científico, pedagógico e do senso comum (cf. Smith, 2020, p. 55). No entanto, a nossa abordagem ético-prática difere na medida em que defendemos que o neopirronismo não implica a anulação da vida. Concordamos com os rústicos que não há restrição temática, embora aceitemos um alcance limitado (cf. Vázquez, 2021, p. 95). Isto significa que a suspensão de juízos não deve ser entendida como global e definitiva (o que anularia a vida), mas como um processo restrito que aborda um dogma de cada vez, permitindo juízos provisórios enquanto a vida continua. Assim, concebemos o ceticismo como uma prática filosófica comunitária e contínua, orientada para a transformação em direção ao bem viver. Enquanto que, em consonância com os urbanos, a nossa leitura neopirrônica estaria protegida da acusação de *apraxia* (cf. Brito, 2021, p. 129) sem cair no isolamento (Burnyeat, 1984 [1997]). Divergimos da interpretação urbana ao defender que a vida cotidiana pode ser transformada por meio da *zétesis* enquanto prática filosófica em um mundo comum. Em outras palavras, isto implica que a possibilidade de desenvolver uma investigação cética como um modo de vida filosófico orientado para um bem viver se dá considerando a intersubjetividade num mundo comum. Isto, por sua vez, permite uma investigação com os outros.

Para enfatizar a noção de *práxis*²⁷¹ filosófica ligada ao mundo comum, seguimos Oswaldo Porchat (2007) em sua interpretação do critério de ação ou “exigências vitais” como *exigências do mundo natural*, as duas primeiras (somos capazes por natureza de sentir e pensar e na compulsão das paixões, segundo as quais a fome nos impele a comer e a sede a beber) e *as exigências do mundo social* (seguir o legado das leis e dos costumes, segundo os quais assumimos na vida como bom ser piedoso e como mau ser impiedoso e a aprendizagem das artes) (HP. I.21-24). O filósofo brasileiro relaciona *phainómenon* com *bíos*, entendendo que o guia dos fenômenos é a vida cotidiana compartilhada – o mundo que “aparece a mim e a nós” (Porchat, 2007), enfatizando fundamentalmente o caráter social e externalista dos fenômenos, apresentando o cético como *zoon politikón* (cf. Porchat, 2007, p. 241). Esta condição, associada ao fenômeno como “experiência-comum-do-mundo” (Smith, 2021), permite uma leitura intersubjetiva das exigências vitais. Precisamente, a vida comum existe porque muitas coisas nos aparecem de forma semelhante (cf. Porchat, 2007, p. 242). Esclarecemos que a nossa interpretação não pretende ser única, mas sim constituir “outra visão do mundo comum” (cf. Porchat, 2007).

²⁷¹ Em relação à noção de *práxis* estamos em um estágio de investigação sobre a seguinte fonte: Sánchez Vázquez, A. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

Em relação à noção de *zétesis*, propomos uma interpretação que se diferencia das interpretações da controvérsia (cf. Zuluaga 2021; Ornelas 2021; Vázquez 2021) por se desenvolver como terapêutica tanto no seu modo destrutivo como construtivo (cf. Brochard, 2005; Porchat, 2007, Reinoso, 2024). Ou seja, uma prática investigativa que não só corrói os dogmas, mas também transforma a vida em uma vida filosófica.

Considerações não finais, mas parciais...

Pensar em um modo de vida cético em nosso mundo contemporâneo é impossível sem considerar uma característica peculiar dessa orientação filosófica: sua condição essencialmente parasitária, o que faz de sua prática necessariamente dependente dos outros. Essa particularidade não é um déficit, mas sim a condição de possibilidade do ceticismo como atividade filosófica viva.

Desta constatação fundamental resulta que, diante uma abordagem ético-prática centrada na *zétesis* pirrônica e na sua ligação à vida comum, é possível transcender a controvérsia entre rústicos e urbanos. Esta superação não implica um mero compromisso eclético, mas representa uma genuína contribuição para o desenvolvimento de uma prática filosófica neopirrônica adaptada aos nossos tempos.

A abordagem que propomos permite atualizar o exercício do ceticismo como uma prática filosófica integral, que preserva a sua dimensão crítica e corrosiva, mas também desenvolve o seu potencial construtivo orientado para o mundo comum. Deste modo, fortalecemos decisivamente a relação entre o pirronismo e a vida cotidiana, pois o neopirronismo que defendemos se configura como uma filosofia vital, enraizada na existência concreta, uma capacidade (*dýnamis*) transformadora e uma prática comprometida com a modificação da ordem existencial individual e das relações comunitárias (cf. HP. I.8-10; 25-30, etc.).

Mas talvez um dos objetivos mais importantes seja o facto de a nossa investigação procurar dar um contributo original para o desenvolvimento do *Ceticismo na América Latina*²⁷², a partir do qual podemos dar conta, mais uma vez, da potencialidade desta tradição filosófica para enfrentar os desafios da nossa região.

Referências bibliográficas

²⁷² Para ampliar o tema ver: <https://plato.stanford.edu/entries/skepticism-latin-america/>

- BRITO, R.P. “uma ‘via média’ interpretativa para o ceticismo sextiano e sua aplicação na análise de *contra os retóricos*”. *Sképsis*, VII, Nº 11, 2014, p. 33-69
- BRITO, R. P. “Esbozos suburbanos (ni rústicos ni urbanos)”. In: ORNELAS, J. (Comp.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2021, pp. 125-138.
- BRITO, R. P. *The Skeptical Dynamis and Its Pragmatic Possibilities*. USA: Springer, 2022
- BROCHARD, V. *Los escépticos griegos*. Buenos aires: Losada, 2005.
- BURNYEAT, M. & FREDE, M. (Eds.) *The original sceptics: the controversy*. Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997.
- CHIESARA, M. L. *História del escepticismo griego*. Barcelona: Siruela, 2007.
- EMPÍRICO, S. *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos, 2017.
- EMPÍRICO, S. *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012.
- FITA, T. “La dudosa vida de Sexto Empírico”. *Argos*, 2014, (37), pp 31-48.
- FOGELIN, R. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford University Press, 1994.
- HADOT, P. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006.
- HADOT, P. *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- LAERCIO, D. *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*. Madrid: Orbis, 1985.
- NUSSBAUM, M. *La terapia del deseo. Teoría y Práctica en la ética helenista*. Paidós, 2003.
- ORNELAS, J. *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2021.
- POPKIN, R. Viejo y Nuevo escepticismo. En Benítez, L. y Robles, J.A. *Filosofía y Sistemas*, 1992, (pp. 61-72). UNAM
- PORCHAT, O. *Rumo ao ceticismo* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- REINOSO, G. “Neopirronismo contemporáneo: una propuesta performativa”. In: REINOSO, G.; UANINI, F. y DI TOMASO, S. *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*: Córdoba, Colecciones del Ciffyh, Área Filosofía, 2024, pp. 19-35
- ROMÁN, A. R. La invención de una escuela escéptica pirrónica y radical. *Revista de Filosofía*, 37 (2), 1992, 11-130.
- SÁNCHEZ, V. A. *Filosofía da práxis*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- SMITH, J. P. *A experiência do cético*. São Paulo: Associação Filosófica Scientiae Studia, 2020.

SMITH, J. P. “Más allá de urbano y rústicos: una interpretación con creencias verdaderas”. In: ORNELAS, J. (Comp.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2021, pp.105-123.

STROUD, B., *The significance of Philosophical Scepticism*. Oxford University Press, 1984.

VÁZQUEZ, D. Escepticismo radical y el alcance de los cinco tropos para la suspensión del juicio. En J. Ornelas (Comp.), *Rústicos versus urbanos. Disputas en torno a la interpretación del escepticismo pirrónico*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM. 2021. pp. 89-101.

LINGUAGEM, CETICISMO E ENSAIO EM MICHEL DE MONTAIGNE²⁷³

Federico Uanini²⁷⁴

Resumo: O objetivo do nosso trabalho é assinalar o vínculo entre linguagem, literatura e pirronismo na obra de Michel de Montaigne. Em um primeiro momento, exibiremos as considerações que o ceticismo pirrônico realizou sobre a linguagem, a precipitação e a imperturbabilidade da alma. Em um segundo momento, daremos conta de como Montaigne recebeu as problematizações céticas sobre a linguagem graças a leitura de fontes como Diógenes Laércio e Sexto Empírico, e como as emprega no debate contra os protestantes. Para finalizar, argumentamos que Montaigne reinterpreta e se distancia do cuidado pirrônico, dando início a uma nova forma de entender o vínculo entre linguagem, escrita e ceticismo: o gênero ensaístico.

Palavras-chave: Montaigne, ceticismo, linguagem, *Os Ensaaios*.

Abstract: The aim of this paper is to highlight the connection between language, literature, and Pyrrhonism in the work of Michel de Montaigne. To this end, we will first outline the Pyrrhonian skeptical reflections on language, rash judgment, and the imperturbability of the soul. In a second stage, we will show how Montaigne appropriates the skeptical problematization of language—drawing on sources such as Diogenes Laertius and Sextus Empiricus—and how he employs this critical attitude in his polemic against the Protestants. Finally, we will argue that Montaigne reinterprets and distances himself from the Pyrrhonian stance, thus inaugurating a novel way of conceiving the relationship between language, writing, and skepticism: the essayistic genre.

Keywords: Montaigne, skepticism, language, *The Essay*.

Introdução

²⁷³ O presente trabalho foi realizado com apoio da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior* – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

²⁷⁴ Licenciado em Filosofia (FFyH-UNC) e doutorando em filosofia (FFyH-UNC), orientado por dra. Guadalupe Reinoso (Conicet – SeCyT/UNC) e coorientado por dr. Fernando Bahr (Conicet – Instituto de Filosofía Ezequiel de Olaso (INEO)). É membro do grupo de investigação “Actualizaciones del neopirronismo: el legado del escepticismo griego en la filosofía moderna y contemporánea”, atribuído às cadeiras de Filosofia Medieval I (FFyH-UNC) e Metafísica II (FFyH-UNC) e bolsista Conicet e Capes (programa “Move la América”). Seus temas de pesquisa estão relacionados à recepção pirrônica em Michel de Montaigne. E-mail: fedel1235@gmail.com.

Em nosso trabalho, exibiremos o vínculo entre linguagem, literatura e ceticismo pirrônico na obra de Michel de Montaigne. Para isso, em um primeiro momento, reconstruiremos as considerações que o ceticismo pirrônico realizou sobre a linguagem, a precipitação e a imperturbabilidade da alma (*ataraxia*). Em um segundo momento exporemos como, graças à leitura de fontes cétricas como Diógenes de Laércio e Sexto Empírico, Montaigne recebe as considerações pirrônicas sobre a linguagem. Daremos conta de como as problematizações cétricas são empregadas de forma instrumental nos debates contra os protestantes e como a ausência da *ataraxia* no pensamento de Montaigne o leva a distanciar-se do pirronismo, gerando suas próprias reflexões linguísticas. Em um último momento, exporemos como as considerações de um mundo em constante movimento motivam Montaigne a elaborar um novo registro de escrita: o ensaio. Aqui, sustentaremos que o gênero ensaístico é um registro de escrita e um exercício filosófico onde se conjugam meditações sobre a linguagem, o autoconhecimento e o ceticismo pirrônico.

Pirronismo, linguagem e precipitação

Podemos encontrar a preocupação com a linguagem no início do ceticismo²⁷⁵, com Pirro de Elis (ca. 360-270 a.C), considerado como o que melhor encarnou a orientação cétrica (HP, I, 7)²⁷⁶. Como Sócrates, Pirro não deixou nenhum escrito e foram seus discípulos, Tímon, Enesidemo e Numênio, que deixaram testemunhos de sua vida (DL, IX, 102) e das práticas filosóficas que o caracterizaram como “o primeiro que conseguiu que a atitude cétrica se fizesse autônoma em relação a qualquer concepção filosófica” (Román Alcalá, 2005, p. 38). Mas nessa autonomia também se registram ecos de outras propostas filosóficas. Os testemunhos contam que Pirro foi inspirado por vários filósofos gregos e teve a particularidade de conhecer os gimnosofistas da Índia, quando foi acompanhante nas viagens de Alexandre Magno (DL IX 61). Para nosso trabalho, destacaremos a proximidade que estudos como o de Chiesara (2007) encontram entre Pirro e Demócrito, no que diz respeito à indeterminação sobre o mundo. Demócrito considerava que tudo estava em constante movimento, já que “o universo é formado por átomos infinitos em número e forma [...] que se movem no vazio infinito dando origem a mundos

²⁷⁵ Em nosso trabalho, empregaremos “ceticismo” como sinônimo de “ceticismo pirrônico”.

²⁷⁶ Para as citações dos *Esboços pirrônicos*, de Sexto Empírico: HP, seguido de um algarismo romano que indica o livro e de um algarismo árabe que indica a linha. Para as citações textuais do Livro I, utilizaremos a tradução para português realizada pelo Dr. Rodrigo Pinto de Brito na sua tese de doutoramento, cujos detalhes constam no final do trabalho. Para as citações textuais dos livros II e III utilizaremos a tradução para espanhol realizada por Gallego Cao A. e Muñoz Diego T. para a editora Gredos, cujos dados constam também na parte final da nossa pesquisa.

infinitos e à infinita variedade dos fenômenos” (Chiesara, 2007, p. 24). De acordo com Chiesara, essa perspectiva pôde influenciar Pirro, se se considera que:

[...] as coisas por sua própria natureza não se diferenciam, as diferenciações que nós experimentamos com os sentidos e sobre as quais construímos nossas visões de mundo se reduzem à mera aparência, pelo que não tem sentido falar de verdade ou falsidade, como é dito na seguinte frase, ‘portanto, as sensações e as opiniões não são verdadeiras nem falsas’ (Chiesara, 2007, p. 24-25).

Como sustenta Román Alcalá (2005, p. 41), o ponto de partida do pirrônico é “evidentemente ontológico, pois a indeterminação ou incognoscibilidade das coisas, sua própria instabilidade como característica natural, impede que as sensações que temos delas ou os juízos que emitimos sobre elas sejam verdadeiros ou falsos”. Não podemos emitir juízos categóricos sobre as coisas, pois “pequeníssimas variações dos compostos são suficientes para criar aparências opostas” (Chiesara, 2007, p. 24). Esta “filosofia da inapreensibilidade” (DL IX 61) ficou registrada nos testemunhos de Diógenes Laércio, que mostram como os amigos de Pirro o protegeram de carruagens e penhascos porque “não evitava nem se importava com nada, mas enfrentava tudo, sem fazer caso de suas sensações” (DL IX 62). O alcance desta forma de vida, segundo Ascânio, o abderita, é “que nada é belo ou feio, nem justo ou injusto; além disso, que em todo caso nada existe de verdade e que todos os homens atuam por convenção ou costume, pois cada coisa não é mais isto que aquilo” (DLIX 61).

Essas apreciações conduziram Pirro a uma singular prática e relação com a linguagem: a *afasia*. Este termo não deve ser entendido como “ficar sem palavras”, mas como “não ter nada que dizer sobre as coisas” (Román Alcalá, 2005, p. 47). A *afasia* constitui em Pirro o ápice do sentido terapêutico de sua filosofia. Para o pirrônico, pronunciar-se dogmaticamente sobre o mundo causa perturbação. Sexto escreve que “quem opina que algo é bom ou mau por natureza perturba-se por tudo” (HP I 27). Quem afirma a existência de um bem por natureza se perturba quando carece daquilo que considera bom, se apressa a buscá-lo e se torna temeroso de perdê-lo uma vez que o encontra. Diante da indeterminação do mundo, a *afasia* de Pirro constitui um exercício contra a premeditação de pronunciar-se dogmaticamente frente aos fenômenos (HP I 20), pois “quem não determina algo sobre os bens ou males de acordo com a natureza... está sem perturbações” (HP I 28). Na proposta vital de Pirro, “não estamos diante de uma filosofia que nos obriga a eleger entre a inútil alternativa ética e gnoseologia, mas diante de um pensamento usado como higiene intelectual, como prática terapêutica que ajuda o homem no áspero caminho da vida” (Román Alcalá, 2005, p. 47).

Na obra de outros pirrônicos, como Sexto Empírico, a ênfase deixa de estar posta na *afasia* e se centra na suspensão do juízo ou *epoché*. Sexto entendeu que a *epoché* surge da contraposição das coisas “aparentes a aparentes, ou pensamentos e apensamento, ou alternadamente” (HP I 31). Sexto descreveu

o pirronismo como uma orientação vital (*agogé*), que se guiava pelo uso de diferentes *tropos* (HP I 35) que conduzem à suspensão do juízo. A ênfase que Sexto deu ao uso dos *tropos* para que a *epoché* fosse alcançada potencializou o sentido terapêutico do ceticismo que já se via em Pirro. Sexto entendeu o cético como um amante da humanidade (*φιλόανθρωπος*), que buscava curar a arrogância do dogmático (HP II 280). Nesse sentido, podemos entender o cuidado com a exposição dos *tropos*, pois em *Esboços pirrônicos*, se considera a problemática cética da enunciação e, sobretudo, da discussão. Essa preocupação particular obedece ao fato de que Sexto se encontrava em um momento histórico posterior ao “giro dialético” iniciado por filósofos como Enesidemo ou Agripa (Brochard, 2005), o que para muitos o colocava em um neopirronismo empírico e epistemológico (Chiesara, 2007; Dal Pra, 1975) afastado do estado “pré-dialético” representado pela figura de Pirro.

Sexto registrou o uso de certas expressões que permitiam ao pirrônico tanto comunicar seu sentir como debater com o dogmático: “não mais” (HP I 188), “não-asserção” (HP I 192), “tal vez”, “é possível”, “pode [ser]” (HP I 194), “suspendo o juízo” (HP I 196) ou “nada determino” (HP I 197). Reinoso (2025) entende essas expressões como uma espécie de relatório que permitia ao pirrônico formar parte do debate público sem cair em dogmatismos. As expressões céticas, em sintonia com o sentido terapêutico do pirronismo, eram entendidas como uma medicina que purificava o corpo de uma substância perigosa. Utilizadas contra um enunciado dogmático, logo se voltam contra si mesmas e se eliminam “à semelhança dos purgantes que, depois de ter feito a matéria ser evacuada, se evacuem também eles e se eliminam” (DL IX 76).

No entanto, seria um erro considerar esses cuidados linguísticos como a preocupação central do pirrônico. Sexto escreve que “a finalidade do ceticismo é a imperturbabilidade no que concerne à opinião, e o equilíbrio das afecções no que é inevitável” (HP I 25). O problema central do cético é a perturbação causada pela emissão de juízos sobre coisas não manifestas (HP I 13). É sobre essa precipitação o lugar onde as considerações da linguagem tomam sentido. Pensar que para o pirrônico todo problema filosófico é um problema de linguagem resulta anacrônico (Reinoso, 2025) e invisibiliza o aspecto ético dessa filosofia. Desse modo, a ausência de textos escritos pelo próprio Pirro não é estranha para uma orientação vital que buscava se exercitar na serenidade antes de se preocupar-se com uma doutrina escrita (Román Alcalá, 2005).

O ceticismo no século XVI: Montaigne leitor do pirronismo

A recepção do ceticismo no século XVI ocorreu sob uma marca muito distante da abordagem terapêutica do pirronismo antigo (Basilico, 2012). Em sintonia com o que disse Richard Popkin, o pirronismo foi presente no século XVI em um debate profundamente dogmático: as dissertações sobre a “regra da fé”, empregada como critério para decidir sobre a verdade das escrituras (Popkin, 1983, p. 23). Atacando a infalibilidade papal e destacando-a como mera opinião, Lutero propôs que todos os cristãos possuem “o poder de discernir e julgar o que é justo ou injusto em matéria de fé” (Popkin, 1983, p. 23). Lutero apresentou, assim, um novo critério de conhecimento religioso: “a consciência está obrigada a crer que o que lê na Escritura é certo” (Popkin, 1983, p. 24). O conflito entre consciência, do lado reformista, e autoridade papal, do lado da facção católica, criou um cenário muito particular: para decidir qual dos critérios se deve usar, é necessário um terceiro critério para eleger entre os dois em disputa, e assim *ad infinitum*.

O problema sobre qual critério utilizar para julgar a verdade das escrituras foi o que causou, segundo Popkin (1983), o surgimento de um clima intelectual que propiciou a difusão do ceticismo pirrônico. Sexto Empírico, em seus *Esboços pirrônicos*, havia considerado o problema do critério nos mesmos termos em que se apresentou séculos depois:

[...] para que a disputa surgida em torno do critério fique elucidada, é preciso que tenhamos um critério que já esteja admitido, por meio do qual possamos elucidá-la. Porém, para que tenhamos um critério admitido, antes é preciso que a disputa em torno do critério esteja elucidada. E, assim, ao incorrer sua argumentação em um *tropo* do círculo vicioso, a descoberta do critério se torna problemática. Sem que nós os permitamos tampouco – hipoteticamente – escolher um critério. E fazendo-os cair em uma recorrência *ad infinitum*, desejam elucidar um critério com outro critério. Ademais, como a demonstração necessita de um critério já demonstrado e o critério se baseia em uma demonstração já elucidada, caem no *tropo* do círculo vicioso (HP II 20).

Ainda que Lutero tenha gerado um novo problema para sua época, a questão não era nova para a história do pensamento. O redescobrimento de Sexto Empírico no início do século XVI proporcionou um arsenal de argumentos, crítica e ferramentas filosóficas que foram muito apreciadas por ambos os lados da contenda. No entanto, isto motivou tanto protestantes como católicos a empregar ferramentas pirrônicas com um sentido diferente do ceticismo antigo (Basilico, 2012): decidir de forma dogmática quem tem razão em matérias de fé e religião.

Foi sob esse clima de discussão que Montaigne leu as fontes pirrônicas. O primeiro contato de Montaigne com Sexto pode ser datado próximo ao ano de 1576. Neste ano, o filósofo francês mandou fazer uma medalha gravada com uma balança, símbolo pirrônico por excelência, com a frase “Que saís-je?” abaixo (Villey, 1908, p. 218). Em seu estudo sobre as fontes de Montaigne, Villey escreveu que não parece encontrar-se na biblioteca do filósofo francês uma cópia do *Contra mathematicos*, traduzido ao

latim por Hervet, em 1569. Portanto, parece que o único livro que Montaigne leu de Sexto Empírico foi a tradução ao latim de *Esboços pirrônicos*, que Henri Estienne realizou em 1562 (Villey, 1908, p. 218).

Ainda que Montaigne não tenha voltado a ler Sexto novamente após a primeira edição de seus ensaios, em 1580 (Villey, 1908, p. 218), o impacto que gerou a obra do pirrônico no filósofo francês foi tão grande que pintou na abobada central de sua biblioteca sentenças extraídas dos *Esboços pirrônicos*²⁷⁷: IVDICIO ALTERNANTE (alternando os juízos), ΕΠΕΧΩ²⁷⁸ (me abstenho), ΑΚΑΤΑΛΗΤΩ (não compreendo), ΟΥΔΕΝ ΜΑΛΛΟΝ (nada é mais), ΑΡΡΕΠΙΩΣ (sem inclinação), ΣΚΕΠΤΟΜΑΙ (continuo investigando) y ΠΑΝΤΙ ΛΟΓΩ ΛΟΓΟΣ ΙΣΟΣ ΑΝΤΙΚΕΙΣΘΑΙ (frente a uma razão, outra razão do mesmo peso).

Há um ensaio de Montaigne onde a presença cética é abundante: a *Apologia de Raymond Sebond* (II XII)²⁷⁹. Alinhado com seu tempo, Montaigne mostra uma preocupação de ordem política quando considera que “a Reforma de Lutero começava a expandir-se e a abalar em muitos países as antigas crenças” (II XII 443). Sob esta tônica, os elementos céticos serão empregados para deter o avanço reformista que ameaçava corromper e alterar a ordem social²⁸⁰. Montaigne presta particular atenção à “observação da vida comum” (HP I 23) que Sexto Empírico realiza em sua obra. Se o pirrônico exercita uma vida sem proferir opiniões não fenomênicas, deve ter algum critério que o permita viver. Sexto menciona que esse critério “é o aparente” (φαινόμενον) (HP I 22) que orienta a viver sob “sujeição às convenções e também aos costumes” (HP I 22). Montaigne considera que a sujeição aos costumes proposta pelo pirronismo é uma consequência desejada, pois impede a mudança social que buscava o protestantismo (Tizziani, 2014). Essa ideia é reforçada em outros ensaios, como *Dos costumes e da inconveniência de mudar sem maiores cuidados as leis em vigor* (I XXII), em que o autor francês desconfia das mudanças sociais e da novidade política.

Neste contexto, Montaigne menciona o cuidado pirrônico com os enunciados, porque o critério protestante poderia ser considerado análogo a uma declaração sobre o não fenomenal. Enunciar que nossa consciência nos permite conhecer a Verdade Divina é realizar, em uma terminologia pirrônica, um

²⁷⁷ A lista de frases, a sua tipologia e tradução foram retiradas da edição de Jordi Bayod de *Os Ensaaios* para a Editorial Acantilado, cujos detalhes estão incluídos no final do trabalho. Para as citações e traduções das frases, Bayod remete para o trabalho realizado por Alain Legros em *Les Essais*, em 2007, para a Gallimard Éditions, em Paris, pp. 1311–1316.

²⁷⁸ Para Montaigne, esta era a sentença mais importante do pirronismo (II XII).

²⁷⁹ Para indicar as citações de *Os Ensaaios* utilizaremos a partir de agora o seguinte método: indicaremos em numeração romana o livro de *Os Ensaaios* a que pertence o texto selecionado, depois em numeração romana o número do ensaio escolhido e, em árabe, a página da edição de *Os Ensaaios* traduzida para português por Sérgio Millet e com revisão técnica de Edson Querubini, cujos dados constam no final do trabalho.

²⁸⁰ Para uma análise detalhada da *Apologia de Raymond Sebond* e do papel que desempenha no confronto entre católicos e protestantes, recomendamos a obra de Maia Neto. “O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na *Apologia de Raymond Sebond*” (Maia Nieto, 2012).

juízo sobre o conhecimento da natureza do bom. Aqui, Montaigne faz uso dos *tropos* que Sexto Empírico menciona para erodir a confiança e o conhecimento humano e com isso afetar o critério protestante de verdade. Nesse contexto, o filósofo francês descreve a orientação cética e recolhe as expressões para debate com os dogmáticos que Sexto havia detalhado:

[...] suas expressões habituais são: “não pretendo ter estabelecido que”, “não há mais razões para que seja assim do que de outro jeito”, “não percebo”, “as aparências são iguais em um caso como noutro”, “não há como falar mais a favor do que contra”, “nada parece verdadeiro que não possa parecer falso”. Sua palavra sacramental é “sustento”, isto é, “argumento, mas não vou além e não julgo (II XII 500).

No entanto, ainda que o filósofo francês reconheça as problemáticas linguísticas enunciadas pelo pirronismo, isso não significa que incorpore o cuidado cético em sua própria obra filosófica. Uma leitura de conjunto parece indicar que a presença de certos argumentos pirrônicos se limita exclusivamente a servir como ataque contra os protestantes. Enquanto o pirrônico se abstém de expressas opiniões dogmáticas, Montaigne não faz outra coisa em seus ensaios a não ser emitir juízos sobre todo tipo de personagens, temas e eventos. O filósofo francês, à parte o que cita na *Apologia*, não demonstra nenhum cuidado cético ao levantar suas considerações sobre o mundo. O que explica esta particularidade de Montaigne é a ausência da *ataraxia* em sua obra (Raga Rosaleny, 2019). O problema do pirrônico, como enunciamos antes, é a perturbação que gera uma afirmação não fenomênica em busca de uma vida serena e imperturbável (*ataraxia*). Para Montaigne, é impossível considerar alguma instância espiritual de imperturbabilidade porque o mundo (externo e interno) se encontra em constante movimento. Leituras como o *De rerum natura*, de Lucrécio, contribuíram para a consciência da infinitude (Bayod, 2013), que, junto com a chegada de Colombo na América, puseram em crise toda a estrutura estável da cultura de Montaigne²⁸¹. A isso deve somar-se a disputa entre católicos e protestantes, que causou uma divisão entre opiniões de temas fundamentais para a vida, o que não se registrava desde a Idade Média (Burke, 1985, p. 9). Todas essas situações nos motivam a encontrar nos ensaios afirmações que se opõem a qualquer tipo de imperturbabilidade. “O mundo é movimento; tudo nele muda continuamente; a terra, as montanhas do Cáucaso, as pirâmides do Egito, tudo participa do movimento geral e do seu próprio; e a imobilidade mesma não passa de um movimento menos acentuado” (III, II, 760, grifo nosso). Portanto, diferentemente de Pirro ou de Sexto Empírico, Montaigne não tem como ideal ético a imperturbabilidade da alma, o que condiz com a constante atividade de abrir opiniões sobre qualquer tema ou situação nos

²⁸¹ Schiffman (1984) considera a educação como um fator importância na consciência sobre o movimento e o devir na obra de Montaigne. A educação do filósofo francês em sua estadia em La Guyena foi caracterizada por um ideal de tipo retórico, que ponderou a leitura de autores como Cícero e a argumentação *in utramque partem*. Esse tipo de ferramenta retórica consiste em aprender a argumentar com igual peso e seriedade para ambos os lados de uma disputa. Esse ensinamento, segundo as análises de Schiffman, colaboraram na gênese de um estado anímico dubitativo, que impediu Montaigne de tomar posições fixas sobre qualquer assunto por toda a vida.

Ensaaios. É por esse motivo que não se pode encontrar nos ensaios o cuidado pirrônico com as palavras que é observado nos *Esboços pirrônicos* ou nos testemunhos de Diógenes Laércio.

No entanto, cremos que é possível encontrar um vínculo entre pirronismo e linguagem em Montaigne. A seguir, exibiremos como o ensaio é um gênero de escrita que permite a Montaigne vincular ceticismo e linguagem (Oyarzún Robles, 2023).

O ensaio como gênero cético

O autoconhecimento é o tema principal dos ensaios: “assim, leitor, sou eu mesmo a matéria desse livro” (*Ao leitor*, p. 40). Em sua busca, Montaigne encontra a dificuldade que escrever sobre si mesmo supõe: “Não posso fixar o objeto que quero representar: move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural. Pinto-o como aparece em dado instante” (III, II, 760). O conhecimento de si que Montaigne tenta retratar só pode ser captado em um instante: enquanto escreve sobre si. Após esse momento, como tudo na reflexão de Montaigne, se encontra “em perpétua transformação e movimento” (II XII 586). Montaigne reconhece nessas reflexões sobre a escrita e o autoconhecimento que a linguagem pode dar estabilidade ao conhecimento de si, porém somente no instante em que se escreve sobre si. A linguagem se encontra afetada pelo constante devir do mundo. É uma ferramenta útil para a vida humana, porém não pode dar conta de questões eternas como o Ser ou a Divindade (II, XII). O reconhecimento do constante devir do mundo e de si mesmo impulsiona Montaigne a considerar a necessidade de um novo registro de escrita. Enquanto a tradição filosófica se concentrava no discurso, enfatizando o universal, o eterno e o permanente, Montaigne idealizou uma escrita oposta, capaz de enunciar o devir, o contingente e o particular (Adorno, 1962).

Considerando esse ponto, Montaigne realiza um hiato entre as verdades humanas e as divinas (II, XII). O caráter eterno da Verdade Divina a coloca em um lugar impossível de ser atingido para um ser humano que só pode captar o movimento e o devir. No entanto, isso não coloca Montaigne em um tom próprio ao academicismo que nega a possibilidade de atingir a verdade (HP, I, 2-3). Em contraposição à Verdade Eterna, Montaigne sugere, no início de sua obra, um novo critério de verdade: a *boa-fé*. O filósofo francês começa seus ensaios com a seguinte frase: “Eis aqui, leitor, um livro de boa-fé” (*Ao leitor*, 39). Seguimos Miernowski (2015, p. 544) quando menciona que na França do século XVI, como na cultura jurídica romana²⁸², “boa-fé” não era sinônimo de verdade, mas se referia a uma atitude subjetiva em relação ao que alguém considerava verdadeiro e, mais importante, declarava sê-lo. Se uma

²⁸² Como pode ser observado em Cícero: *De officiis* 3, 61; *Institutes* II, i, 35.

pessoa, por exemplo, arrendasse um campo de boa-fé de alguém que se dizia dono, se o futuro mostrasse que tudo não passava de uma farsa, ela poderia ficar com a colheita produzida na terra, pois o acordo foi mediado por uma ‘boa-fé’. A boa-fé implicava uma cláusula de verdade onde o fundamento não é a correspondência com alguma realidade imutável, mas se centrava em termos de uma verdade dada pela confiança. No caso dos ensaios, portanto, a verdade se centra na confiança que Montaigne compartilha com seu leitor (Miernowski, 2015, p. 545). A escrita de Montaigne, então, deve ser entendida a partir de um sentido que se separa da pretensão da verdade absoluta, porém, por sua vez, ele busca uma cumplicidade com o leitor fazendo-o saber que “vivos se exibirão meus defeitos e todos me verão na minha ingenuidade física e moral” (*Ao leitor*, p. 39). O objetivo de Montaigne é escrever sobre si mesmo e, com essa intenção, solicita ao leitor que acredite em suas narrações. Ao estar orientado para um trabalho de autoconhecimento, onde se narram práticas e sentimentos profundos, o ponto central da escrita de Montaigne não é epistemológico, é ético (Miernowski, 2015, p. 559).

Essas reflexões dão origem ao gênero ensaístico no século XVI. A palavra “ensaio” provém do francês “*essai*”, que, por sua vez, remete ao latim *exagium*, termo que inicialmente se referia à ação de “pesar algo”. Com o passar do tempo, adquire no francês do século XVI conotações como “prova”, “exercício” ou “busca”. “Ensaiai” é, portanto, um tipo particular de busca e exercício. Montaigne centrará esse exercício em uma atividade concreta: o autoconhecimento. Como indica ao início da sua obra: “sou eu mesmo a matéria deste livro” (*Ao leitor*, 40). Dessa afirmação se depreendem duas questões: por um lado, o ensaio está centrado no autoconhecimento e, por outro, o saber de si está ligado a um registro de escrita. O conhecimento de si implica uma atividade de escrita que, como antes mencionamos, se torna problemática: “não posso fixar o objeto que quero representar: move-se e titubeia como sob o efeito de uma embriaguez natural” (III, II, 760). Montaigne descobre que escrever sobre si mesmo é uma atividade em constante desenvolvimento: “Se minha alma pudesse fixar-se, eu não estaria hesitante” (III, II, 760). O ensaio é, portanto, uma escrita permanente.

É aqui que traçamos um vínculo entre pirronismo e escrita em Montaigne. Sexto Empírico escreve nos seus *Esboços pirrônicos* que o cético também era conhecido como *zetético* por seu constante empenho em buscar a verdade (*zétesis*) (HP, I, 3). Enquanto o dogmático crê haver alcançado a verdade, a busca do pirrônico é constante. Aqui, a analogia com Montaigne se torna clara. Igual ao pirrônico, Montaigne propõe uma investigação permanente sobre o autoconhecimento. O filósofo francês reinterpreta o pirronismo modificando o sentido da investigação ou *zetezis* cética: já não se disputa a verdade sobre o mundo, mas sim sobre si mesmo (Smith Junqueira, 2012). O ceticismo em Montaigne se distancia de certas considerações pirrônicas, porém se reapropria do seu sentido mais próprio: entende

o ceticismo como uma orientação vital (*agoué*) de busca permanente. Aqui, nos diferenciamos das interpretações parciais do ceticismo (cf. Popkin, 1983; Villey, 1908) que situam a presença pirrônica em Montaigne somente no livro II de seus ensaios, e em particular no texto *Apologia de Raymond Sebond*. Para nós, o filósofo francês considera o ceticismo como inseparável da busca de si mesmo, tarefa central de sua obra.

Em suas considerações sobre escrita e conhecimento de si, Montaigne reconhece que o ser humano tende à vaidade. Exercitar o autoconhecimento, com o registro pleno das vivências físicas e psicológicas, põe o ser humano diante de uma imagem de si muitas vezes precária e em condições inferiores frente à exuberante e poderosa vida do reino natural. Nossa condição nos coloca em risco permanente de sofrer. Montaigne encontra certa tendência humana a negar essa precariedade. Nos resulta intolerável aceitar nossa condição finita, e muitas vezes criamos falsas imagens de nós mesmos. Essa atividade se vê potencializada quando a razão intervém. Em ensaios como *Apologia de Raymond Sebond*, Montaigne considera que a razão é dócil e acomodável a todos os vieses e medidas (II, XII, 555). Essa faculdade era, para o filósofo francês, um instrumento vinculado à sobrevivência humana (Birchal, 2006), que podia reforçar com argumentos nossa tendência à vaidade e, inclusive, dar-lhes a ditas falácias o petulante nome de “filosofia”²⁸³.

A consequência de corromper o autoconhecimento com a vaidade gera enfermidades entendidas nos ensaios como “males imaginários”. Em textos como *A força da imaginação* (I, XXI), Montaigne considera que o simples fato de imaginar uma doença pode causá-la. Ele escreve que um de seus amigos, pelo simples fato de ter ouvido que uma pessoa padecia de impotência sexual, também começou a sofrê-la. Desse exemplo podem sair várias conclusões²⁸⁴, porém, para o nosso trabalho, centraremos em que “na mente humana, juízo e imaginação se misturam, se influenciam e nunca realizam suas atividades de um modo absolutamente independente” (Navarro Reyes, 2005, p. 88). Se a mente não pode diferenciar juízo e imaginação, pensar que algo mal sucede nos perturba da mesma forma de que se tivesse sucedido: “‘Uma imaginação fortemente preocupada com um acontecimento pode provocá-lo’, dizem os clérigos” (I, XXI, 136). É aqui que as reflexões sobre vaidade, escrita e autoconhecimento em Montaigne estão em sintonia com o pirronismo.

O cético considerava que “quem opina que algo é bom ou mau por natureza perturba-se por tudo” (HP, I, 27). Ao sustentar a existência de um bem por natureza, nos perturbamos quando não o possuímos e tememos perdê-lo uma vez encontrado. Essa meditação pirrônica encontra um eco em Montaigne,

²⁸³ Montaigne critica em ensaio como *O pedantismo* (XXV) ou *A educação das crianças* (XXVI) como a vaidade corrompeu a atividade filosófica e a distanciou de seu sentido ético originário.

²⁸⁴ Entre elas, que para Montaigne a imaginação desempenha um papel fundamental na empatia (Navarro Reyes, 2005).

quando este entende que cessar a prática de autoconhecimento pode nos levar a emitir juízos que podem perturbar-nos. A própria experiência de Montaigne diante da ética estoica é uma mostra disso. No livro I dos ensaios, publicado em 1580, o filósofo francês se mostra amável com a proposta ética do controle das paixões. No entanto, isso muda no III livro, que veio à luz em 1588. Aqui, Montaigne já não considera viável a ética estoica e entende que as paixões não podem ser controladas (Navarro Reyes, 2004). O que motivou essa mudança em sua perspectiva foi a dor com que padeceu em sua vida adulta por causa de cálculos nos rins. O mal-estar físico dos cálculos nefríticos se potencializava quando tentava exercitar, sem êxito, sua mitigação. O mal físico, então, era acompanhado de outro mal: a dor “imaginária” causada por tentar controlar o que estava fora de si. O ser humano não é capaz de exercer controle sobre suas paixões, de modo que o francês considerou abordagens terapêuticas alheias ao estoicismo para tratar suas doenças. Portanto, e em sintonia com o cuidado pirrônico, sustentamos que, para Montaigne, realizar juízos sobre nós mesmos nos pode conduzir à perturbação do ânimo graças aos males imaginários que eles produzem. Vale marcar que, se tanto o pirrônico como Montaigne estão motivados por uma preocupação de tipo ética, o cético antigo põe o acento no cuidado frente aos juízos sobre a verdade do mundo, enquanto Montaigne centra sua atenção no problema da verdade sobre si mesmo: o autoconhecimento

Da mesma maneira que a *zétesis* antiga evitava o pronunciamento sobre o mundo para não causar perturbações, afirmamos que Montaigne retomou a tônica terapêutica do pirronismo no ensaio ao considerar que o exercício constante do autoconhecimento nos impede emitir juízos que nos causem perturbações imaginárias. O exercício ensaístico se apropria, portanto, da tônica médica de um ceticismo que aparece na obra de Montaigne como uma liberação do espírito e uma purificação dos males causados pela imaginação (II, XII). O exercício de escrever sobre si, tal qual purgante, expulsa do corpo o mal gerado por não nos conhecermos em demasia. Sustentemos, então, que o ensaio adquire a tônica de uma habilidade no sentido cético (δύναμις) (HP I 4), que não aporta nenhum juízo positivo sobre quem somos, mas exercita a terapia cética por meio da qual a identidade se mostra como uma pergunta aberta (Raga Rosaleny, 2010), porém, também, como uma prática de autotransformação. Ensaiar o autoconhecimento é também estar aberto à contemplação de novas formas de ser e entender-se como parte da infinita mudança que é o mundo. Escrita, filosofia e autor não estão separados no constante exercício do ensaio: “fez-me o meu livro, mais do que eu o fiz; e autor e livro constituem um todo” (II, XVIII, 642).

Conclusão

Em nosso trabalho, argumentamos que o gênero ensaístico iniciado por Montaigne representa um ponto de contato entre sua apropriação da filosofia pirrônica e seu labor literário. Destacamos que no pensador francês ocorre uma apropriação do caráter terapêutico do pirronismo antigo temperado com uma reflexão inédita sobre a linguagem e o mundo, alheia à antiguidade. Exibimos como Montaigne lê o cuidado pirrônico sobre a linguagem, porém, toma um caminho diferente da *ataraxia*: não é possível uma imperturbabilidade em um mundo que muda constantemente. O filósofo francês reconhece a importância do pirronismo e se apropria dos seus sentidos terapêuticos, dando origem assim ao ensaio, um gênero de escrita que se encontra em sintonia com a forma de investigação pirrônica ou *zétesis*. O autoconhecimento, a tarefa própria aos ensaios, não se detém nunca diante do fato de que o mundo interno também é afetado pelo constante devir. O resultado é uma investigação sempre aberta, que combate as falsas imagens sobre o humano, que criam a vaidade e o mau uso da razão. Mostramos com argumentos e citações do próprio Montaigne como literatura e filosofia não são duas dimensões separadas para este autor, mas representam uma fusão ética que entende a escrita como uma prática indispensável para levar a cabo uma máxima que tem suas origens nos primórdios mesmos da filosofia: o conhece-te a ti mesmo.

Referências bibliográficas

- Adorno, T. W. “El ensayo como forma”. In: *Notas de literatura*. Madrid: Akal, 1962, 11-36.
- Basilico, B. (2012).” Marin Mersenne, Henri Estienne y el redescubrimiento de las Hipotiposis Pirrónicas de Sexto Empírico”. In: *Tradición clásica y Filosofía moderna*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, 2012, 71-86.
- Bayod, J. (2013). “Montaigne y la inmensidad Del mundo: «Una perpetua multiplicación y vicisitud de formas»”. *Endoxa*, 2013, vol. 1, N° 31, 321–348.
- Birchal, T. de S. “Fé, razão e crença na apologia Raymond Sebon: somos cristãos como somos perigordinos ou alemães?” *Kriterion*, 2005, vol. 46, N° 111, 44-54.
- Brochard, V. *Los escépticos griegos*. Quinteros V. (trad.) Buenos Aires: Losada, 2005.
- Burke, P. *Montaigne*. Vidal Peña (trad.). Madrid: Akal, 1985.
- Chiesara, M. L. *Historia del escepticismo griego*. Pedro Bádenas de la Peña (trad.). Madrid: Siruela, 2007.
- Dal Pra, M. *Lo scetticismo greco*. Bari: Laterza, 1975.

- Liliana Carolina Sánchez Castro, L; Correa Motta, A. “Diógenes Laercio IX 61-116: Pirrón y los pirrónicos”. *Ideas y valores*, 2013, vol. LXII, N° 151, 215-238.
- Maia Nieto, J. R. (2012). “O contexto religioso-político da contraposição entre pirronismo e academia na «Apologia de Raymond Sebond»”. *KRITERION*, 2012, vol. 53, N° 126, 351-374.
- Miernowski, J. (2015). “Montaigne on truth and skepticism”. Desan Philipe (edit.). In: *The Oxford Handbook of Montaigne*. New York: Oxford University Press, 2015, 544-561.
- Montaigne, M. *Ensaïos*. Milliet, S. (trad.). São Paulo: Editora 34, 2023.
- Montaigne, M. *Los Ensayos*. Jordi Bayod Brau J. (trad.). Barcelona: Acantilado, 2018.
- Navarro Reyes, J. “El problema del dolor en Montaigne: De la apatía a la indolencia”. In: *III Jornada de Medicina y Filosofía*. Sevilla: Kronos editores, 2004, 193-207.
- Navarro Reyes, J. *La extrañeza de sí mismo. Identidad y alteridad en Michel de Montaigne*. Sevilla: Fénix, 2005.
- Oyarzún Robles, P. “Montaigne: Escritura y escepticismo”. *Diálogos*, 2003, N° 81, 341–363.
- Pinto de Brito, R. *Sobre a noção de linguagem subjacente ao ceticismo pirrônico sextiano: Um estudo do livro I de Esboços Pirrônicos, de Sexto Empírico, acompanhado de tradução e de uma investigação teórico-metodológica*. Juiz de Fora. 262. Tesis de doctorado en lingüística. Universidade Federal de Juiz de Fora. 2024.
- Popkin, R. H. *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Utrilla J. J. (trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Raga Rosaleny, V. “Montaigne y escepticismo: La skepsis en Los Essais”. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2010, vol. 37, 5-41.
- Raga Rosaleny, V. “¿Montaigne escéptico? La influencia de Pascal en nuestra comprensión de Los ensayos”. *Ideas y Valores*. 2019, vol. 171, 59-80.
- Reinoso, G. “Linguistic Pyrronism: Self-Destruction, Dogmatic Assertions, and Skeptical Expressions”. *Revista Enunciação*. 2025. Estado: en prensa.
- Román Alcalá, R. “El escepticismo antiguo: Pirrón de Elis y la indiferencia como terapia de la filosofía”. *Δαιμόνιον. Revista de Filosofía*. 2005, vol. 36, 35-51.
- Schiffman, Z. S. “Montaigne and the rise of Skepticism in Early Modern Europe: A Reappraisal”. *Journal of the history of ideas*. 1984, vol. 45, N° 4, 499- 516.
- Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos*. (Gallego Cao A., Muñoz Diego T. (trads.). Madrid: Gredos, 2017.
- Smith Junqueira, P. “O método cético da oposição e as fantasias de Montaigne”. *Kriterion: Journal of Philosophy*, 2012, vol. 53, N° 126, 75-395.

Tizziani, M. “Nada que temer de ese pensamiento: Montaigne, pirronismo y Reforma”. *Ideas y Valores* 2014, vol. 63, N° 156, 207-221.

Villey, P. *Les Sources et L'Evolution des Essais de Montaigne: Vol. I*. París: Hachette, 1908.

LINGUAGEM E FILOSOFIA: A CRÍTICA DA LINGUAGEM DE F. MAUTHNER À LUZ DO PIRRONISMO²⁸⁵

Di Tomaso Sebastian²⁸⁶

Resumo: Fritz Mauthner (1849-1923) desenvolveu o projeto filosófico de uma crítica da linguagem, a qual concebia como um aprofundamento do criticismo iniciado por Kant. No entanto, através da análise da natureza da linguagem, Mauthner chega a conclusões céticas sobre a possibilidade de conhecer o mundo. A interpretação mais geral sustenta que a crítica mauthneriana consiste em um ceticismo epistemológico com consequências estritamente negativas, não só para a possibilidade de conhecimento, mas também para a viabilidade ou coerência do seu próprio projeto filosófico. A esse respeito, G. Weiller (1970) considera que esse tipo de ceticismo radical devém autodestrutivo (*self-defeating*), conduzindo a um misticismo. Dessa perspectiva, Mauthner se apresenta como um antifilósofo. Essa conclusão, no entanto, resulta imprecisa enquanto não incorpora elementos que permitam enriquecer e esclarecer o tipo de ceticismo que compreende seu projeto crítico-filosófico. Em particular, passam despercebidas as diferenças existentes entre o ceticismo epistemológico e o pirronismo. Através de uma discussão crítica que faça uso dessa interpretação, o objetivo desse artigo consiste em recuperar os elementos pirrônicos presentes na crítica da linguagem mauthneriana. Nossa hipótese é que esta recuperação permite uma compreensão mais clara do seu pensamento e habilita uma perspectiva filosoficamente consistente deste. A partir disso, tentaremos mostrar que o projeto crítico mauthneriano pode ser compreendido como uma forma original de pirronismo.

Palavras-chave: Fritz Mauthner; Linguagem; Ceticismo; Pirronismo; Neopirronismo.

Abstract: Fritz Mauthner (1849-1923) developed his philosophical project of a critique of language, which he conceived as a deepening of the criticism initiated by Kant. However, through the analysis of the nature of language, Mauthner reaches skeptical conclusions about the possibility of knowing the

²⁸⁵ O presente trabalho foi realizado com apoio da *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

²⁸⁶ Licenciado em Filosofia pela Universidade Nacional de Córdoba (UNC). Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Doutorando no CONICET – UNC com o projeto de pesquisa “Neopirronismo y metafísica: la *Sprachkritik* de Fritz Mauthner como logoterapia” dirigido pela Dra. Guadalupe Reinoso (Conicet – SeCyT/UNC). Doutorando Capes (programa “Move la América”). Membro do grupo de pesquisa “Actualizaciones del neopirronismo: el legado del escepticismo griego en la filosofía moderna y contemporánea”, no Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH – UNC). Temas de pesquisa: recepção do ceticismo e pirronismo na *Crítica da linguagem* de Fritz Mauthner. E-mail: sebaditomaso@gmail.com.

world. The most widespread interpretation holds that Mauthnerian criticism consists of an epistemological skepticism with strictly negative consequences not only for the possibility of knowledge but also for the viability or coherence of his philosophical project. In this regard, G. Weiler (1970) considers that this type of radical skepticism becomes self-defeating, leading to mysticism. From his perspective, Mauthner presents himself as an anti-philosopher. This conclusion, however, is imprecise insofar as it does not incorporate elements that allow us to enrich and clarify the type of skepticism that comprises the critical-philosophical project. From his perspective, Mauthner presents himself as an anti-philosopher. This conclusion, however, is imprecise insofar as it does not incorporate elements that would enrich and clarify the type of skepticism that comprises the critical-philosophical project. In particular, it overlooks the differences between epistemological skepticism and Pyrrhonism. Through a critical discussion of this interpretation, the aim of this article is to recover the Pyrrhonian elements present in Mauthnerian language criticism. Our hypothesis is that this recovery allows a clearer understanding of his thought and enables a philosophically consistent perspective of it. From this, we will try to show that the Mauthnerian critical project can be understood as an original form of neo-pyrrhonism.

Keywords: Fritz Mauthner; Language; Skepticism; Pyrrhonism; Neopyrrhonism.

Crônica de uma redenção: o pensamento de Mauthner na história da filosofia

Fritz Mauthner (1849-1923) é um pensador cuja figura passou despercebida pela história da filosofia por muitos anos. Esse esquecimento obedece, em parte, ao fato de que dedicou a maior parte de sua vida à crítica teatral e à produção literária; esta última percorre diversos gêneros, entre os quais se contam poemas, *feuilletons*, paródias, relatos, ensaios, novelas. No entanto, a partir do início do século XX e até a sua morte 1923, Mauthner desenvolveu – paralelamente a seu trabalho literário – uma volumosa obra filosófica²⁸⁷. Ante tal produção, o esquecimento ao qual foi submetido parece obedecer a outro tipo de razões; esquecimento que resulta ainda mais estranho se se considera que, mesmo com o silêncio sobre seu nome, Mauthner gerou impacto em autores consideráveis: o caso mais famoso é o de

²⁸⁷ Sua obra prima, *Contribuições para uma crítica da linguagem*, publicada em três volumes (1901-1902); os ensaios filosóficos *Aristóteles* (1904) e *Spinoza* (1905); um *Dicionário de filosofia* publicado em dois volumes (1910-1911), o qual também denominou *Novas contribuições para uma crítica da linguagem*; sua última grande obra *El ateísmo y su historia en occidente*, publicado em quatro volumes (1920-1923); e finalmente um pequeno ensaio chamado *Las tres imágenes del mundo*, publicado postumamente (1925).

Wittgenstein que, apesar de negá-lo em seu *Tractatus*²⁸⁸, logo retomaria algumas ideias centrais de Mauthner em suas *Investigações Filosóficas*²⁸⁹. Fora do âmbito estritamente filosófico, influenciou autores como Beckett, Joyce, Hofmannsthal e Borges. Diante da natureza marcante desse impacto silencioso, alguns autores tentaram algumas explicações²⁹⁰. O fato é que, para além dessa hipótese, Mauthner atravessou sigilosamente a história da filosofia²⁹¹.

O principal inconveniente dessa falta de interesse por seu pensamento se refletiu na ausência de reedições e traduções de sua obra²⁹². No âmbito que nos ocupa, o de falantes de espanhol, curiosamente contamos com uma tradução bastante precoce, a qual, se é parcial, já que só consiste na primeira parte do primeiro volume – que tem o título de *Essencia del lenguaje* –, contém as diretrizes principais de sua obra. De todo modo, esta tradução não produziu um impacto relevante à época. Afortunadamente, durante os últimos anos essa situação começou a reverter-se. Desde aproximadamente meados do século passado proliferaram estudos sobre diferentes aspectos de sua obra: sua influência sobre a literatura, seu vínculo com a filosofia de Wittgenstein²⁹³; e finalmente estudos que abordam seu pensamento sem tentar reconstruir influxos ou comparações²⁹⁴. Consequentemente, esse renovado interesse teve um impacto em novas edições e traduções de sua obra²⁹⁵. O presente trabalho pretende ser um aporte a esta última linha de investigação, que toma como tópico central o estudo do ceticismo linguístico presente na obra de Mauthner.

A gênese da *Crítica da linguagem*: a experiência de pluralidade linguística e a epifania crítico-linguística

²⁸⁸ Nos estudos sobre Mauthner, é conhecido o parágrafo 4.0031 do *Tractatus*, em que Wittgenstein afirma que “Toda filosofia é ‘crítica da linguagem’”. (Em todo caso, não no sentido de Mauthner).

²⁸⁹ Talvez as ideias mais importantes que Wittgenstein parece tomar de Mauthner são a noção da linguagem como uso e a ideia de que a capacidade de falar uma linguagem é análoga a seguir as regras de um jogo. Sobre este tema, cf. SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, C. (2007); SANFÉLIX VIDARTE, V. (2005); BARROSO, P. (2015).

²⁹⁰ Cf. BREDECK, E., 1992, pp. 7-9; ENGELMANN, M. L., 2023, pp. 67-83; SUZUKI, M. 2024, pp. 15-21.

²⁹¹ Uma exceção a esta tendência foi um extenso estudo KRIEG, M. (1914).

²⁹² Sobre da obra de Mauthner cf. Suzuki (2024).

²⁹³ Cf. nota 3 deste trabalho.

²⁹⁴ Sobre a relação entre linguagem e ceticismo na obra de Mauthner, cf. Arens (1982, 1985, 2001); Bredeck (1992); Di Tomaso (2024a, 2024b); Pisano (2016); Reinoso (2025); Weiler (1970).

²⁹⁵ Em 2019, o editorial Librorium publicou uma reedição da versão de 1906 de *Contribuições* em seu idioma original. A respeito das traduções, entre as mais completas se encontram: em italiano, *L'ateismo e la sua storia in Occidente* (2012) e *La maledizione della parola di Fritz Mauthner*, que consiste em uma recopilación de fragmentos de diversos trabalhos e inclui um estudo introdutório a cargo de Luisa Bertolini (2008). Em português, foi publicado recentemente *O avesso das palavras* (2024), que segue a mesma metodologia empregada por Bertolini de tradução de diversos fragmentos. Em espanhol, não só contamos com a tradução parcial de *Contribuições*, feita por Herder (2001), mas também com a tradução do ensaio *Spinoza* (2011), que conta com um importante estudo preliminar feito por Fernando Bahr,

Um primeiro passo para se aproximar das reflexões de Mauthner sobre a natureza da linguagem e o modo com que se relaciona com o ceticismo se encontra na sua própria biografia. Com frequência, as biografias (pessoais e/ou intelectuais) podem operar como chaves de leitura que permitem iluminar alguns aspectos da obra de um pensador. Incluir este tipo de dado na abordagem do estudo de um autor obedece a uma decisão metodológica de investigação. No caso de Mauthner, é ele mesmo quem torna explícita a relação entre sua vida e sua obra, oferecendo seu contexto histórico-cultural como explicação da origem do seu pensamento.

Mauthner nasce em 1849, em Horzitz, ou Hořice, uma pequena cidade pertencente a região da Boêmia (atual República Tcheca), a qual pertencia, desde meados do século XVI, aos Habsburgo, e que, por sua vez, constituiu um dos guetos judeus mais antigos da Europa central. O que quero assinalar com isso é que Mauthner nasce em um contexto sociocultural complexo: essa é uma região eslava cuja língua original era o húngaro/magiar, que possuía uma população judia histórica e anexada a um reino de falantes de alemão²⁹⁶. Essa pluralidade cultural e linguística é apontada por Mauthner como a origem quase necessária do seu interesse pela linguagem: “não entendo em absoluto que um judeu nascido em uma região eslava da Áustria não se veja empurrado até a investigação linguística” (MAUTHNER, 1918, p. 32)²⁹⁷.

Porém, apesar das línguas concretas, foi a mistura entre os dialetos o que, desde uma tenra idade, chamou sua atenção “sobre certas leis de linguagem, sobre empréstimo e contaminação, cujo significado completo ainda não foi compreendido pelos linguistas” (*ibidem*). Assim, nesta “comparação linguística infantil” (*ibidem*, p. 34), expressa em “perguntas tolas de uma filosofia linguística antiquada” (*ibidem*), se encontra a semente de sua inquietude pela linguagem, à qual se considerava praticamente “predestinado” (*ibidem*, p. 50).

Esse destino se materializou anos mais tarde, justo antes de sua matrícula na Universidade de Praga, em 1869. No entanto, para além do contexto mencionado, Mauthner não reconhece uma origem intelectual exata “de onde podem haver voado até mim os germes da crítica linguística no ar” (*ibidem*, p. 207). Sobre o reconhecimento de devedores do seu pensamento crítico-linguístico se ocupará anos

²⁹⁶ Os conflitos nacionais entre eslavos e austríacos foram determinantes no período da educação de Mauthner. O tcheco tinha sido convertido em segunda língua oficial do império e sua aprendizagem era obrigatória nos programas de estudo. Sobre o vínculo de Mauthner com os diversos idiomas, cf. a seção *Erste Sprachstudien*, de seus *Erinnerungen* (1918).

²⁹⁷ A exceção das *Contribuições para uma crítica da linguagem* (2001), nenhuma das obras referidas com seu título original em alemão conta com tradução ao espanhol ou ao inglês, pelo que as citações e fragmentos correspondem a uma tradução própria.

mais tarde, após publicar sua primeira Crítica²⁹⁸. Porém, além das possíveis influências, considera que nada e ninguém poderia tê-lo influenciado tão fortemente “se não houvesse havido em mim o que os médicos consideram uma condição de infecção: uma predisposição” (Mauthner, 1922, p. 128). Esta predisposição, que ele chama de raiva contra o uso da linguagem, considera que surgiu em dois lugares:

[...] na luta contra os conceitos ilusórios e no descobrimento da causa (*Ursache*) da experiência (*Erfahrung*), que cada época crê haver chegado mais longe e mais maravilhosamente. Ambas ideias me foram tão familiares desde a primeira juventude que poderia inclinar-me a chamá-las, brincando, de minhas ideias inatas pessoais (*ibidem*).

A primeira dessas ideias – “um asco inato por todos os conceitos ilusórios” (*ibidem*) – remonta aos escrúpulos e dúvidas que os assaltavam em sua instrução religiosa, em particular as provas escolásticas da existência de Deus, que conheceu em seus anos de formação inicial²⁹⁹. Comenta que a partir dali “aprendi a praticar a crítica linguística da psicologia e da lógica. [...] sei com certeza que inclusive muito mais tarde as dúvidas sobre os conceitos substantivos como alma, vontade etc. começaram com minha comparação com o conceito de Deus” (*ibidem*, p. 128-129). No entanto, nessa época ele não considerava que a crítica epistemológica da linguagem devia ocupar-se desse tipo de conceitos ilusório, mas que seria a tarefa das línguas comuns não tolerar conceitos que não podiam legitimar-se a si mesmos. Porém, esta ideia remete à segunda, porque tal legitimação parece acusar uma falta de ancoragem na experiência.

Mauthner relata que, nessa época, foi “repentinamente invadido pelo horror da linguagem (*Sprachschreck*), um horror ao monstro absurdo da linguagem” (*ibidem*, p. 129). Ele ilustra esse sentimento de horror recuperando alguns versos do Fausto de Goethe, onde se faz referência à crença nos *fetiches* da palavra e, sobretudo, à crença em um progresso da humanidade, “na presunção da humanidade pensante de se crer na cúspide do desenvolvimento” (*ibidem*). A partir dessa espécie de horror lança as seguintes perguntas:

Como poderia parecer o pico do desenvolvimento se muitas vezes havia harmonia entre a cultura de um povo e sua língua comum? Como é possível que essa harmonia entre a cultura e a língua – salvo alguns rebeldes – tenha que existir a todo momento? Como, se a linguagem não fosse, a todo momento, mais que a repetição do estômago saciado dos filisteus? E se a tarefa de conhecer realmente a natureza por meio da linguagem fosse tão insolúvel quanto a quadratura do círculo ou a criação de uma máquina de movimento perpétuo? Como seria se a linguagem humana só se ocupasse do passado, nunca do futuro, como seria se um estudo científico da linguagem só permitisse a história linguística, porém nunca a predição lógica? (*ibidem*, p. 129-130)

²⁹⁸ Mauthner reconhece em diversos lugares os seus débitos. Em particular, em uma carta escrita a seu amigo Maximilian Harden, a qual aparece sob o título “*Die Herkunft des sprachkritischen Gedankens*” (A origem da ideia crítica linguística) no “*Zukunft*” de 2 de abril de 1904. Uma transcrição se encontra em Mauthner, 1918, p. 211-234.

²⁹⁹ Em seus anos escolares, teve o primeiro contato com a filosofia através de um professor, clérigo, que ensinava uma propedêutica filosófica que consistia em lógica, psicologia e ética. Segundo Mauthner, a psicologia e a ética não iam para além de generalidades religiosas, porém a lógica o fascinava. Também aqui conhece as generalidades do darwinismo, o qual, como veremos, constituirá um elemento central de sua Crítica (Mauthner, 2001, p. 95).

As respostas a essas perguntas de caráter crítico-linguístico – onde já se esboça certo tom cético – foram conjugadas na sua agitada *Crítica da linguagem* (perdida), onde Mauthner “pretendia dar uma odiosa sentença de morte contra o valor de toda a linguagem” (*ibidem*, p. 130).

O ceticismo epistemológico na primeira versão da *Crítica da linguagem*

A resposta de Mauthner a essas questões é que a linguagem é essencialmente materialista, ou seja, originada nas sensações e, portanto, confinada a elas. Daqui se seguem duas conclusões céticas sobre o conhecimento. Primeiro, dada essa origem materialista, a previsão – o único objetivo do conhecimento materialista – se reduz somente a uma expectativa provável, não a uma verdade lógica das proposições linguísticas; em segundo lugar, o conhecimento se apresenta como um fenômeno social, já que nenhum indivíduo pode elevar-se sobre o falar ou o pensar do seu próprio tempo. Para Mauthner, a linguagem não é mais que tradição, ou seja, o conjunto das experiências coletivas que conformam a cultura de um povo, sua memória. Por essa razão, cada época, através da sua linguagem atual, se sente “com o direito que a estupidez a concede”, no pico do progresso. Em 1872 escreve:

Durante semanas, passei metade da noite reclamando sobre o fato de que não podemos saber absolutamente nada, que a razão humana não tem outros meios de informação além da linguagem miserável, que a linguagem é uma ferramenta com a qual não podemos alcançar nada real, nem a natureza nem nossos próprios sentimentos (*Ibidem*, p. 126).

Isso é algo como o núcleo do seu ceticismo epistemológico: a linguagem não pode ser uma ferramenta de conhecimento do mundo. Quando estava tentando, erraticamente, desenvolver essa ideia, quando tinha um manuscrito de aproximadamente 200 páginas, reconhece a necessidade de estudar história da filosofia e aprofundar seus conhecimentos em linguística moderna. Assim, após lançar esse manuscrito ao fogo, começou uma propedêutica que, junto com uma nova escrita (que retornou em 1893), lhe ocuparia por 27 anos, materializando-se em suas *Contribuições*³⁰⁰.

Nesta obra, Mauthner concebe sua crítica da linguagem como um aprofundamento do criticismo kantiano, orientado a estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento. Segundo explica, se Kant acertava em sua intuição de que a razão necessita ser submetida a uma crítica, falhou ao não compreender que razão e linguagem são a mesma coisa; ou seja, entende que faltou a Kant uma crítica da linguagem, entendida por Mauthner como uma metacrítica da razão (Mauthner, 2001, p. 59). Porém,

³⁰⁰ Convém assinalar que esta propedêutica parte de uma desconfiança sobre os, naquele momento, atuais resultados das ciências. Assim, Mauthner assinala: “decidi (...) ser radicalmente cético a respeito dos últimos ou atuais resultados de minhas muitas disciplinas, porém comecei a conhecer as pontes e caminhos linguísticos pelos quais se havia chegado a supostos últimos resultados no curso dos séculos (Mauthner, F., 1922, p. 134). Assim, seu ceticismo está ligado a um modo de investigação histórico ou genealógico.

esse criticismo conduz Mauthner, à diferença de Kant, a conclusões cétricas. Mauthner considera que “A Linguagem” não é mais que uma abstração, um nome sob o qual os linguistas escondem “a quantidade extraordinária de todos os sons humanos que foram pronunciados ou escritos em qualquer parte da terra com a finalidade de que os homens se compreendam” (*ibidem*, p. 35). Ou seja, a linguagem é essencialmente atividade: não é um objeto de uso, nem um instrumento, senão simplesmente seu próprio uso (*ibidem*, p. 26).

A identificação da linguagem como atividade é, por sua vez – retomando aquela intuição sobre a identidade entre linguagem e pensamento – estendida por Mauthner à razão: o paralelismo entre razão e linguagem se traduz em um paralelismo entre pensar e falar; ambos são uma ordem de movimentos ou ações, vistos de dois pontos de vista diferentes (Mauthner, 1992, p. 135). Recuperando suas reflexões sobre a coincidência entre conhecimento, linguagem e cultura, que havia aparecido em seu primeiro esboço da Crítica, considera agora que estas abstrações só são reais nos atos individuais de falar e pensar e, portanto, ambos são um mesmo fenômeno social. Porém, apesar de não serem quase reis, estes fenômenos, essas abstrações, têm um valor pragmático-social que se sustenta no costume: o falar e o pensar são como regras de um jogo (Mauthner, 2001, p. 52). A partir de tudo isto, Mauthner se separa de Kant ao afirmar que:

[...] quanto menos sabemos sobre uma linguagem filosófica sobrehumana, menos sabemos – se só excluirmos os anseios do misticismo – sobre uma razão pura. A crítica da razão deve converter-se em crítica à linguagem. Toda a filosofia crítica é uma crítica da linguagem (Mauthner, 1922, p. 135).

Para Mauthner, a crítica não pode partir de um sujeito transcendental, porque as categorias *a priori* da razão não são mais que palavras; ela deve partir do sensualismo “porque não há nada nos conceitos de nossa linguagem que não estiveram antes nos nossos sentidos”³⁰¹. No entanto, ele considera que, assim como as chamadas coisas do mundo da realidade, nossos sentidos não são imutáveis e, portanto, o materialismo sensualista acaba se anulando. Ou seja, os sentidos, sendo parte do fluxo da realidade, também devieram. Nessa reflexão, Mauthner parece combinar ideias do fenomenismo de E. Mach com o evolucionismo darwinista. Nesta linha, o devir dos sentidos foi accidental, produto de uma evolução aleatória, já que “[...] o infinito dos movimentos da realidade só pode entrar em nós pelas portas estreitas dos sentidos accidentais; que tudo aquilo que não tem direção até essas portas deve ficar de fora; cinco sentidos como portas por onde entra a realidade” (Mauthner, 2001, p. 60).

Ao sintetizar suas reflexões sobre o caráter social da linguagem com a ideia de “acidentalidade” dos sentidos, Mauthner considera que a linguagem consiste em uma coleção herdada de sinais evocativos

³⁰¹“*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus*”. Esta frase, que já se encontra em Aristóteles e em Tomás de Aquino, Mauthner parece tê-la tomado do *Ensaio sobre o entendimento humano*, de Locke.

que nossa espécie desenvolveu para não se perder no fluxo das impressões”. Conclui, assim, que aquilo que os sentidos nos ensinam a conhecer através da linguagem é, pois, um hominismo limitado³⁰²:

[...] a linguagem humana, dependente dos sentidos acidentais, não pode em absoluto obter outro ponto de vista sobre a natureza que pretende investigar que o hominismo limitado. Com a ajuda da linguagem, só podemos experimentar o que as chamadas coisas são para o homem; não temos nenhum meio linguístico para designar o que essas coisas podem ser em si mesmas (Mauthner, 1922, p. 136).

A isto é somado o fato de que a linguagem é essencialmente metafórica, não só em sua origem, mas em seu modo de proceder: em primeiro lugar, se inicia em uma “tradução” desde as impressões dos sentidos às palavras, o que implica um primeiro falseamento, e, ademais, uma mesma palavra muda historicamente, muda de significado, porque sob um nome vão subsumindo novos “falseamentos” provenientes de novas experiências (Mauthner, 2001, p. 137-138, 142-143). Então, como a realidade, a linguagem é algo em constante mudança.

Descartada a possibilidade de uma visão objetiva da realidade, Mauthner considera que não há mais remédio que reconhecer que, no fundo, nosso conhecimento ou visão da realidade deve coincidir com nossa linguagem (atual), sendo, em última instância, um fenômeno social ou, se quiserem, uma ilusão social, algo que só possui valor entre os homens (*ibidem*, p. 60).

Superstição da palavra e liberação da linguagem

Para além da impossibilidade da linguagem de acessar a realidade, Mauthner chama atenção para o fato de que a linguagem nos induz a crer que as palavras designam objetos reais e, em particular, a projetar uma ordem desses objetos e eventos do mundo. Ele considera que esta tendência provém das propriedades da linguagem: a gramática e a lógica. Dada a identidade entre pensar e falar, a linguagem é o que nos submete a crer que a ordem do mundo obedece à ordem da sintaxe e respeita as leis da lógica. O que opera nesta ilusão é nossa necessidade de ordem, e é essa necessidade – e não uma suposta ordem da natureza – o que converte conceitos abstratos em leis para a ciência natural. Desde modo, afirma Mauthner, as palavras abstratas se convertem para nós em fantasmas (*Gespensstern*), em deuses (*Göttern*)³⁰³.

Isso não só diz respeito ao mundo externo, mas também ao nosso mundo interno. Todos os conceitos psicológicos, como o de “sensação” e “vontade” são abstrações, e fazer deles as causas de

³⁰² Sobre o conceito de “hominismo”, Mauthner considera que Locke, que foi o primeiro a criticar os sentidos, ensinou o hominismo das qualidades secundárias, como as cores, os sons; Kant, que acreditou criticar a razão pura, ensinou com audácia e grandiloquência o hominismo de algumas qualidades primárias, do espaço, do tempo, da causalidade.

³⁰³ “*Gespensstern*” é o temo com que Mauthner traduz o conceito baconiano de “ídolos” (Mauthner, 1910 p. 76).

nossos estados anímicos é somente mitologia (*Mythologie*). Inclusive, o Ego é um autoengano baseado na gramática: “Na sintaxe, o sujeito gramatical se transforma incessantemente no sujeito psicológico” (Mauthner, 1922, p. 137). Mauthner chama esse impulso mitológico, esta idolatria, de “superstição da palavra” (*Wortaberglaube*). É interessante o paralelo que ele traça entre a idolatria dos nomes, aparentemente própria aos povos antigos, e a idolatria dos conceitos científicos:

Nós estamos acima dessas ninharias [...] Nós cremos poder manter os fantasmas de nossos conceitos em suas aparentes existências conservando seus nomes. E se um tal nome morre apesar dos cuidados e não se pode mais o suportar, porque começa a cheirar mal, como, por exemplo, o bonito nome força vital (*Lebenskraft*), então se reúnem os monges do culto respectivo e aos aparentados da força vital [...] o novo e bonito nome: “faculdade” (*Vermogen*) (Mauthner, 2001, p. 166)

Ressoa então aquela primeira intuição de Mauthner sobre o progresso que cada povo ilusoriamente proclama sobre si mesmo. O que opera na base dessa ilusão é um fetichismo linguístico baseado no fato de que as palavras, cuja origem obedece a necessidades, são manejadas (usadas) como se sua existência fosse uma prova da realidade daquilo que denominam. E esse fetichismo opera nas ciências ainda mais que na linguagem ordinária. Com esta denúncia, Mauthner quebra a representação de que existe uma diferença essencial entre as antigas mitologias e “uma depurada, e se se quiser, filosófica, religião” (*ibidem*), ou seja, nossa ciência. A partir disto, Mauthner sentencia que as palavras não são mais que deuses, e, portanto, “nossa fé na lógica, nossa fé de que com operações lógicas se aumenta nosso conhecimento do mundo, é uma fé teológica” (*ibidem*, p. 177).

Finalmente, todas as suas reflexões sobre a superstição e o fetichismo conduzem a uma perspectiva nominalista, que está em afinidade com sua concepção sensualista da linguagem, da razão e do conhecimento:

[...] a cegueira fetichista do arquitetônico carinho à ordem, ou o desejo de compreender uma ordenação universal, constitui o essencial do espírito humano, que, diante da vista da variada realidade, não se tranquilizou até ver Deus, o espírito, em coisas naturais semelhantes, e unido isso a uma palavra [...] E se encontra algo parecido, mas que não corresponde a todas as propriedades do fetiche ou da ideia [...], então o espírito humano religioso, isto é, ordenador, é torturado ao organizar arquitetonicamente o novo grupo de coisas mais ou menos semelhantes, e a isto se chama ciência (*ibidem*, p. 180)

Frente a este reconhecimento do caráter falsificador da linguagem, Mauthner entende que a principal tarefa da crítica deve ser a liberação dos fetiches, superstições ou dogmas a que ele nos submete. No entanto, a tarefa de liberação parece encerrar um problema: a crítica mesma deve necessariamente exercer-se desde e sobre a linguagem, é ao mesmo tempo o seu instrumento e seu objeto. Para referir-se a esta condição, utiliza a seguinte metáfora: “se eu quiser escalar na crítica da linguagem [...] devo, pois, acabar com a linguagem que existe atrás de mim, junto a mim e diante de mim; passo a

passo, devo destruir, ao pisar, cada degrau da escada”, (*ibidem*, p. 12) ³⁰⁴. É principalmente por conta dessa afirmação que Mauthner foi interpretado um dos maiores expoentes do ceticismo linguístico e, por sua vez, submetido a certas objeções que põem em xeque a viabilidade filosófica de sua crítica. A seguir, nos ocuparemos deste tema.

A crítica à Crítica: inconsistência ou misticismo

Vimos que Mauthner não somente vê na linguagem uma fonte de enganos e erros sistemáticos, mas também como algo que exerce um grande poder de fascinação, um impulso mitológico sobre nós. Vimos também que a finalidade de sua crítica, uma vez que oferece uma resposta (negativa) ao desafio epistemológico sobre o conhecimento, concebe uma liberação dos enganos linguísticos. Ora, Mauthner considera que as principais fontes dessas “superstições” – ou dogmas – foram os sistemas filosóficos (Mauthner, 2001, p. 26, 167, 170). Sendo assim, a liberação implica um ataque à filosofia enquanto fonte de superstições. Parece ser, então, que, em termos de Mauthner, a filosofia, uma vez que se torna crítica da linguagem, deve se liberar.

Essa perspectiva, segundo G. Weiler, faz a Crítica oscilar entre a inconsistência e a autodestruição. Ele interpreta Mauthner como um cético radical, não só porque seu projeto crítico afirma a impossibilidade do conhecimento, senão também porque termina – se é consistente com seus princípios – por autodestruir-se. Ele entende que para poder exercer a crítica da linguagem de tal modo que se produza um ganho de conhecimento mais ou menos permanente, seria necessário que houvesse uma metalinguagem, ou alguma parte da linguagem ordinária que não seja enganosa. Porém, ao não haver tal linguagem privilegiada ou ponto de vista externo, a crítica é sempre autodestrutiva (*self-defeating*). Esse é o ponto onde Weiler situa a radicalidade do ceticismo; ele entende que o fato de que a crítica conduz ao ceticismo se deve ao fato de que o exercício da crítica da linguagem é em si mesmo uma atividade linguística. Esse inevitável caráter autodestrutivo revelaria a natureza epistemologicamente inviável da empresa filosófica de Mauthner, o que conduz Weiler a interpretá-la como mística, o mesmo que não-filosófica:

³⁰⁴ Essa metáfora utilizada por Mauthner tem sua origem na obra de Sexto Empírico (*M*, VIII. 481). Para nos referirmos à obra de Sexto Empírico, seguiremos o índice Janáček, segundo o qual correspondem as seguintes nomenclaturas: *Hipotiposes pirrônicas* (HP). A menos que se indique o contrário, a nomenclatura corresponde à edição de Akal (conferir bibliografia), com a indicação do número do livro (I, II ou III) seguido de um ponto e o número de linha correspondente. Assim: HP, I. 25 corresponde à linha 25 do livro I. *Adversus Mathematicos* (M). A menos que se indique o contrário, a nomenclatura corresponde às edições de Gredos (conferir bibliografia): livros I-VI, *Contra os professores* (1997), VII-XI, *Contra os dogmáticos* (2012). A forma da citação será igual à mencionada para as HP. Por outro lado, vale a pena mencionar que a mesma também é recuperada de Wittgenstein, no parágrafo 6.54 de seu *Tractatus*.

Uma crítica que não tem nada de positivo a oferecer, por meio de verdadeiras teses ou doutrinas, é, com efeito, autodestrutiva. A alternativa ao dogmatismo, seja negativa ou positiva, é uma posição da qual não mais se desprendem teses. É uma posição na qual a diferença entre o verdadeiro e o falso não só fica confusa, senão que perde seu sentido. Esta é a posição do místico (Weiler, 1970, p. 292).

Essa caracterização, no entanto, por estar ligada de forma *exclusiva* a uma concepção epistemológica do ceticismo, resulta deficiente. As formas de abordagem do legado cético no século XX se concentraram em distinguir duas formas diferentes de ceticismo: o legado cartesiano, que se desenvolveu dentro de um projeto filosófico para justificar as possibilidades de nosso conhecimento (ceticismo epistemológico), e o legado pirrônico – cuja principal fonte são as “Hipotiposes pirrônicas” de Sexto Empírico (pirronismo). Este último, por sua vez, teve uma importante recepção na tradição austro-germânica, refletida na “crise da linguagem” já mencionada. Tendo isto em conta, é possível ver que Weiler acerta em reconhecer os elementos céticos epistemológicos que o próprio Mauthner expõe inscrevendo-se a si mesmo dentro da tradição crítica-epistemológica, ao considerar que a crítica da linguagem é a única teoria do conhecimento possível (Mauthner, 2001, p. 22); e, por sua vez, oferecendo um diagnóstico negativo a respeito das nossas possibilidades de conhecer, típico do ceticismo moderno. No entanto, se equivoca ao não reconhecer ou diferenciar os elementos de outro tipo de ceticismo, o propriamente pirrônico.

O que tentaremos mostrar é que, se a crítica de Mauthner é uma empresa que se inicia no contexto de uma busca de uma teoria do conhecimento, empreender essa tarefa o fez ver que não é possível nenhuma teoria nem sustentar nenhuma classe de conhecimento (ao menos em um sentido tradicional). Porém isso não conduz, como entende Weiler, a uma forma de misticismo ou a uma autodestruição da filosofia, mas a uma redefinição do modo de entendê-la e praticá-la.

O pirronismo e a possibilidade da Crítica da linguagem: linguagem e anti-dogmatismo no pirronismo sextiano

Como vimos, Weiler considera o criticismo de Mauthner como uma forma de mística, já que se situa entre o dogmatismo e o antidogmatismo, ou seja, na impossibilidade de oferecer teses tanto positivas quanto negativas. Isto implica, por um lado, que Weiler entende que os feitos de elaborar ou propor teses parecem constituir um aspecto essencial de qualquer forma de filosofia e, ademais, Weiler identifica o antidogmatismo com o dogmatismo negativo: quer dizer, com a tese que afirma a possibilidade do conhecimento. A partir dessa leitura, o misticismo se encontra associado ao tópico do silêncio ou da afasia como consequência extrema do ceticismo linguístico. No entanto, o misticismo não

é a única alternativa a ambas as formas de dogmatismo e, conseqüentemente, a afasia tampouco se apresenta como uma conseqüência necessária do ceticismo. A chave para ver como isso é possível se encontra no pirronismo presente na obra de Sexto Empírico. Tentaremos mostrar que a crítica de Mauthner recupera alguns elementos pirrônicos que não só habilitam uma melhor compreensão de seu projeto crítico, como evitam a interpretação autodestrutiva e a conseqüente inviabilidade.

Nas primeiras linhas de *Hipotiposes*³⁰⁵, Sexto se ocupa de posicionar o pirronismo como uma alternativa ao dogmatismo tanto negativo como positivo (*HP*, I. 1-2). Por sua vez, entende que ambas as formas de dogmatismo são incompatíveis com um recurso essencial que atribui à sua própria orientação: a investigação (*zétesis*). O fato de que Sexto se ocupe de diferenciar ambas as formas de dogmatismo não são casuais, já que, como explica Frede (1993), os antigos pirrônicos lidavam com uma caracterização segundo a qual eram considerados dogmáticos negativos. De acordo com esta, eles haveriam sustentado a tese de que “não se pode saber nada”, a qual iria contra o princípio central de sua orientação: a ideia de que é preciso se abster de assentir ou afirmar teses, ou seja, é preciso suspender o juízo (Frede, 1993, p. 247). É justamente no conceito de “dogma” que se unem as reflexões sobre o conhecimento e a linguagem. Nesse sentido, os pirrônicos se mostraram crítico ao terem sido conscientes de certos aspectos problemáticos da linguagem e sua relação peculiar com o dogmatismo.

Segundo Reinoso (2025), o enfoque pirrônico sobre a linguagem está determinado pela forma de entender a orientação dos fenômenos³⁰⁶, o que leva Sexto a confrontar o problema da linguagem ao menos de três maneiras distintas para evitar compromissos dogmáticos. Por um lado, o pirrônico evita elaborar teorias ou fazer afirmações para além dos fenômenos. Quando Sexto trata especificamente do problema de se o cético dogmatiza, aclara que: “[...] dizemos que (o cético) não dogmatiza no sentido em que outros dizem que dogma é, a aceitação em certas questões, depois de analisadas cientificamente, de coisas não manifestas; o pirrônico, com efeito, não assente a nenhuma das coisas não manifestas”. (*HP*, I, 13)

Isto não se limita a considerar somente dogmas propostos por outras filosofias, mas abarca a possibilidade de desenvolver o pirronismo de forma não dogmática. É nesse contexto que Sexto introduz diversas metáforas sobre o uso não dogmático da linguagem por parte dos pirrônicos, tais como o fogo, os purgantes e a já mencionada escada (*M*, I, 232-234) para explicar que:

³⁰⁵ Para a forma de referenciar a obra de Sexto Empírico, conferir a nota 19 deste trabalho.

³⁰⁶ A orientação dos fenômenos é, segundo Sexto Empírico, o critério da orientação céptica. Se trata de um critério prático através do qual o cético pode viver, atuar, rechaçar umas coisas e evitar outras, sem dogmatizar. Isto significa que o cético simplesmente assente ao que se o apresenta involuntariamente, ou seja, os fenômenos ou aparências. Sobre este assunto, conferir *HP*, I, 21-24. De acordo com Reinoso, o critério prático desempenha um papel central no modo com que Sexto aborda o problemático vínculo entre o caráter assertivo da linguagem e o dogmatismo.

[...] (o cético) tampouco dogmatiza ao enunciar expressões cétricas sobre as coisas não manifestas como, por exemplo, a expressão “nenhuma coisa é mais que outras” ou “eu não determino nada”. Com efeito, quem dogmatiza estabelece como real o assunto sobre o qual se diz que ele dogmatiza, enquanto o cético não estabelece suas expressões como se fossem totalmente reais, pois supõe do mesmo modo que a expressão “tudo é falso” diz, junto com as outras coisas, que ela também é falsa (*HP*, I. 14-15).

Outra das estratégias que Sexto apresenta é a “apologia” do discurso cotidiano, para expressar o que sentem sem compromisso dogmático (Reinoso, 2025). Esta resulta particularmente de nosso interesse, já que apela à noção de diferentes “usos” da linguagem. Assim:

[...] entre os usos linguísticos, alguns se observam na ciência, outros na vida cotidiana. Assim, em filosofia ou em medicina se adotam preferencialmente certos termos, e o mesmo em música e geometria. E aí está também o simples uso cotidiano dos particulares, que difere de cidade a cidade e de nação a nação. Por isso, em filosofia, nos conformaremos ao uso dos filósofos, em medicina o que lhe corresponde, e na vida cotidiana àquilo que seja mais corrente, menos rebuscado e mais própria da localidade em questão (*M*, I. 232-234).

Isso não só revela que os pirrônicos estabeleciam uma diferença entre linguagem “técnica” e linguagem ordinária, mas também que não evitavam se expressar em nenhum dos dois registros. Mais importante ainda é o fato de que Sexto reconhece que o critério para o uso da linguagem cotidiana é a adequação e concordância de ordem prática que resulta útil, e que o cético não ataca, já que é isso que fundamenta e guia sua conduta, por exemplo, em casos de conflito ético.

Finalmente, a última estratégia das três mencionadas se baseia na ideia de “informar descritivamente”, ao modo dos historiadores. Assim, antes de iniciar sua exposição sobre a orientação cétrica, Sexto aclara que “[...] sobre nada do que se vai dizer pronunciamos como se fosse forçosamente tal como o dizemos, senão que tratamos todas as coisas ao modo dos historiadores: segundo o que nos resulta evidente no momento atual” (*HP*, I. 4).

Essa ideia segundo a qual o cético simplesmente manifesta seu estado de ânimo (*pathos*) no momento atual aparecerá várias vezes no decorrer da exposição de Sexto (Cf. *HP*, I. 15, 197, 203). Como vemos, a dimensão pragmática da linguagem resulta central nas reflexões de Sexto a respeito de como os pirrônicos tentavam evitar compromissos dogmáticos em suas enunciações – tanto no contexto dialético de discussão contra os dogmáticos quanto nas expressões de fala cotidiana – e, o que resulta fundamental para nosso problema, nas formas de expressão de sua própria “orientação” ou prática filosófica. E esta ideia de orientação ou prática como essência do pirronismo é consequente em relação ao seu antidogmatismo, já que, tal como explica, a orientação pirrônica não constitui um sistema: “Se alguém diz que ‘um sistema é a inclinação a muitos dogmas que têm conexão entre si e com os fenômenos’, e se se chama dogma o assentimento a uma coisa não evidente, então diremos que não tem um sistema” (*HP*, I. 16)

Como mencionei, o traço central que define o pirronismo é a investigação (*zétesis*) (HP, I. 1-4, 7), que apresenta dois aspectos centrais: o primeiro é que é uma atividade social que o cético exerce para erradicar as crenças dogmáticas. Nesse sentido, Sexto menciona que o cético atua como “filantropo”, movido por seu afã terapêutico (HP, III. 280). Assim, a *zétesis* se apresenta como um proceder destinado a liberar o homem dos tormentos causados por suas crenças originadas em opiniões dogmáticas. E, por este motivo, o discurso do pirrônico se apresenta como diferente do discurso filosófico, porque este último cria uma nova enfermidade que substitui a anterior: “[...] como o médico que cura uma pleurite, porém produz uma pneumonia [...] não elimina o perigo, mas o muda por outro, assim também é o filósofo, que introduz uma angústia no lugar de outra e não ajuda quem está angustiado” (M, XI. 136-137). Num segundo aspecto, a *zétesis* se apresenta como um processo sempre aberto, constante, não só porque procede refutando dogmas daqueles que se creem sábios, mas porque são precisamente os dogmáticos aquele que cancelam a investigação ao afirmar ter a verdade. Portanto, existe uma relação entre dogmatismo e o fim da investigação.

A partir de todas essas considerações é possível ver que, ainda que Sexto se mostra crítico a respeito de certos aspectos da linguagem e sua relação com o dogmatismo, seu objetivo filosófico não é a afasia. A partir da consciência da tendência dogmática da linguagem, ele elabora diversas estratégias que permitem proceder com a *zétesis* pirrônica de maneira não dogmática, evitando cair em autocontradição ou inconsistência. Veremos que Mauthner recupera – à sua maneira – algumas destas reflexões centradas na dimensão pragmática da linguagem a partir das quais será possível ver que seu criticismo é filosoficamente consistente e, portanto, não cai no misticismo ou na afasia.

Linguagem e antidogmatismo no criticismo mauthneriano

Mauthner também apresenta sua filosofia como uma alternativa ao dogmatismo, especialmente ao dogmatismo negativo, o qual identifica com o ceticismo: “Os céticos epistemológicos, em sua luta contra o dogmatismo filosófico, converteram-se uma outra vez em dogmáticos negativos, enquanto desejavam permanecer como meros críticos (Mauthner, 1910, p. 132). Assim, entende que sua crítica se diferencia do ceticismo *epistemológico* – leia-se dogmatismo negativo – em um ponto central: o antidogmatismo. De modo que, tal como faz Sexto, se preocupa em aclarar a natureza antidogmática do seu pensamento. Como vimos, para Weiler isso constitui um problema, já que a dita posição implica (se realmente se quer ser consistente), a impossibilidade de pronunciar-se positiva ou negativamente sobre qualquer assunto, o que conduz à afasia. No entanto, como vimos a respeito de Sexto, Mauthner consegue

evitar esse problema através de seu tratamento da linguagem. No entanto, a estratégia através da qual Mauthner evita os usos dogmáticos da linguagem se diferencia em alguns aspectos da de Sexto, em particular porque se baseia na natureza metafórica da linguagem e não no uso de expressões céticas que se autolimitam.

Segundo o processo metafórico que opera a base da linguagem, junto ao fato de que só possuímos sentidos acidentais, Mauthner considera que resulta impossível pronunciar ou afirmar algo a respeito daquilo que está para além de nossas sensações, que compõem nossa representação ou nossa imagem antropomórfica do mundo. Pretender pronunciar-se para além dessa imagem seria dogmatizar. Por outro lado, Mauthner é consequente em sua ideia da natureza metafórica da linguagem, já que descreve seu próprio pensamento através de diversas metáforas. Ou seja, e isto é uma diferença central em relação a Sexto, evita, em sua prosa, o proceder argumentativo, priorizando em vez disto o uso de metáforas.

Apesar dessa diferença em relação a Sexto, a finalidade que persegue Mauthner ao proceder dessa maneira é a mesma que encontramos nas *Hipotiposes*, isto é, apresentar o caráter assistemático do seu pensamento. No prólogo à segunda edição de suas *Contribuições*, Mauthner dedica algumas páginas a responder algo que alguns detratores reprovaram nele: o fato de que não oferece um sistema positivo, mas só negação e ceticismo niilista, e o apresenta sem sistema (Mauthner, 2001, p. 22). Ele reconhece que ao menos a segunda parte dessa investigação não é injusta, ainda que admita que sua “forma subjetiva de trabalho” fora talvez objetivamente necessária para sua tarefa. Assim, sua renúncia à “limpa apresentação sistemática” o leva diretamente a rechaçar a segunda parte da reprovação: “não concedo a obrigação de dar um sistema à Crítica da Linguagem” (*ibidem*, p. 25). Nessa negativa se encontra o essencial de sua filosofia. Diante da pergunta de se existe um sistema no mundo que nossas linguagens querem compreender e descrever, Mauthner responde: “Talvez. Porém, talvez não. E o que é indubitável é que o mundo não encerra um sistema humano, científico ou linguístico” (*ibidem*, p. 26). A isto, adiciona que:

A investigação que quis e que tenha chegado a provar a eterna inacessibilidade entre a palavra e a natureza, a investigação que não pode ver um sistema humano ou linguístico no universo não pode oferecer um sistema do conhecimento universal, não podendo, por isso, sequer pedir sistematismo na representação de suas relações (*ibidem*).

Finalmente, Mauthner conclui que, segundo sua essência, a *Crítica da Linguagem* não pode ser um sistema (*ibidem*, p. 28). Por outro lado, assim como vimos a respeito de Sexto, Mauthner reivindica a utilidade da linguagem ordinária. Entende que toda linguagem consiste em um conjunto de preconceitos herdados pela tradição. E, a partir disso, sustenta que os significados dos termos se assemelham a regras de um jogo, como vimos. Portanto, a dimensão pragmática da linguagem em Mauthner é central quando se trata de evitar compromissos dogmáticos. No uso dos termos comuns, a

linguagem ganha sentido dentro de um marco de referência, de modo que não se refere a algo externo. Assim, no uso *correto* dos termos da linguagem ordinária, o crítico não dogmatiza.

Isso não significa, como propõe Weiler, que a linguagem comum se constitui como um resíduo não criticado da linguagem e que permite à crítica se colocar em marcha:

O exercício da crítica da linguagem é em si mesmo uma atividade linguística. Para praticar a crítica de modo tal que produza um ganho de conhecimento mais ou menos permanente seria necessário haver uma metalinguagem, ou alguma parte da linguagem ordinária que não seja enganosa. Porém, não há tal linguagem privilegiada e, portanto, a crítica deve usar uma ferramenta que é, ao mesmo tempo, o objeto da crítica (Weiler, 1970, p. 276).

Para Mauthner, toda a linguagem é enganosa, na base de qualquer palavra (seja no campo da ciência, da religião, da filosofia ou da linguagem ordinária) se encontra um engano. No entanto, isso não implica que abandonemos o uso comum da linguagem. Ainda mais, dito abandono é simplesmente impossível. A diferença entre o crítico e o dogmático não é que o dogmático pretenda a firmar o que é o caso e o crítico rechace suas afirmações, mas que o crítico argumentará que tanto as declarações do dogmático como as suas estão marcadas pela linguagem, que é enganosa e imprecisa, e que, portanto, seu significado não é suficientemente claro para que seja possível tomar uma decisão sobre sua verdade ou falsidade.

Disto não só se segue que Mauthner reivindique a utilidade da linguagem ordinária, mas que o verdadeiro objetivo da crítica são os conceitos metafísicos:

Toda a investigação desse livro está consagrada à pergunta de se a linguagem humana é um instrumento útil para o conhecimento do mundo, isto é, para uma aspiração alheia a toda utilidade vulgar. Nada desmente a utilidade vulgar e impura da linguagem humana. (Mauthner, 2001, p. 90).

E isto nos leva diretamente a revelar um aspecto central dos dogmas, que nos recorda a visão que Sexto possui sobre eles: o problema com os dogmas não é simplesmente de caráter epistemológico, mas tem uma carga ética. Por isso, assim como Sexto, Mauthner considera certos dogmas como enfermidades que é preciso erradicar. Segundo ele, ainda que a linguagem praticamente careça de realidade, é, no entanto, algo efetivo, uma arma, um poder: “Por ser a linguagem uma força entre os homens, exerce também uma força sobre o pensamento do indivíduo. O que pensa em nós é a linguagem” (*ibidem*, p. 68). De fato, Mauthner se refere explicitamente ao dogmatismo como uma enfermidade:

As palavras embriagam, as palavras atordoam, e os que entregam a elas podem ser conduzidos pelas palavras ao suicídio [...] há inumeráveis enfermos que não podem resistir à tentação de ingerir massas de palavras e devolvê-las. Poderíamos chamar essa enfermidade de *logismo*, e o fato da palavra significar tanto linguagem quanto razão não é motivo para buscar outra. Também poderíamos chamar-lhe silogismo ou simplesmente lógica (*ibidem*, p. 167).

Assim, tal como acontece com a investigação pirrônica, o criticismo opera sobre os dogmas, considerando não só que nos induzem ao erro, mas que são nocivos.

Criticismo e *zétesis*

A partir do que foi exposto é possível afirmar que o criticismo mauthneriano se assemelha ao proceder da *zétesis* pirrônica. Em primeiro lugar, como mencionamos a respeito de Sexto, a *zétesis* é eminentemente crítica, ou seja, procede neutralizando dogmas. No entanto, a diferença do pirronismo, que procede em termos de argumentos restaurando a equipolência, o proceder crítico de Mauthner procede explorando a natureza da linguagem. Consequentemente, isto revela o caráter social da crítica; e isto não só pelo fato de que procede desconstruindo dogmas historicamente herdados, mas porque Mauthner – como Sexto – entende que os dogmas são nocivos e por esta razão pensa que a crítica da linguagem é uma tarefa das mais importantes para a humanidade. Por outro lado, tal como é dito na *Hipotiposes*, Mauthner considera que, historicamente, as principais fontes desse tipo de “superstições” (*Aberglauben*) – ou, o que é o mesmo, dogmas – foram as escolas filosóficas, que, mediante a postulação de sistemas filosóficos, pretendiam afirmar verdades imutáveis sobre a realidade. Isso assinala que, tal como pretendia Sexto, o discurso filosófico de Mauthner não substitui uma superstição por outra. Por isso considera que, uma vez que a filosofia se torna crítica da linguagem, a crítica, por sua vez, deve tornar-se uma autoliberação da filosofia (enquanto sistema). Assim, abandonados os enganos dos construtores de sistemas, “a filosofia, se alguém insiste em reter a antiga palavra, não pode ser mais que uma atenção crítica à linguagem” (Mauthner, 2001, p. 40).

Finalmente, o último ponto que quisemos assinalar tem a ver com a finalidade até a qual se orienta a *zétesis* pirrônica: a tranquilidade de espírito (*ataraxia*). Isso resulta peculiarmente interessante na filosofia de Mauthner, já que a claridade que surge da crítica oscila entre um sentimento de desesperança e a serenidade:

Em toda a história da filosofia, isto é, na obra do pensamento de grandes homens, se nota a surpreendente contradição de que todos os cérebros de primeiro nível penetraram a miséria e o horror da vida [...] e, por outro lado, as mesmas cabeças ou mostram ou recomendam uma serenidade superior do espírito (*ibidem*, p. 106).

Da penetração em nossa dolorosa condição surge, “como um arco-íris entre a nuvem escura, a serenidade de espírito que todo grande cérebro, desde Sócrates a Kant, pregou” (*ibidem*, p. 107). Está é, dirá Mauthner, “a majestosa serenidade de alguns grandes” (*ibidem*).

Conclusão

A partir de todas essas considerações, concluímos que existem afinidade importantes entre a crítica proposta por Mauthner e a *zétesis* pirrônica, que resulta central para a relação da análise crítica da linguagem e o dogmatismo. Esse reconhecimento não só habilita uma leitura filosoficamente consistente do criticismo mauthneriano – que o separa de interpretações místicas radicais como a de Weiler – mas também joga luz sobre a peculiar forma de ceticismo que Mauthner professa. Por tudo isso, considero que a crítica mauthneriana pode ser mais bem compreendida à luz do pirronismo sextiano, que não se concentra em torno do problema das possibilidades do conhecimento, mas principalmente em uma prática terapêutica filosófica cujo propósito não é a edificação de uma teoria, mas a de uma habilidade crítica. Por sua vez, ao reconhecer que Mauthner atualiza – em seus próprios termos – a *zétesis*, agora entendida como crítica linguística, considero que seu projeto filosófico pode ser mais bem compreendido sob a forma de um pirronismo.

Referências bibliográficas

- ARENS, K. “Linguistic Skepticism: Towards a Productive Definition”. In: *Monatshefte*. Madison: University of Wisconsin Press, vol. 74, n.º 2, verão de 1982, pp. 145–155.
- ARENS, K. *Empire in Decline: Fritz Mauthner’s Critique of Wilhelminian Germany*. Nueva York: Peter Lang, 2001.
- ARENS, K. *Functionalism and Fin de siècle: Fritz Mauthner’s Critique of Language*. Bern: Peter Lang, 1985.
- BARROSO, P. “Mauthner versus Wittgenstein: language as metaphor”. In: *E-Revista de Estudos Interculturais do CEI – ISCAP*. Porto: Centro de Estudos Interculturais, n.º 3, mayo de 2015, pp. 1–23.
- BREDECK, E. *Metaphors of Knowledge: Language and Thought in Mauthner’s Critique*. Detroit: Wayne State University Press, 1992.
- DI TOMASOa, S. “Lenguaje y filosofía: la *Sprachkritik* de F. Mauthner a la luz del Pirronismo”. *Síntesis*, (15), 2024b, pp. 43–59.
- DI TOMASOb, S. “Pirronismo y criticismo: una lectura neopirrónica de la *Sprachkritik* de F. Mauthner”. In: Reinoso, G.; Uanini, F.; Di Tomaso, S. (Eds.) *Neopirronismo clásico y contemporáneo. Discusiones en torno al legado escéptico*. Córdoba: Colecciones del CiFFyH, 2024a, pp. 63–83.

- ENGELMANN, M. L. “O Caso Mauthner: O *Tractatus*, o Círculo Kraus e a Significatividade da Negação”. En: *Analytica. Revista de Filosofia*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, v. 25, n. 2, 2023, pp. 67–83.
- FREDE, M. “Los dos tipos de asentimiento del escéptico y el problema de la posibilidad del conocimiento”. *Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 27, 1993.
- MAUTHNER, F. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Trad. J. Moreno Villa. Barcelona: Herder, 2001.
- MAUTHNER, F. *Erinnerungen: Prager Jugendjahre*. München: Georg Müller, 1918.
- MAUTHNER, F. *La maledizione della parola: testi di critica del linguaggio*. A cura di Luisa Bertolini. Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica, 2008.
- MAUTHNER, F. *L’ateismo e la sua historia in Occidente*. Trad. de Luciano Franceschetti. Roma: Nessun Dogma, 2012–2013. 4 vols.
- MAUTHNER, F. *O avesso das palavras: história da cultura e crítica da linguagem (1901–1924)*. Org. de Márcio Suzuki. São Paulo: Editora 34, 2024.
- MAUTHNER, F. *Spinoza*. Estudio preliminar de Fernando Bahr. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2011.
- MAUTHNER, F. “Selbstdarstellung”. En: Schmidt, R. (org.). *Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, vol. 3. Leipzig: Meiner, 1922, pp. 121–143.
- MAUTHNER, F. *Wörterbuch der Philosophie: neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. München/Leipzig: Georg Müller, 1910.
- PISANO, L. “Misunderstanding Metaphors: Linguistic Scepticism in Mauthner’s Philosophy”. En: *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*. Hamburgo: De Gruyter, 2016, pp. 253–274.
- REINOSO, G. *Ceticismo e linguagem común*. Presente en este volumen. 2025.
- SANFÉLIX VIDARTE, V. “La filosofía como crítica del lenguaje”. En: *Convivium*. Barcelona: Departament de Filosofia Teòrica i Pràctica, Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona, 18, 2005, pp. 195–216.
- SANTIBÁÑEZ YÁÑEZ, C. “Los juegos de lenguaje de Fritz Mauthner y Ludwig Wittgenstein”. En: *teorema*. Madrid: Editorial de la Revista de Filosofía, Vol. XXVI/1, 2007, pp. 83–105.
- SEXTO EMPÍRICO. *Contra los dogmáticos*. Madrid: Gredos, 2012.
- SEXTO EMPÍRICO. *Contra los profesores*. Madrid: Gredos, 1997.
- SEXTO EMPÍRICO. *Hipótiposis pirrónicas*. Madrid: Akal, 1996.
- SUZUKI, M. “O duplo desterro”. En: Suzuki, M. (org.). *O Avesso das Palavras*. São Paulo: Editora 34, 2024, pp. 15–21.

WEILER, G. *Mauthner's Critique of Language*. New York: Cambridge University Press, 1970.

ALEGORIA E LINGUAGEM EM WALTER BENJAMIN

Caio Graco Queiroz Maia³⁰⁷

Resumo: Este texto expõe brevemente a relação entre alegoria e linguagem na obra de Walter Benjamin. Em primeiro momento, mostra-se como Benjamin, em “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, de 1916, fundamenta uma filosofia da linguagem em que a linguagem não é tomada como *meio* para comunicação, em que a língua não expressa as coisas que lhe são externas, mas apenas a si própria. Mostra-se também como Benjamin fundamenta esta filosofia em uma teologia, mais especificamente em uma interpretação da criação e da queda no *Gênesis*, marcando principalmente o caráter desarmônico, temporal e incompleto que a língua humana passaria a deter após os acontecimentos no paraíso. Em segundo momento, relacionamos estas características da linguagem a aspectos relevantes da alegoria, tal qual tratada por Benjamin em sua obra *Origem do drama barroco alemão*, de 1925. Nesta obra, Benjamin destaca o potencial de expressividade da forma alegórica, na medida em que esta forma, que não busca a harmonia mística simbólica, exhibe plenamente a condição da linguagem humana na história.

Palavras-chave: Walter Benjamin; alegoria; linguagem; criação; queda.

Abstract: This text briefly examines the relationship between allegory and language in the work of Walter Benjamin. First, it examines how Benjamin, in *On Language as Such and on the Language of Man* (1916), establishes a philosophy of language in which language is not conceived as a means of communication and does not express things external to it, but only itself. It also shows how Benjamin grounds this philosophy in theology, specifically through an interpretation of creation and the fall in *Genesis*, emphasizing the disharmonious, temporal, and incomplete character that human language acquires following the events in Paradise. In a second moment, these linguistic characteristics are brought into relation with key aspects of allegory as discussed by Benjamin in his 1925 work *The Origin of German Tragic Drama*. In this work, Benjamin highlights the expressive potential of the allegorical form, insofar as this form, which does not seek symbolic mystical harmony, fully manifests the condition of human language in history.

Keywords: Walter Benjamin; allegory; language; creation; fall.

³⁰⁷ Doutor em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe. Membro do Grupo de Estudos sobre Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS). E-mail: caiogracoqueiroz@hotmail.com.

1 Introdução

No contexto da relação entre arte e história, a obra de Walter Benjamin sobre o drama barroco alemão adquire determinada relevância com sua abordagem da noção de *alegoria*. Delineada a partir das obras do barroco, e das discussões classicistas e românticas posteriores sobre essas obras, a *alegoria* deixa ali de designar uma mera forma artística imperfeita e datada. Ao caracterizar a forma da alegoria pela sua singular relação com uma perspectiva de história específica do barroco, e ao mostrar como a alegoria responde à condição da expressividade em um mundo dominado pelo secular e pelo imanente, Benjamin de certa forma a estabelece como paradigma da arte na modernidade.

É possível considerar, no entanto, que por trás destes âmbitos da estética e da filosofia da história estão alguns pressupostos de uma filosofia da linguagem. Essa filosofia foi formulada por Benjamin dez anos antes de seu texto sobre o drama barroco, a partir de bases teológicas e metafísicas muito mais fortes que naquela obra. Não obstante, ela parece continuar reverberando sob a noção de alegoria. Nosso objetivo aqui é mostrar como o tratamento que Benjamin dedica à alegoria pode então se relacionar com sua filosofia da linguagem.

2 Nome, criação e queda

“Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens”, de 1916, é o principal texto de Walter Benjamin voltado à linguagem e a uma filosofia da linguagem. Ali, Benjamin procura delinear uma teoria que não limite a linguagem a um instrumento comunicativo entre seres humanos acerca das coisas. Uma concepção da linguagem que a tome como mero meio (*Mittel*) entre objeto, isto é, a coisa denominada, e um destinatário, isto é, um ser humano, é rejeitada. Ao longo do ensaio, Benjamin oferece então uma abordagem metafísica própria da linguagem, que, sucintamente, pode ser visualizada em dois movimentos principais.

No primeiro movimento, Benjamin desassocia linguagem e linguagem humana, afirmando manifestamente que *todas as coisas detêm linguagem*. No segundo movimento, Benjamin afirma que a linguagem *comunica a essência espiritual das coisas*. Isso significa que a linguagem não comunica a coisa. Mas sim que a linguagem comunica a essência espiritual da coisa, mas somente na medida em que essa essência espiritual é comunicável. Na medida, portanto, em que essa essência espiritual é essência

linguística. Em outras palavras, Benjamin busca escapar àquela subordinação da linguagem ao estabelecer uma teoria em que *a linguagem comunica apenas a si mesma*, na medida em que aquilo que é comunicável de uma coisa é, também, linguagem:

A linguagem (*Sprache*) comunica (*mitteilen*) a essência linguística (*sprachliche Wesen*) das coisas. Mas a manifestação mais clara dessa essência é a própria linguagem. A resposta à pergunta “O que comunica a linguagem?” deve ser: “Toda linguagem comunica-se a si mesma”. A língua (*Sprache*) de uma essência espiritual é imediatamente aquilo que nela é comunicável. Aquilo que é comunicável *em* uma essência espiritual é aquilo *no que* ela se comunica; o que quer dizer que toda língua se comunica a si mesma. Ou melhor: toda língua se comunica *em* si mesma; ela é, no sentido mais puro, o *meio* (*Medium*) da comunicação. (BENJAMIN, 2013, p. 53)

Não cabe nos aprofundarmos nos pormenores desta teoria. O que é relevante, para nós, é assinalar o caráter insubordinado e externamente ilimitado da língua na filosofia da linguagem de Benjamin. Esse caráter é bem-marcado na diferença dos termos *Mittel* e *Medium*, ambos traduzíveis pelo termo “meio” em português. A língua, afirma Benjamin, não é o meio *através* do qual a coisa atravessa para chegar ao destinatário. (Neste caso, *Mittel*, isto é, mediado, instrumental, subordinado a um fim). A língua é o meio *no* qual a língua mesma se comunica. (Neste caso, *Medium*, isto é, matéria, ambiente ou modo puro, sem mediação e sem fim). Ela é, na medida em que é a essência espiritual comunicável das coisas, seu próprio limite. “Porque nada se comunica *através* (*durch*) da língua, aquilo que se comunica *na* (*in der*) língua não pode ser limitado nem medido do exterior” (BENJAMIN, 2013, p. 54).

A contraparte desta teoria é dada pelo filósofo a partir de sua interpretação do livro bíblico *Gênesis*, com a qual ele fornece um fundo teológico à sua filosofia da linguagem. Essa interpretação elege como fonte dois momentos principais do texto: o da *criação* e o da *queda*. Benjamin determina, na criação, o momento em que Deus, pela palavra criadora, dota as coisas de linguagem. Ainda que mudas, as coisas detêm linguagem, na medida em que sua origem se deu pela palavra criadora. No entanto, o ser humano não é submetido à linguagem criadora da mesma forma que as coisas. Na verdade, afirma Benjamin, ele recebe a linguagem com a qual Deus criou, desprovida, no entanto, de seu poder criador. Se a essência espiritual comunicável das coisas advém de sua origem na linguagem criadora, no homem, inversamente, a linguagem criadora, liberada a ele por Deus, é a sua completa essência espiritual. (BENJAMIN, 2013, p. 54) A diferença é que, em vez de criadora, sua linguagem é conhecedora. Em vez de *palavra*, sua linguagem é *nome*. A linguagem do homem conhece as coisas pelo nomear, pela língua:

Pela palavra (*Wort*) o homem está ligado (*verbunden*) à linguagem das coisas. A palavra humana é o nome das coisas. Com isso, não vigora mais a concepção burguesa da língua segundo a qual a palavra estaria relacionada à coisa de modo casual e que ela seria um signo das coisas (ou de seu conhecimento), estabelecido por uma convenção qualquer. [...] O nome que o homem atribui à coisa repousa sobre a maneira como ela se comunica a ele. No nome a palavra divina não continua criadora; ela se torna em parte receptante (*empfangend*), ainda que linguisticamente

receptante. Essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas, das quais, por sua vez, a palavra se irradia, sem som, na magia muda da natureza. (BENJAMIN, 2013, p. 63 [tradução modifica])

É preciso ter em conta, porém, que a palavra criadora com que Deus criou não se confunde com o nome. Como explica Benjamin, é tarefa do homem nomear as coisas, transpor a língua muda das coisas em som. A linguagem das coisas é muda, já que o som pertence apenas ao homem, advindo de sua criação singular pelo sopro divino. Somente o homem nomeia. Somente no homem a linguagem é linguagem nomeadora. Por isso, somente através do homem, da nomeação, a essência espiritual das coisas é comunicada. Além disso, continua Benjamin, na tarefa de nomear as coisas é *garantida* de uma vez, na criação, a identidade entre palavra criadora da coisa e nome. Isso significa que há uma garantia de que o nome, atribuído pelo homem à coisa, se identifique com a essência espiritual da coisa, já que esta essência tem origem na palavra criadora, na mesma palavra liberada por Deus ao homem:

Traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome. Trata-se, portanto, da tradução de uma língua imperfeita para uma língua mais perfeita, e ela não pode deixar de acrescentar algo, o conhecimento. Ora, a objetividade dessa tradução está garantida em Deus. Pois Deus criou as coisas e nelas a palavra criadora é o gérmen do nome que conhece, da mesma forma como Deus também, ao final, nomeava cada coisa após tê-la criado. Mas evidentemente essa nomeação constitui somente a expressão da identidade, em Deus, entre a palavra criadora e o nome que conhece, e não a solução antecipada para aquela tarefa que Deus atribui expressamente ao próprio homem: nomear as coisas. Recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-as em sons, nos nomes, o homem solve essa tarefa. Mas essa tarefa seria insolúvel se a língua nomeadora do homem e a língua sem nome das coisas não tivessem uma proximidade de parentesco em Deus, oriundas da mesma palavra criadora. (BENJAMIN, 2013, p. 64-65)

Como havíamos dito, além da criação é determinante, para essa interpretação benjaminiana, a *queda*. Pois o que o homem perde com a queda é justamente aquela garantia, isto é, a garantia de que sua língua seja capaz de nomear as coisas segundo sua essência espiritual. Na interpretação de Benjamin, o pecado original significa, para a língua do homem, a incompatibilidade e desarmonia entre nome e coisa. É o surgimento da *palavra humana*, que, distante da essência espiritual comunicável das coisas, comunica não a si, mas algo externo. A língua humana passa a deter seu caráter comunicativo, de mero instrumento. Torna-se “tagarelice”. Além disso, da externalidade da coisa referida pelo nome, da ausência de identidade entre nome e coisa, abre-se o espaço para a pluralidade da nomeação, e, conseqüentemente, para a multiplicidade das línguas humanas e o fim do entendimento comum entre os seres humanos³⁰⁸. (BENJAMIN, 2013, p. 66-67)

³⁰⁸ Acerca da questão da traduzibilidade das línguas entre si, que está dentro da problemática do entendimento comum entre seres humanos após a queda, Benjamin afirma que ela se fundamenta na relação entre as línguas, que devem ser consideradas, singularmente, como uma tradução de todas as outras línguas. Trata-se de *meios* diferentes, traduzíveis entre si. Isso significaria ser possível, por meio de transformações, a passagem de uma língua a outra. Mas isso significaria também que não exige uma região externa e abstrata à língua, em que seja possível guardar ou garantir a igualdade, similitude ou

3 A alegoria

É justamente a *queda*, e a perda da garantia em Deus da relação entre nome e nomeado, que é fundamental em seu tratamento sobre a *alegoria*. Na obra *Origem do drama barroco alemão*, escrita em 1925 e publicada em 1928, Walter Benjamin dedica parte de seu trabalho ao tratamento da *alegoria*, que ele identifica como a forma artística característica do barroco. Para isso, ele retorna ao debate romântico que colocava em lados opostos símbolo e alegoria, e acabava por rejeitar esta última. Neste debate, em contraste com a forma do símbolo, em que o artista busca a coincidência entre coisa e significado, a construção alegórica era vista como uma atribuição de significado externo e arbitrário a um signo, elemento, personagem ou coisa na obra de arte. Não há, portanto, uma relação harmônica, de ordem natural ou mística, entre o signo literário e seu significado, de forma que o significado intencionado pode até se perder, caso o leitor desconheça a chave interpretativa adequada. Nas palavras de Benjamin, “cada pessoa, cada coisa, cada relação pode significar qualquer outra”. (BENJAMIN, 1984, p. 196) Ou nas palavras de João Adolfo Hansen, em *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*:

Segundo os românticos, o símbolo [...] é uma espécie de paradigma ou classe da qual ele é o único elemento. Por isso, sua significação é sempre imediata: em sua particularidade, ele contém ou expressa o geral. Por exemplo, a cruz e o Cristianismo. Oposta a ele, a alegoria é teorizada como forma racionalista, mecânica, árida e fria. Retoricamente, a alegoria diz *b* para significar *a* [...] observando-se que os dois níveis [...] são mantidos em correlação virtualmente aberta, que admite a inclusão de novos significados”. (HANSEN, 1986, p. 5-6)

equiparabilidade entre elas: “É necessário fundamentar o conceito de tradução no nível mais profundo da teoria linguística, pois ele possui alcance e poder demasiado amplos para ser tratado de uma maneira qualquer num momento posterior, como algumas vezes se pensa. Tal conceito adquire sua plena significação quando se percebe que toda língua superior (com exceção da palavra de Deus) pode ser considerada como tradução de todas as outras. Graças à relação acima mencionada entre as línguas como uma relação entre *meios* de diferente densidade, dá-se a traduzibilidade das línguas entre si. A tradução é a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses. Séries contínuas de metamorfoses, e não regiões abstratas de igualdade e de similitude, é isso que a tradução percorre”. (BENJAMIN, 2013, p. 64) Posteriormente, no ensaio “A tarefa do tradutor”, Benjamin desenvolverá esta abordagem em uma rejeição a uma ideia de tradução baseada na traduzibilidade da palavra isolada, salientando o caráter único de cada língua relacionado ao “visar”, e ao seu nomear próprio. Em outras palavras, a palavra não carregaria somente sua referência a determinado objeto, mas um determinado olhar que se expande à totalidade da língua: “A fidelidade na tradução de cada palavra isolada quase nunca é capaz de reproduzir plenamente o sentido que ela possui no original. Pois, segundo sua significação literária para o original, o sentido não se esgota no visado; ele adquire essa significação precisamente pela maneira como o visado se liga, em cada palavra específica, ao modo de visar.” (BENJAMIN, 2013, p. 114) Dessa forma, não é o sentido, ou a intenção de comunicar, mas o modo de visar que deve ser levado em conta na tradução, tomando as línguas — assim entendemos — como visares separados a únicos cuja origem é a mesma, a língua adâmica: “Da mesma forma como os cacos de um vaso, para serem recompostos, devem encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais, a tradução deve, ao invés de procurar assemelhar-se ao sentido do original, conformar-se amorosamente, e nos mínimos detalhes, sem sua própria língua, ao modo de visar do original, fazendo com que ambos sejam reconhecidos como fragmentos de uma língua maior, como cacos são fragmentos de um vaso. E precisamente por isso, ela deve, em larga medida, abstrair do sentido, da intenção de comunicar algo, sendo-lhe o original essencial apenas pelo fato de já ter eliminado para o tradutor e sua obra o esforço e a ordem necessários à obrigação de comunicar.” (BENJAMIN, 2013, p. 115)

Como é possível notar já de antemão, há na filosofia de Benjamin determinado paralelismo entre a desarmonia entre nome e coisa, que se estabelece na linguagem humana pós-queda, e a desarmonia típica da forma artística alegórica, entre coisa e significação. De fato, aquilo que é apresentado acerca da linguagem no ensaio “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem” parece funcionar como anteparo para seu estudo sobre o barroco e a alegoria. Naquele ensaio, Benjamin avança uma teoria da linguagem fundamentada em uma relação perdida entre nome e nomeado. A partir da interpretação do *Gênesis*, que se torna fonte teológica para sua teoria, Benjamin salienta o momento da *criação* como a garantia da relação originária entre nome e nomeado, entre nome e coisa. E o momento da *queda* como o estabelecimento da desarmonia imperante entre as línguas humanas e a coisas. Essa desarmonia se mostra, de um lado, como externalidade da coisa em relação à língua, que passa a ser mero meio de comunicação, apenas se relacionando com seu respectivo nome de forma arbitrária. Se mostra também, de outro, como excesso de nomeação, já que a arbitrariedade do nome e a multiplicidade das línguas impedem a nomeação única e final da língua adâmica. São justamente estes dois aspectos que, como mostra Stephane Mosès, Benjamin utiliza para tratar da alegoria. Mosès aproxima fortemente os dois textos, salientando o aspecto arbitrário e profuso da alegoria, e sua relação com uma perspectiva de perda da garantia da verdade que só seria possível na língua adâmica original:

Pela profusão e arbitrariedade que a constituem, a alegoria barroca indica precisamente a incapacidade de uma humanidade decaída para recuperar o sentido original do mundo. [...] Assim, para Benjamin, a alegoria não é uma simples figura retórica. É um significante privilegiado que remete, muito para além do seu significado estético, para toda uma visão da história. Uma visão radicalmente pessimista, não só porque a humanidade aparece nela afastada da verdade (não por uma falta, mas por um excesso de significação), mas sobretudo porque está condenada a permanecer para sempre prisioneira da sua finitude: a queda é definitiva; é ela que sela o nosso destino; nada nos permitirá, aqui na terra, recuperar a perfeição adâmica. (MOSES, 2009, p. 98-99)

É preciso salientar, no entanto, que apesar esta visão de história, que Mosès caracteriza como pessimista, encontrar seu fundo de verdade na relação entre alegoria, melancolia e luto, a abordagem benjaminiana não se converte em uma rejeição a este caráter arbitrário e desarmônico da alegoria. Na verdade, Benjamin alude ao potencial da alegoria de dar conta, na arte, de determinada teologia e visão de história da época. Na imperfeição, na desarmonia e no exagero da alegoria, estariam expostos o forte elemento secular, o esvaziamento de perspectivas redentoras, e o pano de fundo bélico e violento do período em que floresceu a arte barroca. (BENJAMIN, 1984, p. 187-188) É nesse sentido que, Jeanne-Marie Gagnebin, ao tematizar a alegoria a partir de termos próprios do ensaio sobre linguagem, ressalta que o tratamento de Benjamin sobre a alegoria consistiu também em uma reabilitação dessa forma. A interpretação de Benjamin, explica Gagnebin, consistiu não em negar as características de arbitrariedade e profusão da alegoria, mas sim, em uma espécie de inversão, sustentar que é justamente por deter tais

qualidades que à alegoria é permitido um expressar que detém a *verdadeira condição da expressividade humana* na modernidade:

[A alegoria] é o exemplo extremo desta sobredesignação (*Überbenennung*), da qual falava o ensaio de 1916, que afeta as línguas humanas de depois da Queda: obrigadas a significar, obrigadas a transmitir um sentido, as palavras terminam por não dizer mais nada numa espécie de tagarelice (*Geschwätz*) necessária e perversa. Todo estilo excessivo, inchado, sobrecarregado, enfim... barroco destes dramas testemunha com ostentação esta busca incessante e irrisória da significação. Mas, por isso mesmo, a alegoria diz também a verdade e a produtividade destas línguas históricas que são as nossas. Se o símbolo, na sua plenitude imediata, indica a utopia de uma evidência do sentido, a alegoria extrai sua vida do abismo entre expressão e significação. Ela não tenta fazer desaparecer a falta de imediaticidade do conhecimento humano, mas se aprofunda ao cavar esta falta, ao tirar daí imagens sempre renovadas, pois nunca acabadas. Enquanto o símbolo aponta para a eternidade da beleza, a alegoria ressalta a impossibilidade de um sentido eterno e a necessidade de perseverar na temporalidade e na historicidade para construir significações transitórias. (GAGNEBIN, 2013, p. 38)

4 Considerações finais

Em última instância, portanto, o conceito *alegoria*, dentro do âmbito da estética, remeteria a aspectos centrais da filosofia da linguagem de Benjamin. O interesse de Benjamin na alegoria barroca adviria da capacidade que este modo de expressão poética possui de tornar clara a condição da linguagem humana após a queda do paraíso e em sua entrada na história. Portanto, para Benjamin, a relevância da alegoria na estética não está reservada à compreensão da literatura barroca. Ela, na verdade, deve ser fundamental para a compreensão de qualquer obra arte que, pondo de lado a ilusão de eternidade e integridade do símbolo, exhibe-se plenamente em sua deformação, instabilidade e incapacidade de fornecer um sentido último.

Referências bibliográficas

- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften*. hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1974. Bd. I-I
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense. 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades, 2013.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2013.

- HANSEN, João Adolfo. *Alegoria: construção e interpretação da metáfora*. São Paulo: Atual, 1986.
- MATOS, Olgária. “Drama barroco: topografias do tempo”. *Revista História Oral*, no. 1. 1998, p. 43-59.
- MOSÈS, Stephane. *The angel of history*: Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Tradução para o inglês de Barbara Harshav. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- ROCHLITZ, Rainer. *O desencantamento da arte: a filosofia de Walter Benjamin*. Tradução de Maria Elena Ortiz Assumpção. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

MEDITAÇÕES SOBRE O PENSAMENTO, A VERDADE E AS IDEIAS

G. W. Leibniz

Tradução William de Siqueira Piauí³⁰⁹

[1] Destacadas personalidades sustentam atualmente vivas controvérsias acerca das ideias verdadeiras e falsas³¹⁰. Como este tema é muito importante para chegar ao conhecimento da verdade e nem sequer o próprio Descartes³¹¹ o tratou de forma satisfatória em parte alguma, quero apresentar brevemente algumas precisões que me parecem necessárias acerca das diferenças que é possível assinalar nas ideias e nos conhecimentos e acerca dos critérios em que se baseiam.

[2] Com efeito, o conhecimento é obscuro [1.0.0.0]³¹² ou claro [2.0.0.0], e o claro é além disso confuso [2.1.0.0] ou distinto [2.2.0.0], e o distinto é inadequado [2.2.1.0] ou adequado [2.2.2.0], e [o adequado] também simbólico [2.2.2.1] ou intuitivo [2.2.2.2 *sp*], e se é simultaneamente adequado e intuitivo é sumamente perfeito.

[3]³¹³ É obscura [1.0.0.0] aquela noção que não basta para reconhecer a coisa representada: por exemplo, [a)] certa lembrança que tenho de alguma flor ou animal que vi que todavia não chega a ser suficiente para poder reconhecê-los quando me apresentam nem para diferenciá-los de algo parecido, ou [b)] quando considero algum termo [ou vocábulo] pouco explicado nas escolas, as enteléquias de

³⁰⁹ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

³¹⁰ Como nos lembra Olaso, apesar de esta afirmação certamente estar relacionada, dentre outros, ao texto do filósofo, lógico e matemático, francês Antoine Arnauld (1612-1694) **Sobre as ideias verdadeira e falsas** (1683) escrito em resposta ao **A busca da verdade** (1674-5) do também francês o filósofo e padre Nicolas Malebranche (1638-1715), o que gerou uma dura controvérsia entre ambos, não se trata aqui de uma avaliação que termine por dar razão a um dos lados, ao contrário, o que se pretende é aproveitar tal ocasião para a partir dos princípios de uma outra filosofia resolver o que seria a base da controvérsia, ou seja, trata-se de oferecer uma análise de maior extensão [*in Analyse longiore*] ou reflexões/meditações sobre o conhecimento, seus graus, a verdade e as ideias. O assunto aqui tratado será reconsiderado em várias partes dos **Novos ensaios**, cf. principalmente o capítulo XXIX do livro II; para uma melhor compreensão do **MCVI**, recomendamos principalmente a parte III do “Capítulo VII Leibniz e a inventividade matemática”, que consta na presente coletânea.

³¹¹ Para repetir parte do que dissemos no início da tradução do “Característica geométrica [I – trechos]”. René Descartes (1596-1650), em latim *Renatus Cartesius*, daí a noção de “plano cartesiano” em sua homenagem, famoso filósofo e matemático francês praticamente o pai da filosofia moderna e autor do não menos famoso **Discurso do método** (1637), é certamente um dos autores mais citados por Leibniz; apareceu e seguirá aparecendo muitas vezes em toda a presente coletânea, contudo, gostaríamos de indicar a leitura principalmente da “Carta a Molanus sobre Moral, Deus e a Alma” que consta no nosso livro, já muitas vezes mencionado aqui, **Mônada e ainda uma vez substância individual** (para baixar em <https://www.editorafi.org/284monada>)

³¹² Cf. a nota explicativa ao final do texto para compreender o uso da presente classificação.

³¹³ Dividimos o presente texto em cinco partes: Introdução, §§1-2, I movimento. – uma análise de menor extensão ou um começo de resposta a Descartes, §§3-5, II movimento – uma análise de maior extensão (até onde nenhum filósofo tinha ido), §6, III movimento – primeiras consequências (sobre as definições reais e nominais: em resposta principalmente a Hobbes), §§7-8, por fim, IV movimento – outras consequências e o que se pode extrair das considerações feitas, §§9-10.

Aristóteles [por exemplo], ou a causa enquanto é comum à matéria, à forma, a eficiência e ao fim [ou seja, causa material, formal, eficiente e final], e outros termos semelhantes do que não possuímos nenhuma definição certa. Por isso a proposição [*propositio*] na qual tal noção aparece resulta também obscura. É claro [2.0.0.0], portanto, o conhecimento quando possuo aquilo com o que posso reconhecer a coisa representada [*rem repraesentatam*]; e este conhecimento além disso pode ser confuso [2.1.0.0] ou distinto [2.2.0.0].

[4] Confuso [2.1.0.0] [, por um lado,] [é o conhecimento] quando não posso enumerar em separado as notas necessárias para distinguir essa coisa de outras, ainda que a coisa possua realmente tais notas e requisitos nos quais se pode decompor sua noção: assim como reconhecemos com clareza suficiente as cores, odores, sabores e outros objetos próprios dos sentidos e diferenciamos uns dos outros, porém pelo simples testemunho dos sentidos e certamente não por notas enunciáveis. Por esta razão não podemos explicar a um cego o que é o vermelho, nem fazer conhecer aos demais as coisas deste tipo a não ser colocando-os na presença mesma da coisa e fazendo com que vejam, cheirem ou provem [, no sentido de experimentar,] ou os induzindo a recordar [*saltem praeteritae*] certas percepções semelhantes que experimentaram no passado. De toda maneira é certo que as noções destas qualidades são compostas e se podem decompor em seus elementos [*notiones harum qualitatem compositas esse et resolvi posse*], já que têm suas causas [*quippe cum causas suas habeant*]. De forma análoga vemos que os pintores e outros artistas sabem à perfeição [ou seja, sabem perfeitamente] quando algo foi realizado correta ou defeituosamente, ainda que frequentemente resulte impossível a eles dar a razão [*rationem*] de seu juízo [, de sua avaliação], e respondam a quem os interrogue soltando ao menos “um certo não sei o que” naquilo que criticam. Por outro lado, uma noção distinta [2.2.0.0] é como a que os ensaiadores [, os ourives-químicos,] têm do ouro, isto é, aquela que permite distinguir essa coisa de todos os demais corpos parecidos, por meio de notas e exames suficientes. Costumamos possuir essas noções [distintas e definíveis] quando temos [a)] aquelas que são comuns a vários sentidos, por exemplo, as noções de número, tamanho, figura, e igualmente [b)] [aquelas] de muitas afecções da alma como a esperança, o medo [etc.]; em suma, de todas aquelas coisas que temos definição [ainda que apenas] nominal, a que só consiste na enumeração das notas suficientes. Porém o conhecimento distinto [2.2.0.0] de uma noção indefinível se dá quando é primitiva [a noção], ou seja, quando é nota de si mesma, isto é, quando não pode decompor-se [*irresolubilis*] em elementos e só se entende por si mesma e, portanto, carece de requisitos³¹⁴. Mas como nas noções às vezes se reconhece claramente cada uma das notas componentes,

³¹⁴ Somente nesses casos chegamos ao fim da análise que termina no distinto; mas são pouquíssimas as noções que permitem tal análise.

ainda que de um modo confuso [ou seja, que não chegamos à noção primitiva], por exemplo, o peso, a cor, o ácido nítrico, e outras que integram as notas do ouro³¹⁵, é legítimo dizer então que tal conhecimento do ouro é distinto porém [é conhecimento] inadequado [2.2.1.0].

[5] Quando tudo aquilo de que se compõe uma noção distinta se conhece além disso distintamente ou quando a análise chega até seus últimos elementos, o conhecimento é adequado [2.2.2.0] e não sei se os homens podem oferecer um exemplo perfeito deste [tipo de conhecimento], ainda que a noção dos números se aproxime muito [dele].

[6] No geral, e especialmente em uma análise de maior extensão (*in Analyse longiore*), não vemos, todavia, a natureza total da coisa de um modo simultâneo, senão que empregamos signos [(*signis*), símbolos, caracteres] em lugar das coisas cuja explicação, ao meditar [(*cogitatione*), refletir, pensar], frequentemente omitimos por razão de economia, sabendo ou [apenas] crendo que a possuímos. Assim, ao pensar no quiliógono ou polígono de mil lados iguais nem sempre reparo na natureza do lado, nem na de igualdade [dos lados], nem na de milhar (ou seja, do cubo de dez [, isto é, 10^3])³¹⁶, senão que emprego no meu espírito essas palavras [(*vocabulis*) expressões, caracteres, signos] (cujo sentido se apresenta à mente pelo menos de um modo obscuro e imperfeito [*quorum sensus obscure saltem atque imperfecte menti observatur*]) em lugar das ideias que tenho delas, pois recorro possuir seu significado (*significationem*), ainda que no momento não considere necessário explicá-lo. Costumo chamar a este tipo de [conhecimento de] pensamento cego (*cognitionem caecam*)³¹⁷ ou também de simbólico (*symbolicam*) [2.2.2.1]: o utilizamos não só em Álgebra mas também em Aritmética e em quase tudo. Sem dúvida quando uma noção é muito composta [*valde composita*] não podemos pensar [*cogitare*] de forma simultânea todos os ingredientes [*ingredientes*] que a compõem. Entretanto, quando isso é factível, ou ao menos enquanto é factível, o chamo conhecimento intuitivo [2.2.2.2]. [Conclusão:] [A)] O conhecimento da noção primitiva distinta só se dá enquanto é intuitivo, do mesmo modo que [B)] o pensamento das coisas compostas não é senão simbólico [ou conhecimento cego].

[7] De tudo isso resulta já manifesto que não percebemos as ideias daquelas coisas que também conhecemos distintamente, senão na medida em que empregamos um pensamento intuitivo. E sucede sem dúvida que frequentemente cremos infundadamente possuir no espírito as ideias das coisas, ao supor infundadamente que já temos explicado alguns dos termos que utilizamos³¹⁸. E não é verdade ou pelo menos é ambíguo o que alguns dizem, a saber: que não podemos falar de algo, entendendo o que

³¹⁵ Fonte de longo debate, ficcional, claro, entre Leibniz e Locke nos N.E.

³¹⁶ Cf. também N.E. II, XXIX.

³¹⁷ Cf. novamente, N. E. II, XXIX.

³¹⁸ Eis o erro da maior parte dos filósofos, incluindo principalmente Descartes e Locke.

dizemos, se não possuímos a respectiva ideia [*non posse nos de re aliqua dicere, intelligendo quod dicimus, quin ejus habeamus ideam*]. Pois qualquer que seja o modo como entendamos cada uma destas palavras em particular ou recordemos tê-las entendido antes, muitas vezes sucede que se nos oculta a contradição que talvez encerre a noção composta, dado que frequentemente nos contentamos com esse pensamento cego [(*cogitatione caeca*) ou simbólico] e não prosseguimos suficientemente a decomposição das noções [*resolutionem notionum*]. [Exemplo I] Para examinar isto com maior distinção assinalemos que em outro tempo se forjou um argumento em favor da existência de Deus, que desde faz muito goza da fama entre os escolásticos e que Descartes renovou e que diz assim: Tudo o que se segue da ideia ou definição de alguma coisa pode predicar-se dela. A existência se segue da ideia de Deus (ou do Ser perfeitíssimo, ou seja, daquele Ser do qual não se pode pensar nada maior). (Pois o Ser perfeitíssimo envolve todas as perfeições, entre as quais está também a existência). Portanto, a existência pode predicar-se de Deus³¹⁹. Porém é preciso saber que daí só se conclui o seguinte: se Deus é possível se segue que pode existir [*si Deus est possibilis, sequitur quod existat*]. Pois para chegar à conclusão não podemos empregar com segurança as definições sem antes saber se são reais ou que não encerram nenhuma contradição [, ou seja, se não são apenas nominais]. E a razão desta exigência reside em que é possível concluir coisas simultaneamente opostas a partir de noções que encerram contradição, o que é absurdo. [Exemplo 2] Quando quero mostrar isso costumo me valer do exemplo do movimento mais veloz, que implica um absurdo. Suponhamos que uma roda gira com o movimento mais veloz [possível]. Quem não adverte que se prolongarmos um raio da roda, o extremo do mesmo se moverá mais velozmente que um prego na circunferência mesma da roda? Por conseguinte, contra o que a própria hipótese sustenta, o movimento da roda não é o mais veloz. Por tudo isso, pode parecer à primeira vista que possuímos a ideia do movimento mais veloz, pois entendemos [*intelligimus*] plenamente o que dizemos e, todavia, não temos plenamente nenhuma ideia de algo impossível³²⁰. Assim pois, de igual modo não basta com que pensemos [*cogitare*] no Ser perfeitíssimo para afirmar que temos sua ideia. Ademais, na demonstração [do Exemplo 1] que se apresentou pouco antes é preciso que se mostre ou se suponha a possibilidade do Ser perfeitíssimo para poder obter uma conclusão correta. Todavia tanto nada é mais verdadeiro que o fato de que não só temos a ideia de Deus, senão que o Ser perfeitíssimo é

³¹⁹ [P₁] Tudo o que se segue da ideia ou definição de alguma coisa pode predicar-se dela. [P₂] A existência se segue da ideia de Deus. [Intermediária de P₂] Pois o Ser perfeitíssimo envolve todas as perfeições, entre as quais está também a existência. [C] Portanto, a existência pode predicar-se de Deus.

³²⁰ Por conta dos dois tipos de exemplo em questão aqui, possibilidade do movimento mais rápido de todos (e vale o mesmo para o movimento perpétuo) e prova da existência de Deus, cremos que Leibniz retoma exatamente o **MCVI** também nos **N.E. IV, X, §7** e parte do §9, ele chega a mencionar explicitamente estar retomando um texto das **Acta eruditorum** ou de **Leipzig**; inclusive onde ele mencionará novamente Descartes e os escolásticos com relação às provas da existência de Deus, destaque para Tomás de Aquino (1225-1274).

possível ou, para melhor dizer, necessário: sem embargo, o argumento não conclui satisfatoriamente e já foi recusado por Tomás de Aquino.

[8] E assim temos também uma diferença entre as definições nominais, que só contém notas daquela coisa que é preciso distinguir de outras, e as definições reais³²¹, a partir das quais consta que a coisa é possível [*rem esse possibilem*]. E com este argumento se responde a Hobbes³²², que pretendia que as verdades eram arbitrárias [*veritatis volebat esse arbitrarias*] porque dependiam, em seu entender, de definições nominais, não considerando que a realidade da definição [*realitatem definitionis*] não é arbitrária [*in arbitrio non esse*] e que não se pode unir entre si noções quaisquer [*quaslibet notiones*]. E as definições nominais são insuficientes para uma ciência perfeita [*perfectam scientiam*] a não ser que se saiba com certeza por outro meio que a coisa definida é possível. [Conclusão parcial] Assim, pois, resulta claro por fim o que é uma ideia verdadeira e o que é uma ideia falsa³²³. É verdadeira, com efeito, quando a noção é possível, é falsa quando encerra contradição. Porém a possibilidade da coisa a conhecemos ou bem *a priori* ou bem *a posteriori*. [1]) *A priori* quando decomposmos a noção em seus requisitos [ou seja, componentes ou ingredientes,] ou em outras noções de possibilidade conhecida e sabemos que nelas não existe nada incompatível. Isto pode produzir [ou causar] a coisa. Daí que sejam uteis sobretudo as definições causais. [2]) *A posteriori*, ao contrário, quando experimentamos que a coisa existe em ato, pois o que existe ou existiu em ato é inteiramente possível. E sempre que um conhecimento se considera adequado se considera também conhecimento da possibilidade *a priori*, pois se a análise for levada até o fim e não surgir nenhuma contradição, então a noção é absolutamente possível³²⁴. Porém não me atreveria agora por certo a determinar se alguma vez as pessoas [*ab hominibus*] podem levar a cabo a análise perfeita das noções ou se é possível reduzir os pensamentos [*cogitationes*] aos primeiros possíveis e noções não suscetíveis de decomposição ou (o que vem a ser o mesmo) aos próprios atributos

³²¹ N.E. III, III, §§ 14-19 e **Discurso de metafísica** §§24-5.

³²² Já lembrado no “Capítulo II O realismo de Leibniz e a metafísica de sua geometria” da presente coletânea. O filósofo e lógico-matemático inglês Thomas Hobbes (1588-1679), autor do, para o que nos interessa aqui, **De corpore** (1665); especialmente por seu nominalismo, convencionalismo e determinismo, é outro dos autores muito criticados por Leibniz que escreveu contra suas opiniões as “Reflexões sobre a obra que o Sr. Hobbes publicou em inglês sobre a liberdade, a necessidade e o acaso”, que é um dos apêndices à nossa tradução dos **Ensaio de teodiceia**. No livro IV dos N.E., Hobbes é mencionado da seguinte maneira: “Trata-se aqui de uma forma de concordar ou de discordar toda particular. Assim, creio que esta definição [*Pela junção ou separação dos sinais cumpre entender o que se denomina proposição*] não explica o ponto em questão. Todavia, o que mais me desagrada na vossa definição [Filaeto-Locke] é que se procura a verdade nas palavras. Assim, o mesmo sentido, expresso em latim, alemão, inglês e francês, não será a mesma verdade, e será necessário dizer com o Sr. Hobbes que a verdade depende do arbítrio dos homens, o que é falar de maneira bem estranha. Atribui-se até a verdade a Deus, que, como reconheceréis – creio eu – não necessita de sinais [ou caracteres]. Enfim, já me admirei mais de uma vez do humorismo de vossos amigos [como do Sr. Hobbes], que se comprazem em tornar as essências, [ou] espécies, verdades nominais. (LEIBNIZ, 1984 [IV, V, §1], p. 319). Cf. também **De corpore**, I, III, 9.

³²³ N.E. II, XXXII e **O que é a ideia** (SP: Abril Cultural, 1983, Col. Os pensadores)

³²⁴ Nos parece que aqui tem fim a questão da hierarquia do conhecimento.

absolutos de Deus, isto é, às causas primeiras e a razão última das coisas³²⁵. No geral nos contentamos com ter apreendido a partir da experiência a realidade de algumas noções, donde posteriormente compomos outras segundo o exemplo da natureza.

[9] Assim, pois, por todo o anterior penso que se pode entender finalmente que nem sempre apelar às ideias é garantia de segurança e que muitos cometem abusos desculpando-se neste rótulo enganoso para dar solidez a certos produtos de sua imaginação, pois não possuem imediatamente a ideia da coisa da qual temos consciência que pensamos, como indiquei pouco antes com o exemplo da velocidade máxima. Mesmo assim vejo que os homens da nossa época abusam daquele princípio [cartesiano] que se lançou: *tudo o que percebo clara e distintamente de algo é verdadeiro ou pode enunciar-se desse algo* [*quicquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile*]³²⁶. Com efeito, frequentemente as coisas que são obscuras e confusas parecem [mas só parecem] claras e distintas a quem julga com pressa. Por onde é um axioma inútil a menos que se recorra a critérios do claro e do distinto que propusemos, e a menos que seja patente a verdade das ideias. Por outro lado, não devemos desdenhar como critério da verdade dos enunciados às regras da lógica comum, que também empregam os geômetras, isto é, que nada se admita naturalmente como certo se não foi provado mediante uma experiência cuidadosa ou uma demonstração sólida [*ut scilicet nihil admittatur pro certo, nisi accurata experientia vel firma demonstratione probatum*]. Demonstração sólida é, por outra parte, a que observa a forma que prescreve a lógica, não como se fosse preciso utilizar sempre silogismos ordenados à maneira das escolas (como os que Cristian Herlin e Conrad Dasypodius apresentaram nos seis primeiros livros de Euclides)³²⁷, senão ao menos de modo que a argumentação conclua pela força da forma [*sed ita saltem ut argumentatio concludat vi formae*], inclusive que seja possível dizer que todo o cálculo [*calculus legitimus*] efetuado segundo as regras oferece um exemplo [*concepta exemplum*] de semelhante argumentação concebida na devida forma [*in forma debita*]. Assim, pois, não se deve omitir nenhuma premissa necessária e todas as premissas devem estar já de antemão ou demonstradas ou pelo menos assumidas a modo de hipótese, em cujo caso a conclusão é também hipotética. Os que observam escrupulosamente isto, poderão preservar-se sem dificuldade das ideias

³²⁵ Meio à *la Isagoge* de Porfírio, Leibniz nos coloca novamente, mas sem respondê-la, frente à questão em que teríamos duas grandes respostas possíveis, a nominalista e a realista, que consideramos longamente no “Capítulo II O realismo de Leibniz e a metafísica de sua geometria” da presente coletânea.

³²⁶ Leibniz se refere ao primeiro preceito que, em **Discurso do método** (1637), Descartes afirmava ter seguido para alcançar sua filosofia.

³²⁷ Como já o dissemos antes, em parte segundo Olaso, Cristianus Herlinus (1506-1562) e Conradus Dasypodius (1532-1600), publicaram uma edição grego-latim dos seis primeiros livros de **Os elementos** de Euclides, o **Analysis geometriæ sex librorum Euclidis** (1566), nos escólios da tradução para o latim as proposições apareciam demonstradas graças a argumentos em forma. Cf. também **Novos ensaios**, IV, I, §9.

enganosas [*ideis deceptricibus*³²⁸]. De acordo com tudo isto o talentosíssimo Pascal disse em sua notável dissertação **Sobre o espírito geométrico** (um fragmento do qual figura no extraordinário livro do muito famoso Antoine Arnauld acerca da arte de bem pensar³²⁹) que é próprio do geômetra definir todos os termos momentaneamente obscuros e comprovar todas as verdades momentaneamente duvidosas. Porém queria que houvesse precisado os limites dentro dos quais uma noção ou enunciado deixam de ser momentaneamente obscuros e duvidosos. Agora, não obstante, procuraremos dizer brevemente depois de uma atenta consideração o que é que convém extrair do que temos dito aqui.

[10] Com respeito à controvérsia sobre se vemos todas as coisas em Deus (opinião muito antiga e em absoluto [ou de modo nenhum] desdenhável se a entendemos corretamente) ou se temos, ao contrário, ideias próprias, deve-se saber que, ainda quando víssemos todas as coisas em Deus, é necessário, entretanto, que tenhamos nossas próprias ideias, isto é, não como pequenas imagens, senão como afecções ou modificações da nossa mente [*affectiones sive modificationes mentis nostrae*] correspondentes a isso mesmo que percebemos em Deus. No geral, quando em nossa mente uns pensamentos sucedem outros se verifica nela alguma mudança (*mutatio fit*). Por sua vez as ideias das coisas que não pensamos em ato estão em nossa mente como a figura de Hércules em um pedaço de mármore bruto³³⁰. Mas não só é necessário que em Deus a ideia de extensão absoluta e infinita esteja em ato, senão também que o esteja a ideia de qualquer figura que não é mais que a modificação da extensão absoluta³³¹. Por outro lado, quando percebemos as cores ou os odores, não temos, no geral, outra percepção que a das figuras e dos movimentos, porém tão numerosos e insignificantes que nossa

³²⁸ De *deceptor*: enganador, falaz, *decipio*: fazer cair em armadilhas.

³²⁹ Já mencionado na presente coletânea por conta de seus estudos de teoria dos jogos e do seu expediente matemático “triângulo característico”, que Leibniz utiliza para seu cálculo dos infinitésimos. Trata-se do filósofo, matemático e teólogo francês Blaise Pascal (1623-1662) e de sua obra **De l’Esprit géométrique et de l’Art de persuader** (1657), que deveria servir de prefácio a um ensaio sobre os elementos de geometria para crianças que seria usado nas “Petites écoles de Port-Royal”, escolas para crianças fundadas a partir de 1638 e que duraram até 1660; contudo, o texto para crianças acabou ficando a cargo de Antoine Arnauld, já mencionado em nota anterior, que compartilhava os ideias educacionais de Pascal, Jean Hamon (1618-1687), Claude Lancelot (1615-1695) e Pierre Nicole (1625-1695); com Nicole Arnauld escreveu **A lógica ou arte de pensar** ou, como ficou mais conhecida, a **Lógica de Port Royal** (1662), com Lancelot a **Gramática geral e racional** ou, também como ficou mais conhecida, a **Gramática de Port Royal** (1660). O trecho mencionado por Leibniz parece ser o seguinte: “*Cette véritable méthode qui formerait les démonstrations dans la plus haute excellence, s’il était possible d’y arriver, consisterait en deux choses principales; l’une de n’employer aucun terme dont on n’eût auparavant expliqué nettement le sens; l’autre de n’avancer jamais aucune proposition qu’on ne démontrât par des vérités déjà connues; c’est-à-dire en un mot de définir tous les termes et de prouver toutes les propositions*”. Pascal **De l’Esprit géométrique** Sec. I.

³³⁰ Cf. a mesma metáfora no Prefácio dos N.E., trata-se de reafirmação do inatismo de Leibniz.

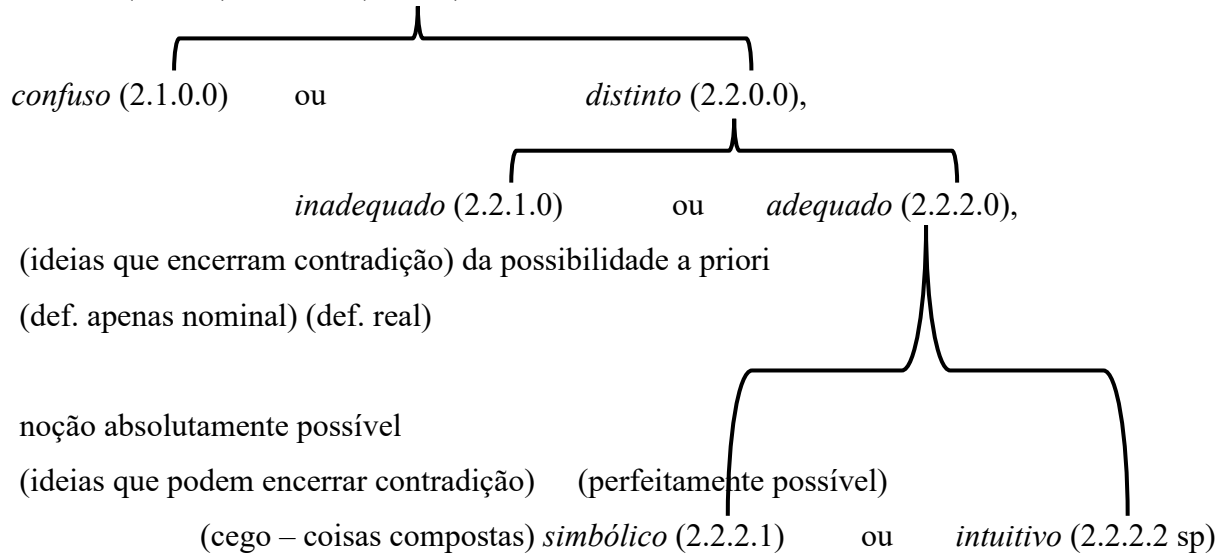
³³¹ “*At in Deo non tantum necesse est actu esse ideam extensionis absolutæ, atque infinitæ, sed et cujusque figuræ, quæ nihil aliud est quam extensionis absolutæ modificatio*”. Vejamos que novamente nos encontramos diante do nominalismo de Leibniz. Apesar do platonismo por Agostinho de Leibniz, não se trata de uma retomada da **Carta VII** de Platão? Cf. N. E. II, XXIX, §13 e ss. IV, capítulo V e todo o capítulo XI. Sobre a noção de extensão absoluta, cf. os textos sobre a “Característica geométrica [I, II e III]” do bloco B e valeria a pena dar uma lida nas cartas a Princesa Sofia, ao teólogo Des Bosses e ao matemático Dangicourt, que integram o nosso livro, já muitas vezes citado aqui **Mônada e ainda uma vez substância individual**, que pode ser baixado em: <https://www.editorafi.org/284monada>.

mente neste seu estado presente não pode considerar distintamente a cada coisa em particular³³². Por tanto, não chega a advertir que sua percepção se compõe só das percepções das figuras e movimentos pequenínissimos do mesmo modo como ao perceber a cor verde depois de ter mesclado finas partículas amarelas e azuis unicamente experimentamos em forma sensível a mistura de tais partículas diminutas de azul e amarelo, ainda que não as percebamos e, melhor, imaginamos [*fingentes*] uma entidade nova.

[“Observação sobre a árvore do conhecimento”, cf. nota do §II:

Árvore do conhecimento

obsuro (1.0.0.0) ou *claro* (2.0.0.0),



³³² Tese à qual Leibniz não deixa de se opor; cf. **Novos ensaios**, livro IV, capítulo VI, por exemplo, explicita oposição ao ocasionalismo também de Locke, cf. também “Parte I – Cartesianos e aristotélicos do passado” do “Capítulo VII Leibniz e a inventividade matemática”, que consta na presente coletânea.

Descartes/ Locke	Cognitio (notio)		Leibniz	Cognitio (notio)			
Obscura	Clara		Obscura	Clara			
	Confusa	Distincta		Confusa	Distincta		
					Inadequata	Adaequata	
						Symbolica (Caeca)	Intuitiva (Perfectissima)

]

SOBRE O MÉTODO DAS QUADRATURAS APLICADO ÀS SÉRIES³³³

G. W. Leibniz

Tradução Hudson Canuto e William de Siqueira Piauí³³⁴

Tendo estabelecido a quadratura da hipérbole e de todas as suas partes, segue-se a quadratura da figura dos logaritmos, com base nas demonstrações de Gregório de São Vicente e nos princípios demonstrados pelo P[adre] Sarrasa³³⁵ sobre a relação entre logaritmos e a hipérbole. Descobri um método geral [*methodum invenerim generalem*]³³⁶ para descrever figuras que se podem quadrar universalmente, especialmente utilizando o segundo método de quadraturas universais, que procede por segmentos e semi-produtos [*per segmenta, et dimidias productas*]³³⁷. Assim, com a descrição desta figura logarítmica, torna-se possível encontrar quaisquer médias proporcionais, simplesmente pela seção logarítmica da altura da figura, de modo que a seção de um ângulo ou razão [*rationis*] em uma dada proporção [*ratione*] seja reduzida à seção de uma reta na mesma proporção [*ratione*].

Com o método das quadraturas descoberto, especialmente aquele que opera por segmentos e semi-reduções [*per segmenta et dimidias reductarum*] ou por porções aplicadas, alcança-se algo superior a qualquer outra quadratura: um método para encontrar as somas de todas as séries, sejam infinitas ou finitas.

³³³ “De methodi quadraturarum usu in seriebus” (1673). Com base nos manuscritos: LH 35 II 1 Bl. 237–238. 1 folha. 2º. 1 página no verso da folha 38. Folha 37 verso vazio, folha 38 verso vazio. Cc 2, Nr. 694 5. Agosto – setembro de 1673, razões para a datação: este texto se baseia no conteúdo de uma carta de H. Oldenburg datada de 16 de abril de 1673 (LSB III, 1 N. 13) e é escrito em papel cujo marca-d’água está registrado como sendo de agosto de 1673; primeiramente publicado em **GM**, III. Leibniz usa aqui o termo “*functio*”, introduzido no tratado “*Methodus tangentium inversa seu de functionibus*” (Cc 2, Nr. 575, datado de agosto de 1673), o que sugere que este texto foi escrito depois desse momento. Como Leibniz não menciona a série circular em suas descobertas, é provável que o texto seja anterior ao outono de 1673. O original latino pode ser encontrado em <https://rep.adw-goe.de/bitstream/handle/11858/2444/VII3A.pdf>.

³³⁴ Hudson Canuto é Professor do Instituto Federal de Alagoas (IFAL), mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (PPGF-UFS), e-mail canutohudson@gmail.com. William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com.

³³⁵ Em parte, segundo os editores alemães, o matemático holandês Gregório de São Vicente (1584-1667) já foi mencionado algumas vezes na presente coletânea, seja com relação à **Dissertação sobre o estilo filosófico de Nizólio XXXII**, seja com relação aos **N.E.** IV, XVII, §13; escreveu um **Opus geometricum** (1647) onde teria explicitado sua descoberta da área sob uma hipérbole. Leibniz parece se referir ao matemático belga Alphonse Antonio Sarasa (1618-1667) que também teria contribuído para o estudo da hipérbole e dos logaritmos, escreveu um **Solutio problematis** (1649), onde explicita suas descobertas e a associação com os problemas tratados por Gregório de São Vicente.

³³⁶ Segundo os editores alemães, método: veja a explicação na página 250, linha 6. Segundo método: sobre a história da origem do teorema de transmutação em conexão com Cc 2, nº 545/6, veja D. Mahnke, *Neue Einblicke*, 1926, pp. 34–37, e a explicação em LSB III, 1, p. 115 e seguintes.

³³⁷ No sentido de divisão pela metade.

Nada maior pode ser desejado nas ciências que dependem do raciocínio puro. A série proposta – que suponho ser regular, ou seja, dependente de alguma equação, pois o caos confuso dos termos, quando carece de regra, certamente só pode ser somado ao total ao se recolherem os termos individualmente –, pode ser concebida como uma figura em que a unidade de construção não é infinitamente pequena e, assim, pode ser obtida por método geométrico sua soma por meio das porções aplicadas que mencionei. (O outro método, em que a soma dos senos se baseia, não é fácil de aplicar, a menos que a altura seja infinitamente dividida e o número de termos cuja soma é procurada seja infinito).

Vale notar que resolver este problema equivale a resolver outro problema de cálculo ou aritmética universal [*problema calculi seu arithmeticae universalis*], a saber, encontrar uma série, cujas diferenças sejam os extremos de uma série dada, um problema que, de outra forma, pareceria sem solução, mas que pode ser resolvido por este método. Pois, dada uma série, se se procura outra [série] cuja diferença entre os extremos coincida com os extremos da série dada, é necessário encontrar uma figura em que as linhas [ou retas], que representam os extremos da série dada, formem uma função [*functionem*] das porções aplicadas, conforme mencionei; e a partir da aplicação [*applicattis*] desta figura retangular com sua abscissa dividida pela metade [*dimidiata*] teremos os extremos cujas diferenças corresponderão à série dada³³⁸.

Ademais, mesmo que a série seja confusa, deve-se tentar reduzi-la a uma regra [*in regulam reduci*], tarefa que será objeto de uma arte especial e que tem algo em comum com as interpolações mencionadas por Collins³³⁹, bem como com o que afirmei na [**Dissertação sobre a**] **arte combinatória**³⁴⁰, de que não há confusão [grande o suficiente] em que um observador onisciente não consiga detectar alguma harmonia, mesmo que dependa de uma equação de grau altíssimo, por exemplo, do centésimo grau. No entanto, quando os termos são muitos, isso será extremamente difícil para um ser humano mortal, mesmo com regras dadas para tal; se forem poucos, não vale o esforço calcular a soma por este método, pois podem ser facilmente somados pelo método comum.

³³⁸ Trata-se, portanto, de um enquadramento, dentro de um certo retângulo, por limites extremos da variação de uma série dada.

³³⁹ John Collins ou Collinius (1625-1683), matemático membro da Royal Society que, dada a vasta correspondência que trocou com cientistas de sua época, dentre eles Leibniz, recebeu o apelido de Mersenne inglês, referência ao filósofo francês Marin Mersenne (1588-1648). Segundo os editores alemães Leibniz foi informado por H. Oldenburg em uma carta datada de 16 de abril de 1673 sobre o método de interpolação de Collins, talvez em referência ao que ele considerava em suas obras sobre os quadrantes, tais como o **The Description and Uses of a general Quadrant, with the Horizontal Projection upon it Inverted** (1658).

³⁴⁰ Cf. a tradução de parte dessa obra que integra a coletânea **Leibniz e a linguagem (II): línguas artificiais, lógica e matemática** (no prelo), não conseguimos encontrar a presente referência, de todo modo Leibniz pode estar se referindo ao que afirma, isso sim, no §6 do **Discurso de metafísica**.

Dois outros frutos importantes dessa especulação são os seguintes: por meio dessa arte, pode-se, de certa forma, adivinhar e determinar a equação ou a razão que define a construção de uma série ou tabela, seja ela dada por um ser humano ou pela natureza. Por exemplo, se vê uma tabela calculada por um astrônomo³⁴¹ para declinações futuras ou observações feitas por navegadores, como Beaulieu³⁴², pode-se determinar a equação da série ou da tabela. A série dada também pode fazer parte de outras diversas, e, entre estas, deve-se escolher a mais simples ou a mais adequada às circunstâncias presentes, algo que pode ser determinado por outros meios.

Que os extremos possam ser parte de diferenças é demonstrado pelo seguinte: se, por exemplo, fosse adicionado um extremo sem relação com os outros, seria necessário recorrer a uma equação de regra mais elevada para determinar a série. Este é precisamente o campo da doutrina das hipóteses ou da adivinhação, que ninguém tratou com precisão. Parte disso inclui a doutrina de construir e resolver cifras[, ou seja, a decifração ou criptografia], algo que eu gostaria que Wallis³⁴³ tratasse com rigor.

Outro uso dessa arte é reduzir termos confusos a uma forma regular de série, o que é de valor inestimável, especialmente quando são dadas várias quantidades irracionais cuja soma é procurada. Até agora, nenhum mortal encontrou um método para isso, mas este método oferece uma solução. Imagina-se que tais quantidades sejam partes de uma série regular cuja soma é procurada. Contudo, para evitar dificuldades excessivas no cálculo da natureza dessa série, somam-se dois ou três termos de cada vez e, em seguida, suas somas são novamente somadas pelo mesmo método.

Dessa forma, pode-se obter a soma de raízes irracionais, algo considerado impossível até agora e que eu mesmo julgava desesperador. No caso de uma série finita de irracionais, esse método não é apenas útil, como no caso de racionais finitos (onde os termos podem ser somados individualmente), mas também necessário, pois não há outro disponível; o mesmo se aplica a séries infinitas de racionais ou irracionais.

³⁴¹ Segundo os editores alemães, aqui Leibniz usa o termo *Anglus*, que se refere a Henry Bond (c.1600-1678), em seu “The Variations of the Magnetick Needle predicted for many years following”, in **Philosophical Transactions** III Nr. 40 vom 19./29. Okt. 1668, S. 789 f. O texto e a tabela podem ser vistos em [https://en.wikisource.org/wiki/Philosophical_Transactions_of_the_Royal_Society_\(1665-1886\)/Volume_3/Number_40](https://en.wikisource.org/wiki/Philosophical_Transactions_of_the_Royal_Society_(1665-1886)/Volume_3/Number_40).

³⁴² Segundo os editores alemães, Beaulieu: A. de Beaulieu, **Mémoires du voyage aux Indes orientales**, impresso em M. Thevenot [Ed.], **Relations de divers voyages curieux** II, 1666 [Marg.], contém nas páginas 124–127 uma tabela de declinação magnética compilada pelo timoneiro de Beaulieu, Le Tellier. As notas marginais a essa tabela, no exemplar de Leibniz (Biblioteca Estadual da Baixa Saxônia, Hannover E-A 10026), datam do período em que ele esteve em Hannover (veja a explicação em LSB III, 3, p. 445, bem como M. Palumbo, **Leibniz e i geographica**, 1996, pp. 31–33 e 198 e seguintes).

³⁴³ Referência ao famoso matemático inglês John Wallis (1616-1703), segundo os editores alemães menciona-se sua atividade de decifração em **Mathesis universalis**, 1657, cap. IX, p. 56 (WO I, p. 47). A fonte de Leibniz foi possivelmente as indicações de Thomas Hobbes em **Examinatio et emendatio mathematicae hodiernae**, 1660, p. 36, ou **Dialogus physicus**, 1661, p. 35 (correto: p. 34), também impressos em **Opera philosophica**, 1668, parte II, p. 38 e seguintes, ou parte VI, p. 38 (HOL IV, pp. 55 ou 290), ou ainda em B. de Monconys, **Journal des voyages**, p. 2, 1666, p. 54.

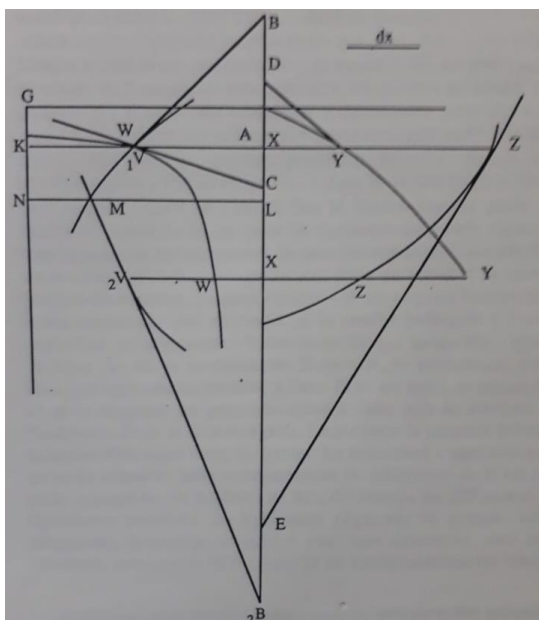
Todas as séries aritméticas podem ser reduzidas a séries de números naturais variadamente complicadas, assim como todas as séries geométricas podem ser reduzidas à abscissa x , pois sempre pode ser estabelecida uma relação entre a ordenada e a abscissa.

**UM NOVO MÉTODO PARA OS MÁXIMOS E MÍNIMOS, ASSIM COMO PARA AS
TANGENTES, QUE NÃO SE DETÉM FRENTE A QUANTIDADES FRACIONÁRIAS OU
IRRACIONAIS, E É UM GÊNERO SINGULAR DE CÁLCULO PARA ESTES
[PROBLEMAS]³⁴⁴**

G. W. Leibniz

Tradução William de Siqueira Piauí e Débora de Gois Santos³⁴⁵

Seja um eixo AX (fig. 111) e várias curvas com VV, WW, YY, ZZ, das quais as ordenadas normais ao eixo VX, WX, YX, ZX são chamadas respectivamente de “v”, “w”, “y”, “z”; e a própria AX, abscissa do eixo, se chama “x”.



Sejam as tangentes VB, WC, YD, ZE que se encontram no eixo respectivamente nos pontos B, C, D, E. Daí então qualquer reta assumida arbitrariamente se chama “dx”, e se a reta for a “dx” como “v” (ou “w”, ou “y”, ou “z”) é a XB (ou XC, ou XD, ou XE) é chamada “dv” (ou “dw”, ou “dy”, ou “dz”) ou as próprias diferenças [*differentia*] das “v” (ou das próprias “w”, ou “y”, ou “z”). Assumido isso, as regras do cálculo [*calculi regulae*] serão as seguintes:

³⁴⁴ “Nova methodus pro maximis e minimis, itemque tangentiis, quae nec fractas nec irracionales quantitas moratur, et singulare pro illius calculi genus”. O presente texto foi retirado dos **GM** (G. W. Leibniz. **Mathematische Schriften**. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildeshheim: Olms, 1962), V, p. 220-6 (**Actis Lipsiensibus** ou **Acta eruditorum**, 1684). A tradução para o português contou com a consulta constante aos monumentais trabalhos de Marc Parmentier (G. W. Leibniz. **La naissance du calcul différentiel**. Paris: J. Vrin, 1995, p. 96-117 – edição francesa de 26 artigos das **Acta eruditorum**) e Mary Sol de Moura Charles (**OFC** - G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas** [7A]. Comares: Granada, 2014, p. 311-20), também utilizamos o trabalho pioneiro de tradução de Teresa Maria Santos (G. W. Leibniz. **Analysis infinitesimal**. Madrid: Tecnos, 1987, p. 3-15). O texto original em latim pode ser encontrado em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leibniz_-_Mathematische_Schriften,_Gerhardt_vol_5.djvu

³⁴⁵ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail: piauiusp@gmail.com. Débora de Gois Santos é doutora em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduada em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), líder do grupo de pesquisa Construção Civil, coordenadora do Laboratório de Construção civil (LACC-DEC-UFS), professora titular do Departamento de Engenharia Civil da Universidade Federal de Sergipe (DEC-UFS) e membro permanente do PROEC-UFS, e-mail: deboragois@academico.ufs.br.

Seja a uma quantidade constante dada, da será igual a 0, e dax será igual a adx ³⁴⁶. Se y for igual a v (ou uma ordenada qualquer da curva YY que é igual a qualquer ordenada correspondente da curva VV) dy será igual a dv . Daí então a *adição* e a *subtração*: se $z-y+w+x$ for igual a v , será $dz-y+w+x$, ou seja, como dv , será igual a $\overline{dz - dy + dw + dx}$. A *multiplicação*: $d\overline{vx}$ igual a $x dv + v dx$, ou seja, dado y igual a xv , teremos dy igual a $x dv + v dx$. Donde é arbitrário tanto por a fórmula [ou expressão], como xv , quanto [por] sua abreviação [ou uma] letra, como y . Se deve notar neste cálculo que x e dx devem ser tratados do mesmo modo que y e dy ou qualquer outra letra com sua diferencial. Se deve notar também que o retorno à equação diferencial [*differentiali Aequatione*] nem sempre se dá, a não ser com algum cuidado, sobre o que voltarei [a falar].

Continuando, a *divisão*: $d\frac{v}{y}$ ou (pondo z igual a $\frac{v}{y}$) dz , é igual a $\frac{\pm v dy \mp y dv}{yy}$.

No que respeita [à notação ou] aos signos [*Signa*], deve-se notar devidamente que, quando no cálculo se substitui a letra simplesmente pelas diferenciais, se mantém pois os mesmos signos, e por $+z$ se escreve $+dz$, por $-z$ se escreve $-dz$, como se mostra na adição e subtração postas um pouco antes; mas quando se chega à interpretação [*exegesis*] dos valores, ou quando se considera a própria relação [*relatio*] de z para com x , se deve mostrar se o próprio valor dz é uma quantidade positiva [*affirmativa*], se [é] menor que nada [*nihilo*], ou seja, que zero] ou negativa: o que se dá depois, quando a tangente ZE é levada ao ponto Z não até o A , mas nas partes contrárias ou embaixo de X , isto é, quando as próprias ordenadas z decrescem, crescendo x . E posto que as ordenadas v às vezes crescem, às vezes decrescem, dv às vezes será uma quantidade positiva, às vezes negativa; no primeiro caso a tangente $_1V _1B$ vai até A , no segundo [caso] $_2V _2B$ [vai] até as partes opostas: mas em nenhum [dos casos] se vai ao meio próximo de M , naquele momento em que as v nem crescem nem decrescem, mas ficam no [mesmo] estado, e então dv fica igual a 0, onde em nada importa se a quantidade for positiva ou negativa, pois $+0$ é igual a -0 ; e nesse ponto [*in loco*] aquela v , propriamente a ordenada LM , é *Máxima* (ou se a convexidade quanto ao eixo for invertida, *Mínima*) e a tangente da curva em M nem se dirige para cima até as partes A , e se aproxima ao eixo, nem para baixo para as partes contrárias, mas fica paralela ao eixo. Se dv for infinita com respeito à própria dx , então a tangente é perpendicular ao eixo [*ad axem recta*], ou é a própria ordenada. Se dv e dx [forem] iguais, a tangente forma um ângulo semi-reto ao eixo. Se [for] crescente a ordenada v , crescem também seus próprios incrementos ou diferenças dv (fazendo

³⁴⁶ Preferimos manter a palavra “igual” ao invés do símbolo “=” igual, ou seja, as expressões $da=0$ e $d(ax)=adx$, por conta de manter aquela característica da época, e do método geométrico verbal, onde a escrita verbal ainda se mistura muito com a escrita notacional como a expressão de Cardano *cub p; 6 res æqlis 20*, sobre esse assunto cf. parte do capítulo “Uma introdução histórico-filosófica aos números complexos”, in *Theoria* – Revista de filosofia, v. VII, nº 17, 2015, p. 171. Logo à frente aparecerá uma outra expressão importante para Deleuze, a de signo ambíguo.

das dv positivas, também serão positivas as diferenças das diferenças [*incrementa vel differentiae*] ddv ou, [fazendo] negativas, serão negativas [as diferenças]) a curva volta propriamente à *convexidade* do eixo, ou *concavidade*, donde verdadeiramente o incremento é máximo, ou donde os incrementos dos decrescimentos se fazem crescentes, ou o contrário; onde existe um ponto de flexão contrário [*punctum flexus contrarii*]³⁴⁷, e a concavidade e a convexidade são permutadas entre si, de tal modo que as ordenadas ali de crescentes se tornem decrescentes ou o contrário, pois então a concavidade ou a convexidade permaneceriam; mas não pode ser assim, que os incrementos continuem a crescer ou a decrescer enquanto as ordenadas verdadeiramente se façam de crescentes para decrescentes, ou o contrário. Assim, pois, toma lugar um ponto de inflexão [*punctum flexus contrarii*], quando nem v nem dv são 0, todavia dvv é 0. Donde, além disso, um problema de flexão contrária tem não duas, como o problema de máximo, mas três raízes iguais. E todas essas coisas dependem do uso correto dos signos.

De fato, por vezes devem ser utilizados signos ambíguos [*Signa ambigua*], como na recente *divisão* [que fizemos], antes de ficar evidente de que modo devem ser explicados. E certamente, se cresce x , crescem (decrescem) $\frac{v}{y}$, e quanto a $d\frac{v}{y}$ ou quanto a $\frac{\pm vdy \mp ydv}{yy}$ devem ser explicados os signos ambíguos, de tal modo que essa fração se torne uma quantidade positiva (negativa). Ora, o $\pm$ significa [*Significat*] o contrário daquele $\mp$ ³⁴⁸, de tal modo que se isso for $+$, aquilo será $-$, ou o contrário. No mesmo cálculo podem também ocorrer várias ambiguidades que distingo entre parentes; por exemplo, se for $\frac{v}{y} + \frac{y}{z} + \frac{x}{v} = w$ seria $\frac{\pm vdy \mp ydv}{yy} + \frac{(\pm)ydz(\mp)zdy}{zz} + \frac{((\pm))xdv((\mp))vdx}{vv} = dw$, de outro modo ambiguidades surgidas de diferentes tópicos serão confundidas. Devemos notar que quando um signo ambíguo é multiplicado por si mesmo dá $+$, pelo seu contrário dá $-$, e, por outro ambíguo, forma uma nova ambiguidade dependente de ambos.

Potencias: $dx^a = a.x^{a-1}dx$, por exemplo: $dx^3 = 3.x^2dx$, $d\frac{1}{x^a} = \frac{adx}{x^{a+x}}$, por exemplo se fosse $w = \frac{1}{x^3}$, seria $dw = -\frac{3dx}{x^4}$,

Raizes: $d\sqrt[b]{x^a} = \frac{a}{b}dx\sqrt[b]{x^{a-b}}$, (daí que $d^2\sqrt{y} = \frac{dy}{2^2\sqrt{y}}$, pois neste caso a é 1 e b é 2, logo $\frac{a}{b}\sqrt[b]{x^{a-b}}$ é $\frac{1}{2}\sqrt{y^{-1}}$, e já que y^{-1} é o mesmo que $\frac{1}{y}$, a partir da natureza dos expoentes da progressão geométrica, e $y^2\sqrt{\frac{1}{y}}$ é $\frac{1}{\sqrt[2]{y}}$), [então] $d\frac{1}{\sqrt[b]{x^a}} = \frac{-adx}{b\sqrt[b]{x^{a+b}}}$.

³⁴⁷ Eis, pois, a noção de ponto de inflexão tão explorada por Deleuze, sobre esse assunto cf. o artigo “Matemática e metafísica em Leibniz”, in **Theoria** – Revista de filosofia, v. II, n. 5, 2010, p. 1.

³⁴⁸ A um erro aqui na tradução da tecnos, restou apenas o sinal de “-” (cf. p.7).

Todavia, seria suficiente a regra de potência inteira para determinar tanto as frações como as raízes, pois a potência é uma fração quando o expoente é negativo e se transforma em raiz quando o expoente é fracionário; mas preferi deduzir [*deducere*] estas consequências, do que deixar que por outros deduzissem, pois que são inteiramente gerais e ocorrem com frequência e em um tema em si [*in re per se*] implícito permite consultá-la com facilidade.

A partir do conhecimento deste como que *algoritmo*, assim se diz, ou deste cálculo, que chamo *diferencial* [*differentialem*], podemos obter todas as outras equações diferenciais por meio de cálculo comum, e os máximos e mínimos, também as tangentes, a ponto de não ser necessário separar as frações ou os irracionais ou [ainda] outras associações [*alia vincula*], o que se tinha que fazer segundo os métodos até então publicados. A demonstração disso tudo será fácil para alguém versado nestes temas desde que considere mais detidamente do que até então, que as próprias “dx”, “dy”, “dv”, “dw”, “dz” podem ser consideradas como diferenciais das mesmas “x”, “y”, “v”, “w”, “z” (respectivamente), ou acréscimos ou decréscimos [*incrementis ou decrementis*] proporcionais instantâneos [*momentaneis*]. Donde segue que para qualquer equação proposta podemos escrever a sua equação diferencial, o que se consegue para qualquer membro (isto é, na parte que concorre para a constituição da equação tão só pela adição ou subtração) substituindo simplesmente a quantidade diferencial do membro por outra quantidade (que não é ela própria membro, mas que concorre para formar o membro) acrescentando sua quantidade diferencial para formar a quantidade diferencial do mesmo membro, não claro simplesmente, mas segundo o algoritmo proposto até então. De fato os métodos publicados até então não têm tal passo [*talem transitum*], pois geralmente acrescentam uma reta DX, ou outra desse tipo, não de fato a reta “dy” que é a quarta proporcional das próprias DX, XY a “dx”, o que altera tudo; a partir disso aconselham que antes se suprimam as frações e os irracionais (que fazem parte das indeterminadas); fica patente, pois, que nosso método se estende às linhas transcendentais, que não podem ser trazidas para o cálculo algébrico, ou que não são de nenhum grau determinado, e isso de modo universalíssimo, sem suposições particulares que nem sempre ocorrem; de modo que se mantenha no gênero, para descobrir a *tangente* traçar a reta que una dois pontos de uma curva, que estejam a uma distância infinitamente pequena, ou o lado resultante de um polígono de infinitos ângulos [*polygoni infinitanguli*]³⁴⁹, o que para nós equivale à *curva*. Todavia, esta distância infinitamente pequena sempre pode ser expressa [*exprimi*] por alguma diferencial conhecida [*notam*], como “dv”, ou por uma relação com a mesma, isto é, a partir de alguma tangente conhecida [*notam*], Especialmente se “y” fosse uma quantidade transcendente, por exemplo,

³⁴⁹ Momento em que podemos lembrar do triângulo característico de Pascal, cf. também “Matemática e metafísica em Leibniz”, in *Theoria* – Revista de filosofia, v. II, n. 5, 2010, p. 1.

no caso da ordenada de uma cicloide, a qual entra no cálculo graças a “z”, ordenada de outra curva, se fosse determinada e buscássemos “dz”, ou a partir dela a tangente desta outra curva, certamente “dz” seria determinada por “dy”, porque teríamos a tangente da cicloide. Todavia, [quanto] à própria tangente da cicloide, se ainda não se tivesse imaginado [*fingeretur*], se poderia descobrir com cálculo semelhante a partir de dada propriedade das tangentes do círculo.

Mas gostaria de propor um exemplo de cálculo, onde se observe, que designo a divisão deste modo “x:y”, o que é o mesmo que “x” dividido por “y” ou $\frac{x}{y}$. Seja a *primeira* equação, ou dada: $x:y+a+bx-c-xx$ ³⁵⁰: quadrado de $ex+fx+ax \sqrt{gg+yy} + yy: \sqrt{hh+lx+mx}$ igual a 0, expressando a relação entre “x” e “y” ou entre AX e XY, suposto que sejam dadas “a”, “b”, “c”, “e”, “f”, “g”, “h”, “l”, “m”; se busca, YDa partir de um ponto dado, Y, traçar YD, que é a tangente da curva [*curva tangat*], ou se busca a razão da reta DX com a reta dada XY. Para abreviar, escrevemos “n” em lugar de a+bx; “p” em lugar de c-xx; “q” em lugar de $ex+fx$; um “r” em lugar de $gg+yy$; “s” em lugar de $hh+lx+mx$. Teremos $x:y + np:qq + ax \sqrt{r} + yy: \sqrt{s} = 0$, esta é a *segunda* equação. Segundo nosso cálculo resulta [em]: $d,x:y$ é $\pm xdy \mp ydx:yy$. E de forma similar,

$$d,np:qq \text{ é } (\pm)2npdq(\mp)qndp + pdn:q^3$$

$$\text{e } d,ax \sqrt{r} \text{ é } +axdr:2 \sqrt{r} + adx \sqrt{r};$$

$$\text{e } d,yy: \sqrt{s} \text{ é } ((\pm))yyds((\mp))4ysdy: 2s \sqrt{s},$$

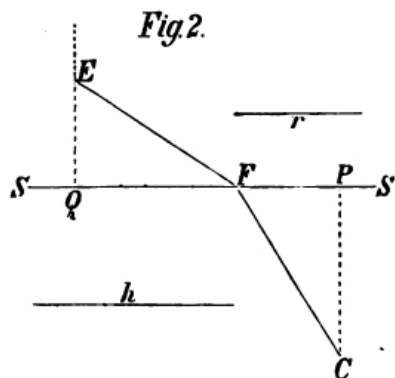
daí que todas essas quantidades diferenciais, a partir de $d,x:y$ até $d,yy: \sqrt{s}$, somadas em uma fazem 0, e deste modo darão a *terceira* equação, assim então nos membros da segunda equação se substituem as quantidades por suas diferenciais. Agora dn é bdx , e dp é $2xdx$, e dq é $edx+2fxdx$, e dr é $2ydy$, e ds é $ldx + 2mxdx$. Com estes valores substituídos na terceira equação, temos a *quarta* equação, donde as quantidades que restam sozinhas, naturalmente, “dx”, “dy”, sempre se encontram fora dos numeradores e associados [*vincula*] e de cada membro que é afetado seja por “dx” seja por “dy”, conservada sempre a lei dos homogêneos³⁵¹ até estas duas quantidades, por complicado que seja o cálculo; daqui sempre pode ser obtido o valor de $dx:dy$ ou a razão [*rationis*] de “dx” para “dy”, isso é, da DX proposta à XY dada, com o que esta razão [*ratio*] em nosso cálculo (convertendo a quarta equação por Analogia) será:

$$\pm x:yy - axy: \sqrt{x} ((\mp))2y: \sqrt{s}, \text{ é a}$$

³⁵⁰ Os traços em cima da equação desempenham papel semelhante ao de parênteses, daí que tenhamos: $(x:y+(a+bx)(c-xx))$.

³⁵¹ Ou lei da homogeneidade transcendental, cf. Parmentier, p. 113 nota 64.

$\pm 1: y(\pm)2npe + 2fx: q3(\mp) - 2nx + pb: qq + a\sqrt{r}((\pm))yyl + 2mx: 2s \sqrt{s}$. Assim, dados os “x” e “y”, está dado o ponto Y. Também estão dados por “x” e “y” os valores acima escritos das letras “n”, “p”, “q”, “r”, “s”. Portanto temos o que se buscava. E acrescentamos esse exemplo bastante complicado para que o modo de usar estas regras superiores aparecesse em um cálculo mais difícil.

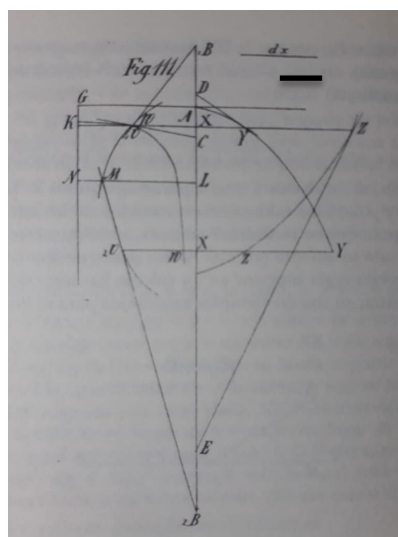


Agora é preferível mostrar o uso em exemplos mais óbvios para o intelecto [*intellectui*].

Sejam dois pontos dados C e E (fig. 2) e a reta SS no mesmo plano com eles; se busca o ponto F em SS tal que somando juntos CF, FE, os retângulos agregados CF, por dado “h”, e FE, por dado “r” sejam de todos o mínimo possível, isto é, se SS é a separação de [dois] meios, e “h” representa a densidade do meio da parte C, como a água, e “r” a densidade do meio da parte E, com o ar, se busca um

ponto F tal que o caminho de C a E por meio de F seja de todos o mais fácil possível.

Suponhamos³⁵² que a soma [*aggregata*] de todos possíveis retângulos, ou todas as dificuldades dos possíveis, são representados pelas mesmas KV, das curvas VV e normais às retas GK, as que chamaremos de ω e se busca a mínima das mesmas, NM. dão os pontos C e E, se darão as perpendiculares a SS, naturalmente CP (a qual chamaremos “c”) e EQ (a qual [chamaremos] “e”) e ademais PQ (a “p”); além disso, a que seria igual a GN (ou AX), a chamaremos “x”, e CF, “g”; se seguirá que FP é $p - x$; f igual a $\sqrt{cc + pp - 2px + xx}$, ou abreviadamente $\sqrt{1}$, e g igual a $\sqrt{ee + xx}$ ou abreviadamente [de forma geral] $\sqrt{m}$. Portanto temos ω igual a $h\sqrt{1} + r\sqrt{m}$, e a equação diferencial desta equação (suposto que $d\omega$ seja 0, ou no caso de [ser o] mínimo) será 0, igual a $+hdl: 2\sqrt{1} + rdm: 2\sqrt{m}$ segundo as regras do nosso cálculo ensinadas; agora “dl” é $-2dxp - x$ e dm é $2xdx$, logo será $hp - x:f$ igual a $rx:g$. Mas se agora acomodarmos isso à Dióptrica³⁵³, e assumirmos “f” e “g”, ou CF e EF, iguais, porque a refração

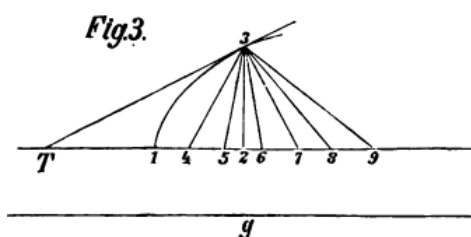


estes caminhos ordenados Posto que se própria QF, “f”; e a EF,

³⁵² Aqui seguimos a sugestão de Mary Sol de Mora e também repetimos, já que é dela que se tratará, a figura 111 ou 1, que foi discutida no início do texto. —

³⁵³ Sobre a aplicação de tais cálculos na Ótica, Catóptrica e Dióptrica, cf. Parmentier, p. 115 nota 67; de todo modo estamos de volta ao que Leibniz afirma sobre Descartes, que inclusive será mencionado explicitamente mais à frente, na dura carta que escreve a Monalus.

permanece no ponto F, [não importa] quanto se assume a longitude da reta CF, será $hp-x$ igual a rx , ou $h:r :: x:p-x$ ou “h” é a “r” como QF é a FP, isto é, o seno dos ângulos de incidência e de refração FP e QF serão recíprocos como “r” e “h”, densidades dos meios nos quais se produz a incidência e a refração. Estas densidades não serão compreendidas com respeito a nós, mas sim com respeito à resistência que tenham os raios de luz. E temos assim a demonstração pelo cálculo, realizada por nós em outra parte destas mesmas Actas³⁵⁴, quando expúnhamos o fundamento geral da Ótica, da Catóptrica e da Dióptrica, que outros doutíssimos homens [*doctissimi Viri*] buscaram com muitos circunlóquios [*multis ambagis*], enquanto que o perito neste cálculo o obterá após [apenas] três linhas. O que ensinarei ainda com outro exemplo.



Seja uma curva 133 (fig. 3) de tal natureza que desde qualquer um de seus pontos, como 3, se levam até seis pontos fixos no eixo proposto, 4, 5, 6, 7, 8, seis retas, 34, 35, 36, 37, 38, 39, sendo a soma das retas similar a uma reta dada “g”. Seja um eixo T14526789, e seja 12 a abscissa, 23 a ordenada, se busca a tangente 3T. Digo que será T2 a 23 como $\frac{23}{34} + \frac{23}{35} + \frac{23}{36} + \frac{23}{37} +$

$\frac{23}{38} + \frac{23}{39}$ é a $-\frac{24}{34} - \frac{25}{35} + \frac{26}{36} + \frac{27}{37} + \frac{28}{38} + \frac{29}{39}$. E seria a mesma regra, se continuados sejam quantos forem os termos, se não se supõem mais seis pontos e sim dez ou mais, conseguir o procurado com o cálculo segundo os métodos das tangentes publicados suprimindo além disso os irracionais seria um trabalho tediosíssimo [*taediosissimae*] e às vezes impossível [*insuperabilis*] de ser feito; como se os retângulos planos ou sólidos compostos com aquelas retas segundo todos os binários ou ternários [*biniones vel terniones*] possíveis devessem se tornar iguais à quantidade dada; em todos esses casos, e em muito mais complicados, a facilidade do nosso método é, em minha opinião, muito maior e são raríssimos os exemplos.

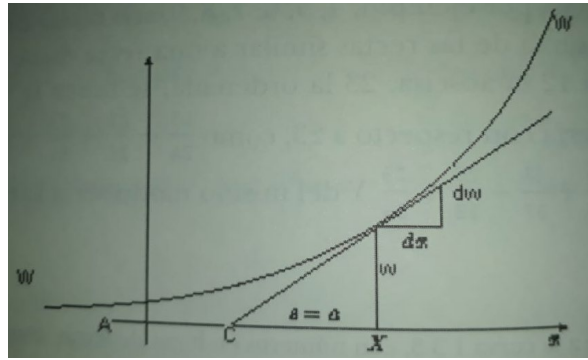
E certamente estas coisas são os inícios de uma Geometria muito mais sublime que também se estende aos difícilimos e belíssimos problemas da matemática mista [*mistae Matheseos*] que sem nosso cálculo diferencial, ou [algo] semelhante, ninguém será capaz de tratar com facilidade parecida.

Gostaria de acrescentar como Apêndice a solução do problema proposto por de Beaune, Tomo 3, Correspondência³⁵⁵, que Descartes tentou, mas não resolveu. Encontrar uma linha WW de tal natureza

³⁵⁴ Ainda não conseguimos saber exatamente onde, em qual número das *Acta eruditorum*; de todo modo confirmamos mais uma vez o papel das Atas de formular ou resolver problemas-desafios lançados pelos maiores cientistas da época.

³⁵⁵ Quanto à menção a Carta a M. De Beaune, temos que lembrar que estamos longe do trabalho monumental de Charles Adam e Paul Tannery. Florimond De Beaune (1601-1652) foi um jurista e matemático francês, foi o primeiro comentador da *Geometria* de René Descartes (1596-1650), com quem parece ter trocado uma vasta correspondência. Seus comentários, *In*

que, traçada a tangente WC com o eixo, sempre igual a uma reta constante “a”. ou “w”, é com respeito a XC, ou “a”, com respeito a “dx”; portanto, se “dx” assumir arbitrariamente) se supõe sempre a mesma “b”, ou se as mesmas crescem uniformemente, será w igual a

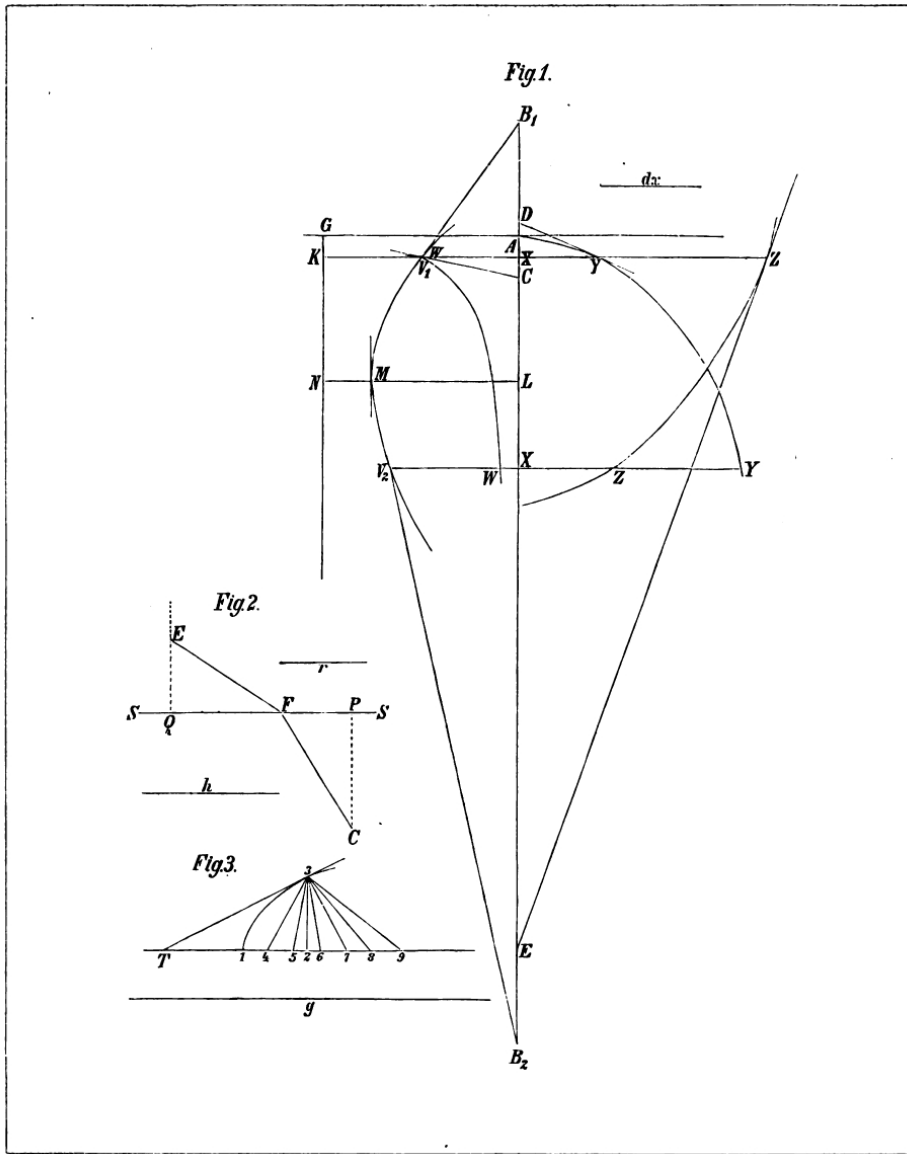


seja XC³⁵⁶
Agora XW, como “dw” (que se pode constante ou “x” ou AX $\frac{a}{b}dw$, de

maneira que as ordenadas “w” serão proporcionais com seus incrementos ou diferenciais “dw”, isto é, se as “x” estiverem em progressão aritmética, as “w” estarão em progressão geométrica, ou se as “w” são números, as “x” serão logaritmos: logo a linha WW é a logarítmica.

geometriam Renati Descartes notæ breves, foram publicados no volume organizado por van Schooten na edição crítica de Descartes de 1649, o problema; que leva seu nome, formulado na carta aqui mencionada no tomo 3, talvez uma referência à edição de 1663 da Correspondência de Descartes, é mais ou menos o seguinte: encontre uma curva tal que em qualquer ponto a subtangente C seja constante. Como Leibniz evidencia aqui as soluções são curvas exponenciais, em sua correspondência com Johann Bernoulli (1667-1748), que seguiu atacando o que dizia respeito a esse problema, voltará a ele. Sobre Descartes, muitos são os momentos em que tratamos de sua filosofia e matemática, valeria a pena dar uma lida em todo o capítulo “Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução”, in **Escritos de Filosofia V: Linguagem e Cognição**; Org. Marcus J. A. de Souza & Maxwell M. de Lima Filho, Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

³⁵⁶ Cf. a figura que finaliza o presente texto, que acrescentamos para auxiliar a compreensão do problema e da solução proposta.



SOBRE UMA GEOMETRIA ALTAMENTE OCULTA E A ANÁLISE DOS INDIVISÍVEIS E DOS INFINITOS ³⁵⁷

G. W. Leibniz

Tradução William de Siqueira Piauí e Débora de Gois Santos³⁵⁸

[1] Como entendo que algumas das coisas que publiquei nestas *Acta [eruditorum]* para o avanço da Geometria foram aprovadas por alguns homens doutos e até mesmo gradualmente colocadas em uso, mas outros não as compreenderam [*percepta*] suficientemente, ou por erro do escritor ou por alguma outra causa, pensei que valeria a pena adicionar neste lugar o que pode ilustrar os assuntos anteriores. Naturalmente, recebi o tratado de Craig³⁵⁹ **Sobre as dimensões das figuras**, editado no ano anterior [, ou seja, em 1685] em Londres, do qual aparece claramente que o autor fez progressos não desconsideráveis no interior da Geometria. No qual aprova bastante a distinção que por vezes enfatizei entre as dimensões das figuras gerais e as especiais; na página 1 afirma que recentemente foi observada de maneira ótima pelos geômetras, e atribui acertadamente muitos paralogismos aos que intentam provar a impossibilidade da quadratura por negligência desta distinção. Também reconhece comigo, página 26, que são transcendentais as figuras que geralmente são apartadas da geometria; por sua humanidade também elogia muitíssimo, páginas 27-29, o método de tangentes (*Methodum Tangentium*) publicado

³⁵⁷ “De Geometria recondita et Analysisi indivisibilium atque infinitorum” (1686). O presente texto foi retirado dos **GM** (G. W. Leibniz. **Mathematische Schriften**. Hrsg. v. Carl Immanuel Gerhardt. Hildeshheim: Olms, 1962), V, p. 226-33. A tradução para o português contou com a consulta constante aos monumentais trabalhos de Marc Parmentier (G. W. Leibniz. **La naissance du calcul différentiel**. Paris: J. Vrin, 1995, p. 127-43 – edição francesa de 26 artigos das *Acta eruditorum*) e Mary Sol de Moura Charles (OFC - G. W. Leibniz. **Obras filosóficas y científicas [7A]**. Comares: Granada, 2014, p. 321-29), também utilizamos o trabalho pioneiro de tradução de Teresa Maria Santos (G. W. Leibniz. **Analisis infinitesimal**. Madrid: Tecnos, 1987, p. 17-29). O texto original em latim pode ser encontrado em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Leibniz_-_Mathematische_Schriften,_Gerhardt_vol_5.djvu. A numeração em parágrafos é nossa.

³⁵⁸ William de Siqueira Piauí é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), licenciado em matemática pelo IME-USP/Unit, líder do grupo de pesquisa GEFILUFS, professor associado do Departamento de Filosofia da UFS (DFL-UFS) e membro permanente do PPGF-UFS, e-mail piauiusp@gmail.com. Débora de Gois Santos é doutora em Engenharia de Produção pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), graduada em Engenharia Civil pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), líder do grupo de pesquisa Construção Civil, coordenadora do Laboratório de Construção civil (LACC-DEC-UFS), professora titular do Departamento de Engenharia Civil da Universidade Federal de Sergipe (DEC-UFS) e membro permanente do PROEC-UFS, e-mail: deboragois@academico.ufs.br.

³⁵⁹ Em parte a partir do que nos lembra Marysol e Parmentier; John Craig foi um filósofo escocês que divulgou o Cálculo Diferencial de Leibniz na Inglaterra, mas também foi o primeiro a lançar a acusação de plágio, na sua obra **Methodis lineis rectis et curvis (Métodos de linhas retas e curvas** – 1685), o que se seguirá é em parte uma resenha do livro **De dimensionibus figurarum inveniendis** (1685), conforme a carta (246) de John Bernoulli era costume esse tipo de coisa ser publicado nas *Acta eruditorum*; Craig também publicou o **Tractatus mathematicus de figurarum curvilinearum quadratis (Um tratado matemático sobre as quadraturas de figuras curvilíneas** (1693). Para todo esse texto valeria a pena ler o artigo “Matemática e metafísica em Leibniz”, in *Theoria* – Revista de filosofia, v. II, n. 5, 2010, p. 1.

por mim nas **Acta** de outubro de 1684³⁶⁰, como o mais excelente, e com cujo apoio o método das dimensões é grandemente auxiliado; fornecendo um ótimo remédio para as irracionalidades. Entretanto, existem algumas coisas sobre as quais pensei que não seria inútil nem ingrato recomendar a ele e a outros. Pois não sei como veio a acontecer de acreditar que quem escreveu o artigo [*Schediasma*] nas **Acta** de maio de 1684, página 233, [tendo] se retratado da afirmação [*sententiam*], e que tendo prometido no início das **Acta** [*eruditorum*] de outubro de 1683 dar a demonstração completa da impossibilidade da quadratura circular tenha reconhecido depois em maio do ano seguinte que ainda não estava suficientemente demonstrada a impossibilidade da quadratura especial. Mas o artigo de outubro de 83 era do senhor D. T.³⁶¹, e o artigo de maio de 84 foi feito por mim³⁶²; neste, por uma parte, indicava este método como meu para nunca ser acusado de usurpar coisa alheia; por outra parte, discordava amigavelmente do uso que lhe atribuía o senhor T. Pois este pensava que a partir da impossibilidade da quadratura indefinida se seguia também a impossibilidade da definida; porém minha opinião [*dogma*] constantemente (já indicada quando fiz conhecer minha quadratura aritmética no segundo mês do primeiro ano das **Acta**, já em 1682³⁶³), que daquela não seguia a consequência para esta. Para provar isto nas **Acta** de maio de 1684 inclui uma figura que aceita a quadratura especial (o que posso demonstrar), de fato não em geral, como tentava mostrar a partir dos próprios teoremas do senhor T., embora apressado e seguro da coisa me perdi quanto ao modo de provar através do cálculo, o que depois explicarei e corrigirei. A isto respondeu o senhor T. privadamente, que ele não tinha retirado este método dos meus, mas que o alcançara por seu próprio esforço, e no que dizia respeito à objeção, que podia demonstrar a consequência das quadraturas indefinidas para as definidas, que era acima de tudo nisto que seu método era especial; e que minha afirmação [*instantiam*] se apoiava em um cálculo equivocado. E eu de fato de bom grado reconheci (nas **Acta** [*eruditorum*] de dezembro de 1684, página 587) que se pudesse demonstrar esta consequência teria feito o que ninguém até aqui [tinha conseguido]; entretanto, eu sempre duvidei e depois corroborei com o cálculo correto minha afirmação, se verá em breve. Embora

³⁶⁰ **Nova methodus pro maximis e minimis, itemque tangentius, quae nec fractas nec irrationales quantitas moratur, et singulare pro illius calculi genus** (Um novo método para os máximos e mínimos, assim como para as tangentes, que não se detém frente a quantidades fracionárias ou irracionais, e é um gênero singular de cálculo para estes [problemas]) (1684), que consta na presente edição.

³⁶¹ Com a abreviação D.T., Leibniz se refere ao filósofo alemão Ehrenfried Walther von Tschirnhaus ou Tschirnhausen (1651-1708) que, apesar de ser um dos seis matemáticos a resolver o problema da braquistócrona (com Jakob e Johann Bernoulli, Leibniz, l'Hospital e Newton) defendia que fossem apartadas da geometria as curvas não mecânicas, ou seja, que era impossível quadrá-las.

³⁶² Referência ao “De dimensionibus figurarum inveniendis”.

³⁶³ Leibniz parece se referir ao “De vera proportionem circuli ad quadratum circumscriptum in numeris rationalibus expressa”. Pensar, como o faz Tschirnhaus, “que a partir da impossibilidade da quadratura indefinida conseguiria também a prova da impossibilidade da definida” é um claro exemplo de ‘fechamento’ das matemáticas, o que, para além dos equívocos de cálculo, não coincide com o que Leibniz pensava sobre o avanço das ciências em geral.

de fato eu tivesse conseguido este método já há mais de dez anos; quando estivemos juntos em Paris, falamos muito frequentemente de coisas geométricas; naquele tempo ele claramente tomava outros caminhos, mas para mim já era muito familiar aplicar equações gerais, [que serão] determinadas no progresso do cálculo, para expressar a natureza da linha procurada, no que consiste o essencial [*nervus*] do método, o que nunca vi em outro lugar; no entanto, atribuo à sua candura e, ao mesmo tempo, a sua engenhosidade, que tenha acreditado facilmente ou que ele de fato chegou a estas coisas por si mesmo, ou que nem sequer recorda em que ocasiões as sementes³⁶⁴ de tais meditações foram lançadas; especialmente quando sei que também ele, por si mesmo, realizou coisas mais difíceis, e que se podem esperar de sua engenhosidade [*ingenio*] muitas coisas brilhantes e grandiosas.

[2] Uma vez que na afirmação [*instantiae*] supramencionada um erro de cálculo, como disse, foi cometido, que o senhor Craig [endereçou] ao senhor T. (ao qual ele o atribuía) para refutar, creio que como argumento ad hominem, [a aplicação do] próprio método indefinido [para as indefinidas], por isso devo corrigir o cálculo. Se se examina [*Inspiciatur*] a página 236 das **Acta** [*eruditorum*] do ano de 1684, onde, comparada [*conferendo*] a equação $4zz - 8hz$ etc. com a $bzz - caz$ etc., os termos postos fora da fração na equação posterior onde falta “z” devem ser multiplicados pelo denominador da fração antes de fazer a comparação, de maneira que todos os termos que carecem da letra “z” estejam compreendidos em uma só fração. Assumido $b = 1$, o que sempre se pode fazer, e, posto que na equação primeira claramente o termo “xz” falta, se faz na segunda $d = 0$, se divide também a equação primeira ou dada por 4 e na fração da equação segunda ou suposta tanto no numerador como no denominador se dividem por “g”; assim, tanto o termo zz , como o termo zz no denominador da fração estão de acordo nas duas partes. Comparando os demais, desde o termo “z” será $c = 2h:a$, desse x^4 será $g = 1:16$ ou $\frac{1}{16}$; desde que x^3 , será $f = -h:6a$; desde “x” no denominador será $f = -h:8a$. Logo será $h = 8:6$ ou $= \frac{4}{3}$, o que é absurdo, posto que “h” é uma quantidade dada. E surgem também outros absurdos da comparação continuada, posto que será o “c” ou $f = 0$, contra [o que já se esperava] da conclusão.

[3] Por outro lado, gostaria de passar neste lugar a algo mais proveitoso digamos, *mostrar a fonte das quantidades transcendentais*, já que alguns problemas não são nem planos, nem sólidos, nem supersólidos ou de algum grau definido, mas transcendem qualquer equação algébrica. E mostraremos o modo de operar de maneira que sem cálculo se possa demonstrar que a linha quadratriz algébrica do círculo e da hipérbole é impossível. Pois, se ela ocorresse, se seguiria que com sua ajuda um ângulo ou uma razão ou um logaritmo poderiam ser cortados em uma proporção [*ratione*] dada de [uma] reta a

³⁶⁴ Erro grave na tradução de Teresa Martin Santos, da Tecnos, trocou *semina* por *femina*, tanto que traduziu “*qua olim occasione talium meditationum f/semina fuerint*” por “*las mujeres fueran echadas de tales meditaciones*”.

[outra] reta, e isto em uma construção geral, e daqui o problema da seção de um ângulo ou todos os de descobrir medias proporcionais seriam de um certo grau, porém, posto que frente a um número de partes do ângulo ou de medias proporcionais se requer uma equação algébrica de um e de outro grau, e então o problema compreendido em geral sobre o número de partes ou medias quaisquer será de grau indefinido, e transcende toda equação algébrica. E, entretanto, como tais problemas realmente podem ser propostos em geometria, devem inclusive estar entre os primeiros, e são determinados; então é necessário certamente que estas linhas sejam incluídas na geometria, somente a partir das quais [tais problemas] podem ser construídos; e com elas podem ser descritos um movimento exato e contínuo³⁶⁵, como é patente na cicloide e semelhantes; realmente devem ser consideradas não mecânicas mas geométricas; especialmente quanto à sua utilidade as linhas da geometria comum (se excetuarmos a reta e o círculo), ficam atrás delas a grande distância e tem propriedades da máxima importância, que são totalmente capazes de demonstrações geométricas. *Portanto, a geometria de Descartes que as excluía foi um erro não menor que o dos antigos*, que depreciavam como não geométricos [certos] lugares sólidos ou lineares.

[4] Uma vez que o método de investigar Quadraturas indefinidas ou de [investigar] suas impossibilidades [*Tetragonismos indefinitos aut eorum impossibilitates*] é para mim somente um caso especial (e, certamente, o mais fácil) de um problema muito maior, que chamo de *método inverso das tangentes* [*Methodum Tangentium inversa*], no qual está contido a maior parte de toda a geometria transcendente e o que, se a Álgebra sempre pudesse resolver, tudo seria considerado descoberto; todavia não vejo nada de satisfatório nisso; então mostrarei como podemos resolver até mesmo a quadratura indefinida. Do mesmo modo que antes os algebristas adotaram letras ou números gerais para as quantidades procuradas [*quaesitis*], nos problemas transcendentos eu supus equações gerais ou indefinidas em lugar das linhas procuradas, por exemplo, sejam “x” e “y” a abscissa e a ordenada de certas quantidades existentes, a equação da linha procurada é para mim é: $0=a+b+cy+exy+fx+gxy$ etc.; graças a esta equação indefinida proposta, [mas] realmente finita (pois sempre podemos determinar até onde convém que seja prolongada), busco a tangente da linha, e o que descubro, comparo [*conferens*] com a propriedade dada das tangentes, encontro o valor das letras assumidas “a”, “b”, “c” etc., e assim defino a equação da linha procurada, donde, todavia, às vezes permanecem algumas [coisas] arbitrárias; em cujo caso também podem ser encontradas inúmeras linhas, procuro as que satisfazem, o que foi a causa de que muitos, considerando a posteriori, pensaram que o problema não estava suficientemente definido, e nem estava em seu poder [resolvê-lo]. As mesmas questões se apresentam para as séries. Mas

³⁶⁵ Eis como manter a questão da continuidade que será incorporada na noção de função contínua.

para reduzir o cálculo tenho muitas [maneiras] das que falarei em outro momento. E, se a comparação não procede, afirmo que a linha procurada não é algébrica, mas transcendente.

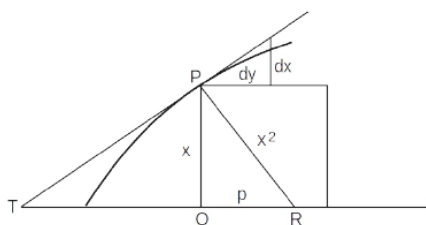
[5] Supondo isto, encontro a *espécie de transcendência* (pois que algumas transcendentais dependem da seção geral de uma razão ou de logaritmos, outras da seção geral de um ângulo, ou de arcos do círculo, outras de algumas questões indefinidas mais complexas); então, além das letras “x” e “y” assumo uma terceira, como “v”, que significa uma quantidade transcendente, e a partir destas três formo a equação geral da linha procurada, a partir da qual busco a tangente da linha segundo meu método de tangentes publicado nas *Ata [eruditorum]* de outubro de 1684³⁶⁶, que não se detém frente às transcendentais. Assim, comparando o que descubro com a propriedade dada das tangentes da curva, encontro não apenas as letras assumidas “a”, “b”, “c” etc., mas também a especial natureza da transcendente. Embora às vezes possa acontecer que muitas transcendentais tenham de ser usadas, às vezes de natureza diversa entre si, e teremos transcendentais de transcendentais, e no geral tais coisas continuam até o infinito, ainda que possamos nos contentar com as mais fáceis e mais úteis; e na maior parte se pode usar artifícios particulares para abreviar o cálculo, e o problema pode ser reduzido a termos simples, coisas que não são para este lugar. Mas, aplicando este método às quadraturas, ou à descoberta de linhas quadratrizes (nas quais uma propriedade das tangentes certamente sempre ocorre), fica patente não tanto de que modo é descoberta, se a quadratura indefinida é impossível algebricamente, mas sim de que maneira, uma vez descoberta essa impossibilidade, pode-se encontrar a quadratriz transcendente [*quadratrix transcendens*], o que não foi realizado até agora; então parece que não afirmei em vão que a Geometria com esse método é levada muito além dos limites propostos por Viète e Descartes³⁶⁷, com

³⁶⁶ Certamente trata-se do texto “Nova methodus pro Maximis et Minimis, itemque Tangentibus, quae nec...”, que também integra a presente coletânea.

³⁶⁷ Novamente, cf. também LEIBNIZ, 1984 [N.E., IV, XVII] p. 399. Especialmente quando o assunto é matemática Leibniz muitas vezes lembra Descartes (1596-1650) como alguém que omitiu as contribuições que teria recebido das obras do também francês, decodificador ou criptógrafo, matemático e advogado François Viète (1540-1603), *seigneur de la Bigotière*; suas obras principais foram o manual **Princípios da cosmografia** (1564-8), que parece ser parte de aulas que ele teria dado à filha do arcebispo Jean de Parthenay e esposa do protestante Duque de Rohan, Catherine Parthenay (1554-1631), inícios do não terminado **Harmonicon coeleste**, o **Canon mathematicus** (1571-9) e, os mais importantes para nós, **In artem analyticem Isagoge** (1591) ou **Introdução na arte da análise**, **Zeteticorum libri quinque** (1591), **Effectuum geometricarum canonica recensio** (1591-3), **Supplementum geometriae** (1593), **Variorum de rebus mathematicis responsorum liber VIII** (1593), **Apollonius Gallus** (1600) etc. Leibniz sempre lembrará principalmente as contribuições de Viète para a elaboração de uma álgebra mais avançada, a partir do que ele costumava chamar de álgebra especiosa, certamente uma referência à sua análise ou logística especiosa (por símbolos) que se opunha à análise ou logística numerosa (por números). Viète se envolveu, ao que tudo indica e dentre muitas outras, em uma disputa com relação à elaboração do calendário com os também muito citados por Leibniz, o francês Joseph Justus Scaliger (1540-1609), professor em Leyden, e o alemão Christophorus Clavius (1538-1612), a respeito da qual teria escrito, dentre outros, o **Fontenaeensis libellorum supplicum in Regia magistri relatio Kalendarii vere Gregoriani ad ecclesiasticos doctores exhibita Pontifici Maximi Clementi VIII** (1600) e **Francisci Vietae adversus Christophorum Clavium expostulatio** (1602). Gostaríamos de recomendar novamente a leitura do capítulo de livro “Leibniz e a inventividade matemática: uma introdução”.

esse raciocínio [*ratione*] a Análise certa e geral se estende até problemas que não são de grau definido e assim aos que não estão compreendidos em equações algébricas.

[6] Além disso, para lidar com os problemas de transcendência onde quer que dimensões e tangentes sejam encontradas, para os tratar com um cálculo, é difícil idealizar [*fingi*] algo mais útil, mais curto e mais universal do que meu *Cálculo das Diferenças ou Análise dos Indivisíveis e Infinitos*³⁶⁸, do qual há apenas uma amostra exígua ou corolário no meu método de tangentes editado na *Acta [eruditorum]* de outubro de 1684 e o senhor Craig tão altamente o provou, e o próprio Craig suspeitou que ele continha algo mais elevado, e é por isso que na página 29 de seu pequeno livro ele tentou derivar dele o teorema de Barrow (que a soma dos intervalos entre as ordenadas e as perpendiculares da curva até o eixo e aplicadas no eixo são iguais ao semi-quadrado da última ordenada), em cuja execução, entretanto, ele se desviou um pouco do escopo, o que em um novo método não surpreende: então, acho



que ele e outros ficariam gratíssimos se *oferecesse neste lugar um acréscimo do tema, cuja utilidade parece tão evidente*. Pois, a partir disso, todos os teoremas e problemas deste tipo, que eram dignos de admiração, fluem com tal facilidade que já não é mais necessário aprendê-los e tê-los [todo tempo], como muitos dos teoremas e

problemas da Geometria vulgar, para quem conhece a Especiosa³⁶⁹. Então, no caso acima mencionado procedo da seguinte maneira. Seja a ordenada “x”, a abscissa “y”, como eu disse, e seja “p”³⁷⁰, meu método deixa imediatamente patente que é $pdy = xdx$, o que Craig também observou; convertendo esta equação diferencial em uma soma [*summatricem*], teremos: $\int pdy = \int xdx$. Mas, a partir do que expliquei no método das tangentes, fica patente que $d(1/2)xx = xdx$; portanto, a inversa é $\frac{1}{2}xx = \int xdx$ (pois como as potências e raízes nos cálculos comuns, no meu [método], somas e diferenças ou “j” e “d” são [expressões] recíprocas). Temos, portanto, $\int pdy = \frac{1}{2}xx$ que era o que queríamos demonstrar³⁷¹. Mas

³⁶⁸ *Calculo meo differentiali seu Analyysi indivibilium atque infinitorum*.

³⁶⁹ Como nos lembra Parmentier: “Os métodos leibnizianos visam sempre dois objetivos: liberar os raciocínios da inspeção de figuras, quer dizer, do recurso à imaginação, mas também aliviar a memória a partir da mecanização do cálculo” (p. 137, nota 29). Isso fica muito evidente em vários momentos, haja vista o que Leibniz vai dizendo à medida que constrói suas tabelas ou quando enuncia as vantagens de sua característica; especiosa se refere ao uso regrado de letras, de caracteres.

³⁷⁰ A figura não é de Leibniz, mas ajuda a compreender do que se trata.

³⁷¹ Pronto, estamos diante do teorema fundamental do cálculo. Como nos lembra Thiago A. Silva Dourado, em sua excelente tradução do texto em questão (*Revista brasileira de matemática*, v. 22, n. 45, 2022, p. 6): “Essa foi a primeira vez que o símbolo de integral apareceu publicado, embora Leibniz o utilizasse em seus escritos pessoais desde 1675. Num manuscrito não publicado de 29 de outubro de 1675, intitulado *Analyseos tetragoniscae pars secunda*, ele escreve: ‘Utile erit scribi $\int$ pro omnia, ut $\int l = omn.l$, id est summa isporum l (Será útil escrever $\int$ para om[ni] [ou tudo], de modo que $\int l = omn.l$, isto é, a soma de todos os l)’. Já com relação ao uso da noção de integral, ela teria surgido associada ao uso que Leibniz fez da expressão “curva *quadratrix*” em seu texto *De dimensionibus figurarum inveniendis* de 1684, também mencionado no *De geometria recondita*, a qual Jacob Bernoulli (1654-1705) teria chamado, não mais de soma, mas de integral, nas próprias

prefiro usar [a expressão] “ dx ” e similares, em vez de outras letras, porque “ dx ” é uma certa modificação de “ x ”, e com seu auxílio restaria apenas a letra “ x ”, como ingrediente do cálculo, evidentemente, com suas potências e diferenciais, e são expressas as relações transcendentais entre “ x ” e outras. Por esta razão, as linhas transcendentais também podem ser explicadas por uma equação, por exemplo: seja um arco “ a ”, “ x ” o seno verso, será: $a = \int dx: \sqrt{2x - x^2}$ ³⁷², e se a ordenada da cicloide for “ y ”, será $y = \sqrt{2x - x^2} + \int dx: \sqrt{2x - x^2}$, esta equação expressa perfeitamente a relação entre a ordenada e a abscissa “ x ”, e a partir dela todas as propriedades da cicloide podem ser demonstradas. E deste modo o cálculo analítico [*calculus analyticus*] estende-se estas linhas/curvas que até agora foram excluídas sem outro motivo que o de serem consideradas inadequadas [*incapaces*] para [isso]; também se derivam disso as interpolações de Wallis³⁷³ e outros inumeráveis [casos].

[7] Falta [apenas], para que não pareça que atribuo muito a mim mesmo ou que subtraio dos demais, que eu diga em poucas palavras o que no meu parecer [*mea sententiam*] é especialmente devido aos insígnies matemáticos do nosso século neste gênero de Geometria. Os primeiros, Galileu e Cavalieri, começaram a descobrir as artes intrincadíssimas de Conon e Arquimedes. Mas a Geometria dos Indivisíveis de Cavalieri foi apenas a infância de uma ciência renascente. Melhores subsídios foram fornecidos por três homens celebres [*triumviri celebres*]: Fermat, que descobriu o método dos máximos e mínimos; Descartes, mostrando a razão de expressar as linhas da Geometria comum por equações (mas excluindo as transcendentais), e o padre Gregório de São Vicente, com muitas e brilhantes descobertas. Aos quais acrescento a extraordinária regra de Guldin sobre o movimento do centro de gravidade. Mas estes também permaneceram dentro de certos limites, que foram transgredidos com novas aberturas por Huyghens e Wallis, ilustres geômetras. E é bem provável que os trabalhos de Huyghens tenham dado origem às maiores descobertas de Heurat, e os trabalhos de Wallis deram origem às de Neil e Wren, que foram os primeiros a demonstrar a igualdade entre as curvas e retas; o que, no entanto, nada diminui o merecido elogio às suas descobertas [*inventionum*]. Eles foram seguidos pelo escocês James Gregory e pelo inglês Isaac Barrow, que brilhantes nesse gênero de teoremas enriqueceram admiravelmente nossa ciência. Enquanto, Nicholas Mercator, de Holstein, o mais ilustre dos matemáticos, foi o primeiro, até

palavras de Thiago A. S. Dourtado: “Em maio de 1690, na página 218 das *Acta [eruditorum]*, ele [J.B.] escreve: ‘Ergo et horum integralia aequantur [Portanto, as integrais delas também são iguais]’. Esse é o primeiro uso da palavra integral em seu sentido matemático usual [ou mais atual]” (Idem, p. 5).

³⁷² O traço cumpre o papel dos parênteses, temos assim: $a = \int (dx: \sqrt{2x - x^2})$ e $y = \sqrt{2x - x^2} + \int (dx: \sqrt{2x - x^2})$.

³⁷³ Quanto aos nomes que se seguirão teremos: Wallis (1616-1703), Fermat (1601-1665), Descartes (1596-1650), Gregório de San Vicente (c.1584-1667), Paul Guldin (1577-1643), Huyghens (1629-1695), Heurat ou Harriot (c.1560-1621), Neil ou Neile (1637-1670), Wren (1632-1723), James Gregório (1638-1675), Isaac Barrow (1630-1677), Nicolas Mercator (1620-1687) e Isaac Newton (1642-1727).

onde sei, a dar uma quadratura [*quadratura*] por uma série infinita [*per seriem infinitam*]. Mas não só a mesma descoberta foi feita de forma independente, como também foi aperfeiçoada mediante um raciocínio universal por um geômetra de profundo gênio, Isaac Newton³⁷⁴, que se ele tornasse conhecidos seus pensamentos, os quais eu compreendo que ele guarde, sem dúvida nos abririam novas abordagens para incrementar e compendiar grandemente as ciências.

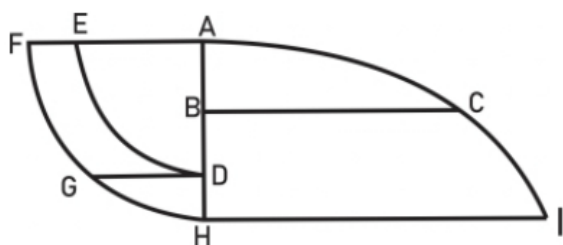
[8] Foi a mim, então iniciante nestes estudos, que a partir de um único aspecto de uma demonstração sobre a grandeza da superfície esférica, a grande luz apareceu-me de súbito. Pois eu via geralmente uma figura formada pelas perpendiculares à curva, aplicadas ao eixo da ordenada (os raios no círculo), que é proporcional à superfície do sólido formado pela rotação da figura em relação ao eixo [ou seja, a certo sólido de revolução]. Em cujo primeiro teorema me deleitei maravilhado (sem saber que isso já era conhecido por outros), imaginei imediatamente o triângulo que para todas as curvas chamei de Característico³⁷⁵, cujos lados eram indivisíveis (ou, falando mais precisamente, infinitamente pequenos) ou quantidades diferenciais; donde imediatamente com pouco reuni inúmeros teoremas, parte dos quais encontrei mais tarde em Gregory e Barrow³⁷⁶. Sem então usar cálculo algébrico; adicionando-o mais tarde, logo descobri minha quadratura aritmética e muitas outras coisas. Mas não sei por que o cálculo algébrico não me satisfazia neste trabalho, e por muito que eu desejasse aquela análise, eu tinha que passar pelas dificuldades das figuras, até que finalmente descobri o verdadeiro suplemento [*supplementum*] da Álgebra para as transcendentais, isto é, meu cálculo dos indefinidamente pequenos [ou diminutos] [*calculus indefinite parvorum*], o qual também [chamo de] diferencial [*differentialem*], ou das somas [*summatorium*], ou das quadraturas [*tetragonisticum*], e, se não me engano, é o que corretamente chamo de *Análise dos indivisíveis e do infinito* [*Analysin indivisibilium et infinitorum*], que, uma vez encontrado, tudo o que antes me causou admiração neste gênero parece um [simples] jogo e uma brincadeira [de criança]. A partir daqui não somente importantes abreviações [*insignia compendia*], mas também o método generalíssimo que acabamos de mencionar pude reunir, com o qual as quadratrizes ou outras linhas algébricas ou transcendentais procuradas são determinadas na medida que for possível. Antes de finalizar advirto que nas equações diferenciais ninguém esqueça apressadamente “dx”, como na expressão de pouco antes $a = \int dx: \sqrt{1 - xx}$, não se deve

³⁷⁴ Trata-se do famosíssimo matemático e astrônomo inglês Isaac Newton (1527-1642), já muitas vezes citado na presente coletânea, não devemos desconsiderar o fato que a lembrança dele tem a ver com o processo de plágio de que foi acusado Leibniz, mas também os vários convites não nominais dirigidos a ele a partir dos desafios lançados e resolvidos nas **Acta eruditorum**. Gostaríamos de indicar a leitura dos nossos textos “Leibniz e a gênese da noção de espaço: lendo o §47 da última carta a Clarke” e “Santo Agostinho e Isaac Newton: tempo, espaço e criação”, in **Mônada e ainda uma vez substância individual** (Porto Alegre: RS: Editora FI, 2021).

³⁷⁵ Novamente a referência ao Polígono Infinitangular do **Nova methodus** ou Triângulo Característico de Pascal.

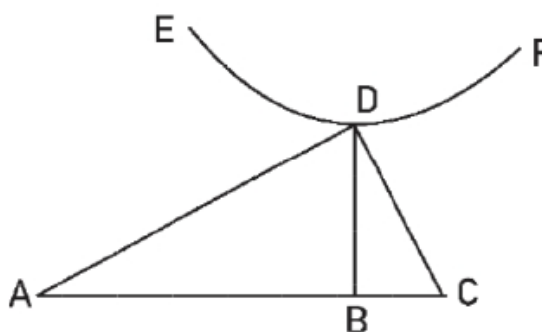
³⁷⁶ Já mencionados, talvez por fazer.

temerariamente negligenciar “dx”, como se supõe podermos negligenciar naquele caso em que as “x” crescem uniformemente: pois nisso mesmo muitos erraram e fecharam o caminho para coisas posteriores, porque desconsideraram a universalidade dos indivisíveis, como aqui “dx” (de modo, evidentemente, a poder ser aceita qualquer progressão das “x”), da qual, no entanto, nascem inúmeras transfigurações e equipolências de figuras.



[9] Concluídos já estes escritos, chegou às minhas mãos o que o senhor T. comunicou nas **Acta [eruditorum]** de março deste ano, página 176, onde propõe algumas questões elegantes e dignas de serem resolvidas³⁷⁷. Se vê a linha *ACI* [fig. 6 ou 114] a partir

das linhas dos senos [ou senoidais], e que sempre o retângulo *AH* em *GD* é igual ao espaço *ABCA*. E na figura 7 [ou 115], se o quadrado *BC* em *BD* ou “*x*” deverá ser sempre igual ao cubo de “*a*”, ele satisfará um parabolóide, cuja equação é $4a^3yy = 25x^5$. Coisa semelhante pode ser determinada para outras potências. Mas se *AD*, *DB*, *BC* = ao cubo coisa se volta para a quadratriz da figura, ordenada é ax^3 dividido por $\sqrt{a^6 - x^6}$; geral, dado qualquer tipo de relação entre *BC*, *CD*, *AD*, *DB*, na referida figura [7 ou problema encontrar a linha que coincide descoberta das quadraturas. Mas, se na ponto fixo *L* for assumido, novas relações [*relationes*] de natureza diferente surgem, como se houvesse uma relação entre *LC* e *CD*, embora este problema também receba uma solução.



dado, a o valor da pois em as retas *AB*, 115] é um com a reta *AC* um

³⁷⁷ Conforme Teresa Martin Santos, os problemas a que Leibniz se refere nesta espécie de Apêndice, e que Tschirnhaus tinha proposto, eram: 1) Seja a curva *ACI*, e *FGH* o círculo quadrante (Fig. 6), resultará que *FGH* é o arco *GH*, como *AH* é a *HB*, e a perpendicular descendente *GD* será o quadrante contínuo *ED* igual à reta *BC*, e ficará evidente que a curva *ACI* é mecânica. 2) Determine uma curva onde (Fig. 7) o quadrado *BE* na linha *BD* é sempre igual ao cubo da linha dada. 3) Encontre uma curva tal que o produto das três linhas *AD*, *DB*, *BC* (Fig. 7) seja sempre igual ao cubo.

FLUXO CONTÍNUO

O Manguetal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 22, jan. - jun. 2025, ISSN: 2674-7278.

O TRANSE REVOLUCIONÁRIO: ESTÉTICA E POLÍTICA EM GLAUBER ROCHA³⁷⁸

Vinícius Gomes Alves³⁷⁹

Pablo Enrique Abraham Zunino³⁸⁰

Resumo: Esta pesquisa tem por objetivo perscrutar a relação entre filosofia e cinema, a saber, estabelecer o vínculo real possível entre estética e política. Ao confrontar o ato de pensamento e o ato de criação nossa intenção é mostrar o sonho e a revolução em Glauber Rocha. Aqui reconhecemos, sonho e revolução como potências criadoras de mundo e, assim procedendo, inauguram-se a cultura e o povo. Nessa perspectiva, examinamos a obra *Revolução do cinema novo* (1981), de Glauber Rocha, procurando compreender o que podemos chamar de –, devir estético-político latino-americano e que remete ao Brasil profundo. Investigamos o alargamento da estética para ética e, assim seguindo, em algum sentido sua substância mais fundamental seja oferecer alguma forma de oposição ao intolerável. E, Glauber Rocha, é esta excelência do transe revolucionário, essa insurreição ao deslocar-se a estética em revolução. Desse modo, há demasiada necessidade que nos força a pensar e, então, criar o impensável é o ato de resistência.

Palavras-chave: Estética; Cinema; Glauber Rocha.

Resumen: Esta investigación tiene como objetivo examinar la relación entre filosofía y cine, es decir, establecer el vínculo real posible entre estética y política. Al confrontar el acto de pensar y el acto de crear, nuestra intención es mostrar el sueño y la revolución en Glauber Rocha. Aquí reconocemos los sueños y la revolución como poderes creadores de mundos y, al hacerlo, se inauguran la cultura y la gente. Desde esta perspectiva, examinamos la obra *Revolução do cinema novo* (1981), de Glauber Rocha, buscando comprender lo que podemos llamar –, devenir estético-político latinoamericano que remite al Brasil profundo. Investigamos la extensión de la estética a la ética y, por tanto, en cierto sentido su sustancia más fundamental es ofrecer alguna forma de oposición a lo intolerable. Glauber Rocha, esta excelencia del trance revolucionario, esta insurrección al desplazar la estética en la revolución. De esta

³⁷⁸ O presente artigo é parte de uma pesquisa de Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), de título -, Glauber Rocha: sonho e revolução, realizado junto ao Grupo de Estudos e Pesquisa em Estética (GEPE).

³⁷⁹ Professor de Filosofia do Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IEMA). Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9229950650596568>. E-mail: gomesalvesvini@gmail.com.

³⁸⁰ Docente responsável pela orientação do TCC. Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8087368602472874>. E-mail: pablo@ufrb.edu.br.

manera, hay demasiada necesidad que nos obliga a pensar y entonces crear lo impensable acto de resistencia.

Palabras clave: Estética; Cine; Glauber Rocha.

Introdução

Esta pesquisa busca um encadeamento entre filosofia e cinema e entre estética e política. Um pêndulo existencial e conceitual. Investigamos como a estética torna-se política e, realizado sobretudo, pela vinculação da filosofia com o cinema. Assim, há pensamento e criação, a montagem em torno da ideia e da imagem – “câmera na mão e ideia na cabeça” (Rocha, 1981, p. 325). Importante, interessa investigar além dos filmes, os livros, de Glauber Rocha. O seu pensamento acerca do cinema. Assumimos, *Revolução do cinema novo* obra de pensamento e montagem tal como o cinema. Conforme esse eco seja capaz de transformar estética em política.

Portanto, a excelência do procedimento estético-político: por um lado, a contraforma estética; por outro, a contraefetuação política. Ou seja, o mundo profundo e oprimido cria oposição ao mundo oficial e opressor. Essa luta de forças contrárias inaugura uma resistência. Sendo assim, a estética se aproxima da ética, um deslocamento estético-político fundamental para o acontecimento do mundo. Esta necessidade de alargar o real em possível é instaurado pela insuficiência do próprio mundo. Em suma, a nosso ver, a revolução é uma contrarrazão que responde ao intolerável desse mundo, sobretudo, por uma total impossibilidade de viver.

Desse modo, a estética e, obviamente, o cinema serão revolução pela prática de criação. A fabulação de novas realidades e corporeidades – “um criador só faz aquilo de que tem absoluta necessidade” (Deleuze, 1999, p. 3). Nesse sentido, o cinema é um argumento material tanto estético quanto político para o acontecimento do mundo. O cinema estético-político vai pensar e criar novas imagens do mundo. Uma confrontação do real, visto que há contradições entre a imagem e o mundo, mas desse enfrentamento – arte e vida – nasce um ato de criação. Em outros termos, uma passagem ao devir estético-político. A arte como expressão do possível.

A imagem, visual ou sonora, tem harmônicos que acompanham a dominante sensível, e entram por conta própria em relações supra-sensoriais. [...] É isso a onda de choque ou a vibração nervosa, tal que não se pode mais dizer ‘vejo, ouço’, mas sinto, ‘sensação totalmente fisiológica’. E é o conjunto dos harmônicos agindo sobre o córtex que faz nascer o pensamento, o penso cinematográfico (Deleuze, 2005, p. 191).

Isso posto, buscamos o eco entre filosofia e cinema. Uma filosofia do cinema. Assumindo a filosofia e o cinema como práticas de criação. O empreendimento do pensamento é a ideia. Entretanto, a ideia na filosofia é o conceito e a ideia no cinema é a imagem. E a ideia ao aproximar-se do todo como conceito-imagem, não propõe interpretar e sim pensar junto – “o próprio cinema é uma prática das imagens e dos signos” (Deleuze, 2005, p. 332). A filosofia ao criar conceito e o cinema ao criar imagem formam a expressão do pensamento. Isto é, o cinema pensa! Seguindo pensamento e cinema, pois bem, é fazer filosofia com a não filosofia.

Glauber Rocha

Em algum sentido da estética, na bifurcação do estético-político, o cinema de Glauber Rocha é um contracinema. Quer dizer, na tomada de decisão dos acontecimentos do mundo, ele indica o caminho da oposição e, nessa direção, o cinema imediatamente revolucionário cria novas condições de luta. Por exemplo, a dialética do sertão, o pensamento-montagem da violência e da fome entre *Corisco e Antônio das Mortes* (Rocha, 1964). Toma uma forma de aberração, essa guerra cultural entre o velho e o novo. Nessa imagem, então, há uma promessa estética e política, mas que falta justiça social. A transformação social como sonho do oprimido.

Pois bem, na tomada de consciência das revoluções do mundo ou do materialismo histórico das lutas de classes ou dos movimentos revolucionários europeu; Glauber Rocha e a América Latina apontam para outro caminho: uma intervenção na cultura. A guerra da cultura!³⁸¹ Uma nova interpretação do Brasil profundo, real representação desse múltiplo povo brasileiro. Assim dizendo, o cinema estético-político é um devir para essa luta. O método de Glauber Rocha, seu ato de pensamento e criação é uma justaposição para recompor o todo como cultura. O fazer entrar em transe, mas criando nova substância da cultura. Isto é: corpo, povo e mundo.

Glauber Rocha com suas ideias e imagens, esse ato de pensar e criar, encontrou evocação no Brasil profundo e no povo oprimido. A vida como invivível, demais intolerável. E a arte revolucionária faz revolução, transformações sociais, quando há alguma possessão da cultura pelo próprio povo. Que atua como máquina de guerra nessa impossibilidade de viver. Desse modo, o *Cinema Novo* é revolução,

³⁸¹ A guerra da cultura, por assim dizer, é a cultura contra a cultura. Se cultura-cultura, então, contracultura. Portanto, a arte urgente, revolucionária, só pode ser contra o domínio da linguagem. Se contralinguagem, é contramundo. Logo, o novo cinema opera revolução, guerra da cultura, ao materializar a contracultura de um copo e de um povo que já existem. O Brasil dos esquecidos. Essa nova imagem do Brasil é um antirrealismo cultural, porque ao sobrepor violência e fome, o fazer entrar em transe, tornou a própria imagem um impensável para criação do novo.

a revolução da cultura. Esta transformação cultural do Brasil será pela tomada de consciência do *Cinema Novo* brasileiro. Assim, os poderes retornam para o povo. O devir estético-político como uma espécie de função social do cinema.

A urgência das novas ideias e imagens, a agitação do todo como Brasil, move o cinema em direção de uma revolução fundamental. Não simplesmente formal ao imaginário coletivo, mas sim ao inconsciente coletivo. Pois a luta é real, não racional. No entanto, a razão como medida para libertação da cultura ou do mito será um instrumento de repressão. Assim, a verdade possível é a antirrazão que comunica e manifesta qualquer escassez de viver. Essa tomada de consciência não se dá pela contemplação, mas sim pela aberração. É da quase morte que se faz um devir. E para Glauber Rocha, a razão é a verdade do opressor, não do oprimido.

Esta antirrazão responderá com a justiça social para o povo do Brasil profundo. Em algum sentido, há tantos outros, a arte seja um exercício de experimentação das lutas sociais. A construção de mundo, de corporeidades e identidades, passa pela experiência do choque e do devir que mobiliza o coletivo na encruzilhada social. E a fome é a expressão mais radical do povo, por isso a violência é sua única possibilidade de existir. O cinema como ato de resistência, porque o *Cinema Novo* resiste ao mundo da fome. O mundo da fome contra o mundo da não fome. E assim faz a revolução, a fome como impulso faz o cinema e sua estética é da violência.

Quando a estética se torna além da arte, converte-se em ética e política. A arte urgente, a arte como enfrentamento a qualquer forma de opressão. Sendo assim, mais que agitação, cinema de consciência. Esse espírito revolucionário da arte, por excelência, afirma e nega. E no enfrentamento simbólico, a poética no sentido mais forte, produz a prática revolucionária. A arte como ato de pensamento e criação é uma experiência de ruptura. Confronto decisivo entre o oprimido e o opressor para a mais imprevisível das revoluções, a posseção cultural que inventa um povo. Daí a arte revolucionária se aproxima do misticismo da cultura criando signos de luta.

Mas que imagem é esta? [...] a consciência exata do Brasil, dos problemas primários de fome e escravidão regionais, e pude decidir entre minha ambição e a função lateral do cinema: ser veículo de idéias necessárias. [...] No plano dos valores: mostrar ao mundo que, sob a forma do exotismo e da beleza das formas místicas afro-brasileiras, habita uma raça doente, faminta, analfabeta, nostálgica e escrava (Rocha, 1981, p. 13).

Aqui, a dobra na estética: por um lado, a confrontação política; e por outro, a consciência ética. A visão do mito que rompe com o massacre do povo. A intervenção do cinema revolucionário se dá na criação de signo e linguagem cinematográfica para aparição desse povo. A partir da imagem do transe, o choque entre a arte e a vida para invenção de um povo. Mas essa representação não se dá só no campo do simbólico e sim na experiência social. A exaltação da cultura popular brasileira. Em Glauber Rocha,

o devir estético-político celebra a dignidade do povo e sua manifestação mais comunitária. Nossa realidade sentida do povo que tem fome.

O cinema como veículo de idéias só pode ser honestamente aceito enquanto servir ao homem no que ele mais precisa para viver: pão. Se nem só disto ele vive [...] é preciso antes fazer as três refeições diárias, embora que, para isto, seja necessário morrer em várias partes do mundo, onde esteja correndo sangue demasiado (Rocha, 1981, p. 14).

Figuras 1 a 4: Barravento (1962)³⁸²



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=MoV3gsdxVfE>

O cinema como arte, veículo de realidades culturais exige forma. Exige afirmação de novas formas e valores. No devir estético-político, há valores que de imediato inventam linguagem cinematográfica. Ou como, o cinema contra a tradição. Diante disso, arte urgente, porque intervém na vida prática. Afirmar ou negar uma nova linguagem exige a ruptura com o mundo e, imprescindivelmente, a criação de outros valores possíveis. E o devir está no encontro que fundamentalmente modifica. O cinema político de combate, no *Cinema Novo* a linguagem dobra em combate-combate. Dessa dialética, a sensibilidade original do novo cinema brasileiro.

Esse sentido de verdade ou força de verdade em Glauber Rocha, o filme como além da arte ao instalar sua própria linguagem. O deslocamento do cinema a partir da vontade de intuição do autor, seu ato de pensamento e criação. Assim, o ser autêntico entre o autor e a arte é a linguagem. Mas necessariamente passa pela invenção de um mundo possível para o povo. Com efeito, redescobrir o

³⁸² Em *Barravento* (Rocha, 1962) no tempo da violência e da fome e na tomada de decisão, terra e mar se transformam pela dança e luta do povo. Então há o devir do povo livre e, assim, criando sua possibilidade de viver. E o cinema de Glauber Rocha é o todo como um cinema verdade que encara toda contradição da pobreza. Essa liberdade contra a escassez devolve outra vez os poderes ao povo – “forte são os poderes do povo” (Rocha, 1964).

mundo é redescobrir o povo. Para Glauber Rocha, o cinema ao restaurar esse sentido de verdade ao mesmo tempo manifesta plena linguagem e consciência. De modo que no choque fundamental, o cinema inventa estética e essa estética é da violência.³⁸³

Devir é certamente e em primeiro lugar mudar [...] para isso é preciso a intrusão de algo de fora: alguém ou alguma coisa entrou em contato com algo ou alguém diferente de si mesmo. Devir implica, portanto, em segundo lugar, um encontro: algo ou alguém não torna si mesmo a não ser em relação com outra coisa (Zourabichvili, 1997, p. 2).

No entanto, realizar o devir estético-político como cinema de autor tanto no Brasil quanto na América Latina, pela necessidade revolucionária esse cinema precisa compreender a dimensão formal e histórica. O impulso de verdade por um mundo autêntico e não decadente. Sendo então, a experiência para libertação da cultura produz-se na expansão e não na contração. Ou ainda, a experiência para liberação do inconsciente produz-se na vivência e não na reflexão. Um saber que seja nosso e, tem por efeito, a cultura como propriedade qualitativa que afunda nessa terra onde o povo é a raiz mais forte. O próprio cinema como conhecimento e experiência.

Ou como a arte urgente. O cinema preocupado com a verdade alcança o impensável. A cultura e o mundo de um povo brasileiro que foi massacrado, enterrado. Pior, os cadáveres do povo no fundo da terra. Na emergência do cinema comprometido pela visão histórica e dialética, encontraremos esses corpos da cultura brasileira. O modo de proceder cavando buracos até encontrar uma nova formação do Brasil. A ruptura com o invivível. Nesta formação verdadeiramente brasileira, o cinema-cinema sem verniz e intercessores: é a câmera e o povo. E o devir revolucionário transforma matéria em estética imediatamente política por ser social.

O cinema verdade, de autor, se dá quando os pressupostos estéticos imediatamente são éticos e políticos. Ademais, tem consciência do seu lugar no tempo e espaço desse Brasil profundo. Assim, a verdade se dá quando se instala no eixo das imagens algum primado da fome material na própria forma. A redescoberta da verdade que foi sepultada nesse mesmo Brasil. Enfim, a dialética da percepção como o conhecimento que pertence ao signo do cinema. Em último sentido o formal, o cinema do real. Esse sentido mais profundo como um gesto da revolução, a linguagem do real na forma final. O fazer entrar em transe o público e o privado.

Na tentativa de situar o cinema brasileiro como expressão cultural, adotei o ‘método do autor’ para analisar sua história e suas contradições. [...] O autor é o maior responsável pela verdade: sua estética é uma ética, sua *mise-en-scène* é uma política [...] apreendendo o cinema, apreende

³⁸³ Em algum sentido é possível inventar estética, não o povo, o povo já existe. E a partir desse povo, que não falta, criar sua estética. Fazemos outro caminho, não invenção de um povo, mas invenção de um mundo possível para esse povo. Assim, pensar o impensável é a libertação do povo que ainda falta o mundo e, cinema de oposição, cria novo signo de luta para o ato impensável: fazer entrar o povo neste mundo! Justiça social, reforma agrária, demarcação da terra indígena e quilombola, política pública, etc. são casos de resistência como povo para ocupação do mundo.

a realidade: o cinema é um corpo-vivo, objeto e perspectiva. Cinema não é instrumento, cinema é uma ontologia (Rocha, 2003, p. 36).

E todo gesto revolucionário de – “câmera na mão e ideia na cabeça” (Rocha, 1981, p. 325), mas sabendo de onde fala e onde olha. Ora, que Brasil é esse? O devir estético-político de pulsão legítima do corpo oprimido para defrontar o real e o virtual. A forma do corpo brasileiro na transformação social. Essa construção do antirrealismo e antirracionalismo cultural como um autoconhecimento, o cinema que afunda e levanta do fundo da terra. Contudo, o povo não é uma massa e sim o todo da cultura. Para Glauber Rocha, o ser do cinema como ontologia, o cinema como signo de existência e realidade. Abertura imprescindível do possível.

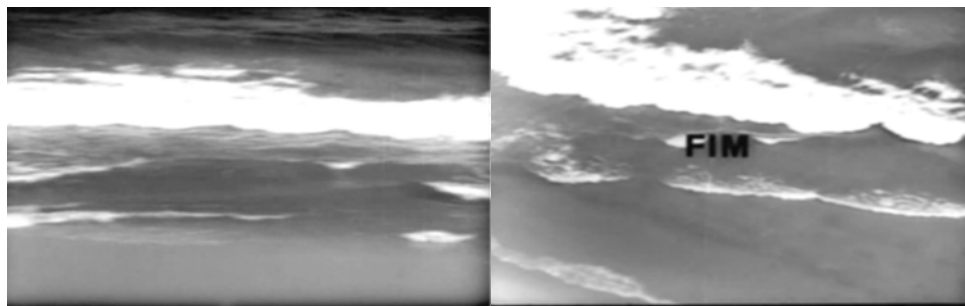
Revolução

Nossa intenção neste capítulo é mostrar como uma ideia cinematográfica pode ter eco de revolução. No caso, a revolução da cultural. E não há uma metafísica ou Deus ou Diabo como destino marcado de um povo. Acreditamos, que o cinema político em Glauber Rocha se torna o cinema-revolução. De modo que o cinema político opera alguma reforma a partir das estruturas dominantes; já o que chamamos de cinema-revolução coloca tudo em transe e crise. Por exemplo, a refundação do mito brasileiro. O gesto mais direto acerca da realidade cultural. E o cinema-revolução, na essência, é a câmera e a matéria. Isto é, do corpo ao devir do povo.

*Figuras 5 a 8: Deus e o diabo na terra do sol (1964)*³⁸⁴



³⁸⁴ Em *Deus e o diabo na terra do sol* (Rocha, 1964) é o mundo e o povo. Não tem metafísica, mas corpo para revolução. A revolução é urgente. E pelo devir do povo, o povo dá-se o mundo para conversão social e cultural. O paradoxo entre o destino e o acaso. Por exemplo, a corrida final de *Rosa e Manuel* (Rocha, 1964) são como os sobreviventes da terra. O povo que vai ocupar o mundo. Há, então, a temporalidade social entre o sertão e o mar. A câmera na mão como forma da imagem cria modulação desse movimento de ruptura, e a montagem nega a evolução natural dos fatos sociais. Conforme o fazer entrar em transe: experimenta novas formas de consciência dos famintos – “tá contada a minha história, verdade, imaginação; espero que o sinhô tenha tirado uma lição que assim mal dividido esse mundo anda errado, que a terra é do homem não é de Deus nem do Diabo” (Rocha, 1964). É importante destacar que esse povo já existe, mas não existe o mundo desse povo, sendo assim, é preciso inventar.



Fonte: <https://www.youtube.com/watch?v=fAh0yrubJtA>

Com efeito, assumimos que qualquer tentativa de criar um povo foi dos grandes erros da história racional. Ora, se o povo não falta: o que falta? O mundo do povo! O mundo com o povo ocupando os espaços de poder. O povo tornando-se, ele mesmo, o próprio mundo. E o devir revolucionário, o cinema-revolução que ultrapassa o cinema político, possui a ideia urgente de criar o mundo possível. Assim, a violência como expressão de quem tem fome será a força transformadora da realidade. O signo de luta, o cinema que supera a impossibilidade de viver. A violência é a forma da luta dos contrários, porque uma violência encerra outra violência.

Em outros termos, a violência de quem tem fome de mundo. Desse modo, o problema dos excluídos do mundo. Aqueles que são negados a possibilidade de mundo e, pior, de existir. Portanto, aqui a questão que o cinema-revolução de Glauber Rocha enfrenta fundamentalmente. Pois há no Brasil e, em demasiada maioria, os excluídos da terra. E a terra é a cultura do povo. Nessa perspectiva, a terra é como “vazio” e a cultura ao entrar nessa terra faz nascer o povo. De imediato não falta povo. Mas no Brasil estão enterradas gerações e gerações de famintos. Por isso, Glauber Rocha começa cavando os mitos do Brasil para encontrar o povo brasileiro.

No entanto, reconhecemos, que a cultura em si resiste a uma desterritorialização forçada. Ora, por que povos distintos dizem pertencer a mesma terra? Porque desse chão emerge o povo. O inconsciente da cultura, a passagem do individual para o político. Por exemplo, os povos palestinos e judeus foram desterritorializados, negados seus mundos e existências, mas sendo a cultura mais forte que tudo ainda resistem.³⁸⁵ Não entraremos nas contradições das guerras e, decerto, sabemos que há. Contudo, o que nos ocupa é a guerra da cultura como compreendia Glauber Rocha: o extermínio do nosso povo. Ora, o que resta, então? A câmera e a revolução.

A fome latina é o nervo de sua própria sociedade. [...] Nossa originalidade é nossa fome e nossa maior miséria é que esta fome, sendo sentida, não é compreendida [...] personagens comendo

³⁸⁵ Por outra parte, o exemplo dos escravizados da África. Foram sequestrados de sua terra, mas sua cultura é mais forte que tudo. A revolução é o ato de resistência e, assim, criaram a própria terra. A cultura dos escravizados entraram nas novas terras para transformá-las em suas terras. Aqui, o povo não necessariamente precisa da terra de origem para existir. A força de resistência como povo é tão grande que inventam o próprio mundo. Essa dialética existencial é um duplo devir: a cultura entra na terra e o povo sai da terra criando o inconsciente coletivo da cultura.

terra, personagens comendo raízes, personagens roubando para comer, personagens matando para comer, personagens fugindo para comer, personagens sujas, descanadas, morando em casas sujas, escuras (Rocha, 1981, p. 30).

O cinema-revolução responde a uma necessidade primordial, isto é, de como escapar da morte. Por assim dizer, o cinema numa América Latina de povos massacrados e colonizados, onde a injustiça e a desigualdade foram adubo e semente da terra. Essa história social tornou-se o mito oficial. Diante disso, o cinema procura estabelecer a estética da revolução. E a linguagem é a realidade da fome e violência encontrada na experiência dos excluídos. Mas nesse cinema há formas de consciência, pois não se trata da violência desmedida e sim da fome fundamental. A própria violência com o impulso da fome tem força de transformar a realidade.

Nessa urgência o cinema-revolução cria o mundo possível de acordo com o devir estético-político: pela estética, a forma e o sentimento como arte; e pela política, a vida e o sentido como ontologia. Por fim, a ética como povo que ocupa esse mundo. Assim, o ato de pensamento e criação da nova imagem do faminto a partir do cinema-revolução. No entanto, não é uma reprodução simbólica, mas sim de inventar realidade e com algum grau ontológico. A expressão do cinema verdade. A câmera como ontologia da imagem. Glauber Rocha põe essa totalidade em transe e em crise. O fazer pensar o não pensado como linguagem cinematográfica.

Somente uma cultura da fome, minando suas próprias estruturas, pode superar-se [...] a violência de suas imagens e sons [...] o comportamento exato de um faminto é a violência, e a violência de um faminto não é primitivismo. *Corisco* é primitivo? [...] uma estética da violência antes de ser primitiva é revolucionária (Rocha, 1981, p. 32).

Glauber Rocha nos mostra que imagem é revolução. É além mais de agitação se coexistir com a consciência de luta. Por exemplo, na aberração que provoca essa fome de absurdo: no sertão brasileiro em *Deus e o diabo na terra do sol*. Demonstra que o povo só será maioria pela violência e, ao mesmo tempo, que toda minoria foi comprimida em violência. O oprimido como substância só será visto pelo opressor a partir da violência que for capaz de produzir e, antes disso, não será visto como matéria capaz de mundo. Isso posto, a estética da violência é o ato de resistência da fome e, tem por efeito, romper com uma violência a partir de outra violência.

É imprescindível compreender que essa estética da violência não é o terror, já que existe de imediato o amor pela transformação do mundo. Sendo preciso amar para querer transformar. A fome de mundo, por assim dizer, não é a violência como justificativa ou elogio, mas é a violência como acontecimento do mundo. Na revolução de Glauber Rocha o real (histórico) e o virtual (imagem) são justapostos numa composição de aberrações. Ou ainda, a potência material da violência convertida em

amor tem a capacidade de superar a morte. O amor é o devir do faminto, ele precisa transformar a fome em possibilidade capaz de inventar o mundo.

A imagem do pensamento no cinema-revolução rompe com a busca dos valores superiores. Não há vontade de realismo racional, mas vontade de intuição. Da fome ao transe. O verdadeiro para além do racionalismo. Assim, o corpo e a temporalidade são fundamentais para revolução. De modo que o corpo que sente é forçado imediatamente a pensar e a criar e, com isso, o tempo é compreendido como devir. Consequentemente, essa imagem carrega a ética para acreditar no mundo e a política para transformar o mundo. Ora, como a imagem é ato de resistência? Quando a filosofia se aproxima do cinema no choque entre pensamento e criação.

Desse devir estético-político o cinema-revolução inventa mundo para o povo. A imagem com força de verdade. Cria imagem real, de realidade atual. Essa imagem é uma necessidade, por exemplo, para escapar da morte ou da crise. Ou seja, é um devir do sofrimento. O ato de pensamento e criação para escapar da impossibilidade. Esgotando o impossível para ser possível. Isto é, o devir; sair do insuportável com o encontro que muda. E o cinema-revolução de Glauber Rocha é a experiência do insuportável, da escassez absoluta. Sendo a fome o fim último do mundo, essa revolução transforma fome em ambivalência, possibilidade de mundo.

Como uma experiência de choque que se apoia na tensão entre a vontade de ordem, equacionamento, e a acumulação incontida dos dados da crise. [...] No entanto, é clara a ameaça da força própria, desgarrada, de elementos particulares cujo poder de significação se torna independente de tal ordem geral. [...] Mas define que, entre o esquema do mundo e o dilaceramento, é impossível a escolha (Xavier, 2007, p. 196).

Em outros termos, o caminho da revolução é a cultura. A cultura revolucionária. Assumindo que há tomada de consciência do povo enquanto cultura. E o povo é um corpo social. De forma que o cinema-revolução adquire corporeidade com o corpo no mundo. Ou seja, a revolução é feita pelo corpo e o corpo é uma realidade material. Nesse sentido, o corpo é mais forte que tudo, pois o corpo sente imediatamente o intolerável. O corpo sangra ao imediato violento e se opõe, já a moral pode produzir o ressentimento. Imobilidade contrária à cultura. A moral aceita a fome, mas o corpo não. A fome mata o corpo e essa revolução é negar a morte.

Com isso, o devir não é simbólico, mas real possível. Isto é, o devir como corpo. O devir estético-revolucionário que transforma linguagem cinematográfica em revolução cultural. O cinema de Glauber Rocha produz a ontologia do corpo revolucionário. O corpo direto na câmera com suor, sague e dor, o corpo vivo em ato e potência é revolução. Assim, o corpo toma a forma da aberração. Ou ainda, o que faz entrar em transe e em crise essas contradições é o corpo em revolução. O corpo que recebe violência

e devolve violência. O corpo que sente fome e sacia fome. O corpo que deseja e que transforma. O mito é convertido pela experiência do corpo vivo.

A experiência do povo brasileiro é a nova percepção de mundo. Essa realidade da escassez ou da fome ou da violência que se faz o cinema como revolução. A busca por justiça na própria terra. Fazer agora e não depois, a intervenção direta na vida social e cultural do povo brasileiro. Contudo, há o sentido de urgência, de sufocamento, por isso a força de verdade que articula o estético e o político. Criando outras expressões do Brasil, antropofagiando na imagem identidades culturais e multiplicidades corporais, ou seja, o testemunho da cultura e o gesto do corpo deste povo brasileiro. Com efeito, o cinema de Glauber Rocha inventa o novo Brasil.

Assumido de modo radical uma crítica da alienação e da história que foram fundadas pelo mito social. O cinema-revolução expõe o Brasil como o choque de temporalidade diante da nossa realidade. Assim, essa expressão ganha impulso de antirracionalismo cultural. O estilo épico, poético e alegórico próprio da forma em Glauber Rocha. E no plano da forma há duplo sentido: por um lado, o materialismo histórico-dialético; e por outro, a síntese do messianismo da América Latina. A transição entre o velho e o novo que emperra e não se completa. Nessa conjuntura, o cinema é ato de fala ou o que não pode ser sufocado, porque é algo terrível demais.

O cinema brasileiro partiu desta totalidade, de seu conhecimento da necessidade. [...] A descoberta antropofágica, foi uma revelação: provocou consciência, atitude diante da cultura. [...] Em *Antônio das Mortes* existe uma relação antropofágica [...] *Antônio* come o cangaceiro. [...] Esta relação antropofágica [...] chega diretamente ao inconsciente coletivo, à disposição mais profunda de um povo (Rocha, 1981, p. 119).

Enfim, quando a estética vira política. Nessa imagem revolucionária, há confrontação da cultura entre a dimensão material e histórica e a mitológica e épica. Para descobrir, assim, qual a verdadeira cultura do povo brasileiro Glauber Rocha opera radicalmente a crítica do mito e o transe do inconsciente popular. A *Eztetyka da fome* (Rocha, 1965) e a *Eztetyka do sonho* (Rocha, 1971) partem dessa necessidade. Ora, o que acontece quando o mundo te abandona? Quando não tem o que comer? Quando é impossível viver? Escolhe comer ou morrer? Comer é escapar da morte e o sonho é a revolução, pois violência é fundamental, mas não é suficiente.

Sonho

Neste capítulo mostraremos como o sonho supera a violência e a partir da fome produzir o transe capaz de um sonho. No caso, a estética do sonho – “o sonho é o único direito que não se pode proibir”

(Rocha, 1981, p. 221). Assim, o sonho toma a forma de uma “metafísica” da imaginação, porque está além da razão. O tropicalismo surrealista, essa relação antropofágica é a imagem do inconsciente da cultura. Glauber Rocha põe o inconsciente na montagem direta entre a câmera e o corpo dos personagens, criando a tensão que incorpora tanto o impulso épico quanto o gesto cru. O sonho como revolução mais próxima da verdade do inconsciente popular.

Figuras 9 a 12: *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (1969)³⁸⁶



Fonte: https://www.youtube.com/watch?v=xx_QFips7Ow

Ao incorporar um conjunto, o paradoxo de um Brasil popular que não se cumpriu. Ou ainda promete: a possessão do povo brasileiro como potência mística. Na formação dessa imagem do sonho, Glauber Rocha atua por um drama barroco da barbárie. Toda intensidade da ambivalência de uma história não contada. Assim, o pensar da imagem realiza formação do Brasil a partir do inconsciente. Nessa construção, a justiça é a busca existencial dos personagens de Glauber Rocha. Estando dilacerada, a justiça não se torna esse conjunto prometido e não se sustenta nesta realidade brasileira. E os personagens são marcados pela ambivalência do mito.

Ao compor sua interpretação do Brasil, Glauber Rocha opera uma torção no cinema: o estético-político torna-se o estético-revolucionário – “nasce da resistência à violência da opressão e gera uma outra violência, revolucionária” (Rocha, 1981, p. 122). Ou seja, é o aspecto surrealista de uma

³⁸⁶ Em *O dragão da maldade contra o santo guerreiro* (Rocha, 1969) a estética do sonho é uma celebração do transe. O encontro de signos do passado e futuro num Brasil possível. A imagem do devir do sonho. Mas a experiência do povo brasileiro se dá através da dança da morte com o lenço e o facão entre *Coirana e Antônio das Mortes* (Rocha, 1969), e quem intercede junto ao povo massacrado pela profecia não cumprida do Brasil popular é *Santa Bárbara* (Rocha, 1969). Esse mito do povo é uma alegoria do delírio entre o natural e o social e, dessa medida, o cultural.

consciência interrompida latino-americana como alegoria cinematográfica que afirma e nega e que avança e recua para consumir tudo antropofagicamente. Esse transe é a estética do sonho. De modo que há dilaceramento da consciência e não falta de consciência. É o cinema como impensável: o que nos leva a pensar é aquilo sobre o qual ainda não pensamos.

Em tal caso, a estética da fome. Não é a fome como tema do qual se fala ou representa, mas a fome como o próprio signo de luta. A fome como ato de pensamento e criação. A fome como cinema. Enfim, o cinema da fome é o ato de fome. A consciência estética, política e ética, visto que a fome introduz valor moral ao comportamento humano. E um corpo ou um povo com fome estão dispostos a tudo. Por exemplo, a morte ou a revolução. Essa forma de fazer cinema transforma escassez em exuberância e, então, a exigência material é subjugada. A fome é mais forte que tudo – “*tupi or not tupi*”³⁸⁷: ser primitivo ou não ser primitivo” (Rocha, 1981, p. 173).

Partem de posições sociais e individuais, atravessam etapas sucessivas de ilusões necessárias [...] não é fuga da realidade, mas salto no sol, na surrealidade, na nova dimensão: a revolução não passa somente através da tomada de consciência racional, mas de resposta que nasce do corpo, como loucura, como imaginação exasperada, fantasia aberrante e delirante, de uma consciência da liberação (Rocha, 1981, p. 128).

Glauber Rocha opera três gestos no seu transe estético-revolucionário para transformar a cultura, verdadeiramente brasileira e popular. A cultura da realidade em si mesma: primeiro, negando que há padrão universal, assim rejeitando a arte imitativa e a assimilação da cultura oficial; segundo, negando que há cultura oficial, assim mergulhando nas identidades culturais e nas tradições populares; terceiro, afirmando que toda cultura é viva, assim demonstrando a dignidade das raízes mais profundas do povo brasileiro e a valorização da cultura pela cultura. Esse materialismo cultural inaugura formas de consciência, forjando o devir popular da cultura.

O duplo da cultura³⁸⁸, não é o popular como descrição referencial e sim como exigência popular. O popular torna-se o próprio valor da cultura. Em outros termos, uma genealogia que se dá nos valores da cultura e, por definição, gera consciência de corporeidade e temporalidade. Contudo, não é autodeterminado ou pura apropriação da tradição, pois haveria decadência do conteúdo revolucionário. Virando comunicação e não revolução. A consciência transformadora dessa revolução passa pela libertação da cultura e liberação do inconsciente. É necessário transpor a consciência: do corpo racional como razão para o corpo em transe como desrazão.

³⁸⁷ Ver: ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011, p. 67-74.

³⁸⁸ Ver: ALVES, V. A filosofia de Nietzsche e o cinema de Glauber Rocha: a estética entre a tragédia grega e o sertão brasileiro. *O Manguelal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão/SE, v. 1, n. 16, jan./jun. 2023, p. 57-71.

A passagem do ato de pensamento e criação para a nova imagem. Da fome ao sonho! No caso, a estética do sonho. A terra e o povo da fome que se tornam a terra e o povo do sonho. Assim, a pobreza é transformada em força possível, em impulso para escapar da escassez. Enfim, o transe latino-americano como força transformadora da realidade social invivível. As questões sintetizadas nessa forma de imagem-pensamento. Essa complexa irrealidade capaz de caber mais. A irrealidade material e cultural criada pelo cinema de Glauber Rocha. O sentido da pobreza na exuberância antirracional e a partir da desrazão devorar a cultura e o inconsciente.

A existência descontínua desta arte revolucionária no Terceiro Mundo se deve fundamentalmente às repressões do racionalismo. [...] O povo é o mito da burguesia. [...] A colonização, tal nível, impossibilita uma ideologia revolucionária integral que teria na arte sua expressão maior, porque somente a arte pode se aproximar do homem na profundidade que o sonho desta compreensão possa permitir (Rocha, 1981, p. 219).

O surrealismo concreto em Glauber Rocha, seu tropicalismo antropofágico opera através da irrealidade e da desrazão e, assim, encontrar o inconsciente da cultura. O transe como o devir estético-político latino-americano. É pensamento e cinema para além da razão e a partir do misticismo cultural e do onirismo poético revelar esse inconsciente do povo. O transe do povo entre a fome e o sonho. A experiência surreal da América Latina que foi encarcerada. E o sentido mais forte do transe é de um ato de liberdade, pois há diretamente a celebração do povo. O povo que deseja a partir da fome. A conversão do absurdo, a fome é transformada em sonho.

O pensamento-cinema em Glauber Rocha, por assim dizer, é dessa relação que faz eco entre estética, política e ética. Se seguir, a estética que é eticamente revolucionária e sendo emergência social é imediatamente política. Enfim, o pensamento como cinema. Delírio brutal que por vez escapa à razão, mas necessário para formação de um devir estético-político latino-americano. Ademais, há confrontação dialética direta com a realidade, porque a pobreza é nossa realidade e não é possível esquecê-la e sim transformá-la. Essa imposição da imagem verdadeiramente brasileira partindo de uma cultura da fome, pois antes de tudo é preciso comer.

Assim, a consciência que foi interrompida pela fome faz entrar o próprio ato de comer e mesmo que não seja o último ato, é preciso superar a morte. Esse ato de comer: por um lado, superar a fome; e por outro, alcançar o sonho; ou seja, atua tanto na estética da fome que responde a fome quanto na estética do sonho que responde a fome saciada. A denúncia não é decorativa e sim marca profunda da experiência. De modo que questiona o natural. Ora, as pulsões são primitivas? Para tanto, dessa enorme cova na terra só será possível compreender a fome se a violência sobrepujar a percepção e os sentidos, isto é, quando o sonho superar a razão.

O pensamento-cinema cria novos sentidos, signos e linguagens. Cria o mundo possível de forma que a imagem é a própria ontologia³⁸⁹. A estética do sonho ao inventar realidade é forçada a inventar uma ética. A ética do intolerável: do sonho do faminto ao inconsciente da cultura. A ética que procura por sepulturas, os soterrados pela história racional. Diante disso, a estética do sonho vai negar a razão como apreensão da pobreza. Para Glauber Rocha, a experiência da pobreza é de todo incognoscível e rejeita explicação de ordem racional. A pobreza é o círculo da mesma morte e só será possível sobrepujá-la por transe de consciência.

Dizemos, então, a consciência como desrazão. O sonho não pode ser explicado pela razão, mas somente pela desrazão e, decisivamente, a aberração que não mais aguenta viver o invivível. Esse é o fato e a forma de proceder, de pensamento e cinema como a nova imagem em Glauber Rocha. Devorando todo o absurdo já que a única verdade de quem tem fome é antropofagiar a própria fome. Desestabilizar o mito, a imagem do transe capaz de responder o irracional com outro irracional – a fome é irracional e a pobreza é irracional – para escapar a isso será “irracional”. Irracional no sentido mais forte, que escapa à razão e não que é primitivo.

A estética do sonho, essa nova linguagem do inconsciente propõe outra relação entre revolução e cinema – “as maiores rebeliões da história brasileira são as guerras que os negros e os camponeses místicos organizaram” (Rocha, 1981, p. 167). No plano da imagem, o irracionalismo torcido em surrealismo cultural, mágico e antropofágico. Esta experiência surreal de um devir estético-político latino-americano: o transe pela desrazão. Ademais, a compreensão racional dos fenômenos sendo substituída pela experiência onírica e poética. É nessa medida que há imagem e pensamento, ou seja, a imagem-pensamento de Glauber Rocha.

O Dragão inicialmente é *Antonio das Mortes* assim como São Jorge é o cangaceiro [...] enquanto o Santo Guerreiro se transforma no professor quando pega as armas do cangaceiro [...] estão Antônio e o professor lutando, o primeiro recebendo as armas das mãos da Santa se faz herdeiro da tradição popular, e o segundo pegando as armas do cangaceiro, se antropofagiza no patrimônio da luta popular (Rocha, 1981, p. 212).

Glauber Rocha opera essa mística encontrada na crença popular para o cinema. Assim, a revolução é uma possessão – “a possessão que lança sua vida [...] é o misticismo” (Rocha, 1981, p. 220). A partir desse misticismo da cultura há acumulação demasiada produzindo crises. Dado que não é possível o equacionamento geral das forças e, nesse encontro incontido, nasce o transe capaz de despertar o devir revolucionário. Destacar-se que esse choque para Glauber Rocha é de um amor transformador,

³⁸⁹ Por exemplo, o argumento racional contra o racismo irracional, a seguir o conteúdo é considerado “vitimização”. Glauber Rocha propõe conversão radical na percepção do mundo e, então, o cinema é uma ontologia e uma ética.

capaz de desestabilizar o imaginário social. O mito do povo brasileiro – “de qualquer modo algo se tornou forte demais na imagem” (Deleuze, 2005, p. 29).

O intolerável, insuportável demais ou suportável demais. Assim, há crise forte demais e esse invivível só será superado pelo transe, ou seja, da dor forte demais ao amor forte demais que encerra o intolerável. O devir do transe que converte e a partir dessas mutações, as pulsões naturais são atos de amor transformador. Desse modo, de um exercício extremo de quase morte se dá o transe revolucionário em Glauber Rocha. A estética como política e ética, porque o intolerável da imagem passa a ser o intolerável do mundo real. Essa dialética da percepção cria ontologia da imagem que não mais suporta o invivível. E o cinema torna-se o ato de resistência.

A pobreza é a carga autodestrutiva máxima de cada homem e repercute psiquicamente de tal forma que este se converte num animal de duas cabeças: uma é fatalista e submissa à razão que o explora como escravo. A outra, na medida em que não pode explicar o absurdo da própria pobreza, é naturalmente mística (Rocha, 1981, p. 220).

Essa imagem de dilaceramento da consciência é encontrada nos filmes de Glauber Rocha. Dilaceramento, pois a fome interpõe a consciência. No entanto, a tomada de consciência se dá no próprio dilaceramento. O sofrimento no seu sentido mais forte é sintoma da vontade. O paradoxo do sofrimento que supera o próprio aniquilamento. O impulso vital, por exemplo, o amor de ação e transformação, mas esse ato que transforma o intolerável nesta exuberância que é a vida só será possível a partir do sujeito da dor que não mais suporta o seu aniquilamento. Em Glauber Rocha a dor transformada em transe/sonho supera o dilaceramento da consciência.

Então, o povo existe mesmo dilacerado e a estética do sonho opera constituição desse povo. A mística poderosa do povo marcado pela pobreza que inventa o momento de possessão. A celebração como delírio do faminto capaz de fazer de um transe, o sonho do povo. É uma imagem crua, quiçá do horror, mas suficiente para superar o dilaceramento. Com efeito, é a imagem do inconsciente popular. Nessa imagem do sonho faz-se a escavação do povo brasileiro e coloca em cena outros intercessores da cultura. Por exemplo, *Cangaceiro e Pistoleiro* (Rocha, 1969) agentes de resistências e saberes, e cumprem a função de dinamizar as mudanças sociais.

Considerações finais

O cinema de Glauber Rocha: por um lado, a celebração do transe; e por outro, a estética do devir. A fome inaugural é consumida pela violência e a seguir sendo transformada em sonho. A transição do devir que potencializa o transe. A arte como ruptura radical e no barroco e no trágico encontrar a pulsão

dionisiaca mais profunda do corpo em ação. Enfim, a linguagem cinematográfica da desestabilização, isto é, o fazer entrar em transe e em crise para devolver o mundo ao povo. Porque neste mundo o povo tem que devir da fome e da morte. O pensamento-cinema em Glauber Rocha no sentido mais forte é fazer entrar em transe e esse transe é devir.

Nessa montagem a imagem tem força de verdade. Sendo potência suficiente e ato necessário para a imagem-pensamento de Glauber Rocha passar a ter realidade concreta. Nesse cinema os átomos que formam a matéria fazem resistência e, então, sobrepujam a alienação pela percepção da própria realidade. O cinema estético-político faz com que o inconsciente se reconheça como cultura. Os corpos que pertencem ao Brasil. Essa antropofagia tropical e mística capaz de superar o nosso mito – “o momento de violência, quando as coisas de terra e mar se transformam, no amor, na vida e meio social ocorrem súbitas mudanças” (Rocha, 1962).

A violência desse transe inventa a imagem do cinema de Glauber Rocha. O transe estético-revolucionário brasileiro. Esse Brasil forma o cenário natural entre o tropical e o sertão para o dilaceramento da consciência e, desse modo, interrompendo a razão ou fazendo derreter pelo ambiente natural o racionalismo. A calma tropical justapõe-se à fúria do sertão e, em tal caso, de encontro com o outro: o próprio devir brasileiro. Porque ambas são capazes de beleza e revolta, o atravessamento pela exuberância. Neste momento, os personagens são elementos da terra e pertencem ao ambiente e, dizemos mais, esses corpos pertencem ao cenário Brasil.

Este misticismo é a linguagem que transcende ao esquema racional de opressão. [...] A revolução deve ser uma impossibilidade de compreensão para a razão dominadora de tal forma que se negue e se devore diante de sua impossibilidade de compreender. O irracionalismo liberador é mais forte arma do revolucionário (Rocha, 1981, p. 220).

Assim, as categorias do pensar da imagem conforme o que nos força a pensar é a vida. Então, há conversão na imagem-pensamento de Glauber Rocha: restituir a crença no mundo. A crença como devir revolucionário – “é que já não acreditamos neste mundo” (Deleuze, 2005, p. 207). O vínculo com o mundo se quebrou. O dilaceramento da vida já que não mais acreditamos nesta vida, mas a crença como revolução nos faz voltar a crer e esse ato nos faz transformar este mundo. Essa crença é de uma irrealidade do irracionalismo liberador, capaz de converter a crise dos valores que rompeu nosso vínculo e produziu esse aniquilamento da vida.

Figuras 13 a 16: Cabezas cortadas (1970)

O Manguenzal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 22, jan. - jun. 2025, ISSN: 2674-7278.



Fonte: <https://vimeo.com/435754816>

Em *Cabezas cortadas* (Rocha, 1970) é cortada a cabeça do racionalismo – a razão, para nascer o irracionalismo – a desrazão, porque para fazer revolução será preciso voltar a crer na humanidade. A cabeça é o símbolo de uma civilização decadente, a racionalidade do mito. Para tanto, essa crença está num corpo ou num povo que estão por vir. Dilacerados, contudo, não faltam. Dado que o povo não é uma massa, mas uma vontade de pertencer a este mundo. Assim, os desterritorializados ou famintos ou excluídos precisam devir desse mundo. O devir do transe, o povo que exige uma nova terra e o corpo que exige um novo sujeito, isto é, a própria cultura.

As raízes índias e negras do povo latino-americano [...] o encontro dos revolucionários desligados da razão com as estruturas significativas desta cultura popular será a primeira configuração de um novo signo revolucionário [...] deve ser uma mágica capaz de enfeitiçar o homem a tal ponto que não mais suporte viver nesta realidade absurda [...] que elabore na mística seu momento de liberdade (Rocha, 1981, p. 221).

E, se acontecer? O mito é tomado por essa ambivalência mística, a conversão radical do positivo e negativo. Por exemplo, *Professor e Matador* (Rocha, 1969) conforme o devir do transe: o professor que pega as armas e o matador que larga as armas. Diante do intolerável e invivível, Glauber Rocha inventa o nosso devir estético-político brasileiro. A imagem do povo brasileiro entre a fome da cultura – a antropofagia, e a violência do inconsciente – o misticismo. A revolução materializada no sonho, o transe estético-revolucionário a partir da nossa fome. A imagem-pensamento que faz do cinema sua consciência. Enfim, o cinema que pensa o Brasil.³⁹⁰

³⁹⁰ O irracionalismo capaz de desenterrar culturalmente a revolta do sol –, de uma democracia real, mais justa e mais livre; porque na realidade concreta o nosso povo brasileiro não falta, sendo a “aventura” índia, negra e branca.

Referências bibliográficas

- ALVES, V. A filosofia de Nietzsche e o cinema de Glauber Rocha: a estética entre a tragédia grega e o sertão brasileiro. *O Manguenzal – Revista de Filosofia*. São Cristóvão/SE, v. 1, n. 16, jan./jun. 2023, p. 57-71.
- BENJAMIN, W. *A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENTES, I. Terra de fome e sonho: o paraíso material de Glauber Rocha. In: *Ressonâncias do Brasil*. Espanha: Fundación Santillana, 2002, p. 90-109.
- ANDRADE, O. Manifesto antropófago. In: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 2011, p. 67-74.
- DELEUZE, G. *A imagem-tempo*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G. *O ato de criação*. São Paulo: Folha de São Paulo, 1999. (Caderno Mais!)
- GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.
- ROCHA, G. *A idade da terra*. Rio de Janeiro: Glauber Rocha Produções Artísticas Ltda, 1980. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WAmJR3Km_A>. Acesso em: 15 jan. 2024.
- ROCHA, G. *Barravento*. Salvador: Iglu Filmes, 1962. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=MoV3gsdxVfE>>. Acesso em: 15 fev. 2024.
- ROCHA, G. *Cabezas cortadas*. Rio de Janeiro e Barcelona: Mapa Filmes, 1970. Disponível em: <<https://vimeo.com/435754816>>. Acesso em: 15 abr. 2024.
- ROCHA, G. *Der leone have sept cabeças*. Roma e Paris: Polifilm e Claude Antoine Filmes, 1970. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=I0sgwzpux_Q&ab_channel=CinemaParaTodos-%C3%82ngelo>. Acesso em: 01 abr. 2024.
- ROCHA, G. *Deus e o diabo na terra do sol*. Rio de Janeiro: Copacabana Filmes, 1964. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fAh0yrubJtA>>. Acesso em: 01 fev. 2024.
- ROCHA, G. *O dragão da maldade contra o santo guerreiro*. Rio de Janeiro: Mapa Filmes, 1969. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=xx_QFips7Ow>. Acesso em: 01 mar. 2024.
- ROCHA, G. *Revisão crítica do cinema brasileiro*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- ROCHA, G. *Revolução do cinema novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.
- ROCHA, G. *Terra em transe*. Rio de Janeiro: Mapa Produções, 1967. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=OqgnXHvy9L0>>. Acesso em: 01 jan. 2024.
- ROUSSEAU. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

XAVIER, I. *O cinema brasileiro moderno*. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

XAVIER, I. *Sertão mar: Glauber Rocha e a estética da fome*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ZOURABICHVILI, F. *Qu'est-ce qu'un devenir, pour Gilles Deleuze?* Conférence prononcée à Horlieu le 27 mars 1997. Lyon: Horlieu Éditions. Disponible em: <<http://horlieu-editions.com/brochures/zourabichvili-qu-est-ce-qu-un-devenir-pour-gilles-deleuze.pdf>>. Acesso em: 15 mar. 2024.

ZUNINO, P. Sonho e revolução em Glauber Rocha: um devir estético-político latino-americano. In: *Cineclube Pedagogias da Imagem*. Rio de Janeiro: Faculdade de Educação da UFRJ, 2022. (Conferência).