

v. 32, n. 67, jan. – abr. 2025

# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

# 67







# Princípios

## Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

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

Princípios Natal, v. 32, n. 67, jan.-abr. 2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE

Reitor

José Daniel Diniz Melo

Vice-Reitor

Hênio Ferreira de Miranda

Pró-Reitor de Pós-Graduação

Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitora Adjunta de Pós-Graduação

Fernanda Nervo Raffin

Diretor do CCHLA

Josenildo Soares Bezerra

Vice-Diretor do CCHLA

Cândida Maria Bezerra Dantas

Chefe do Departamento de Filosofia

Vincenzo Ciccarelli

Vice-Chefe do Departamento de Filosofia

Antônio Basílio Novaes Thomaz de Menezes

Coordenador do PPGFil

Sergio Luis Rizzo Dela Savia

Vice-coordenadora do PPGFil

Samir Bezerra Gorsky

Princípios: Revista de Filosofia      E-ISSN 1983-2109

Editor Responsável  
Oscar Federico Bauchwitz

Editor-Adjunto  
Gilvânio Moreira Santos

Conselho Editorial  
Alfonso Correa Motta (Universidad Nacional de Colombia)  
Cinara Maria Leite Nahra (UFRN)  
Daniel Durante Pereira Alves (UFRN)  
Dax Moraes (UFRN)  
Eduardo Pellejero (UFRN)  
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)  
José Nicolao Julião (UFRRJ)  
Maria de Lourdes Alves Borges (UFSC)  
Markus Figueira da Silva (UFRN)  
Oscar Federico Bauchwitz (UFRN)

Conselho Científico  
André Leclerc (UFC)  
Cláudio Ferreira Costa (UFRN)  
Colin B. Grant (University of Surrey, Reino Unido)  
Daniel Vanderveken (Université du Québec, Canadá) (in memoriam)  
Elena Morais Garcia (UERJ)  
Enrique Dussell (Universidad Autónoma Metropolitana, México)  
Franklin Trein (UFRJ)  
Gianni Vattimo (Università di Torino, Itália) (in memoriam)  
Glenn Walter Erickson (UFRN)  
Gottfried Gabriel (Friedrich-Schiller-Universität, Alemanha)  
Guido Imaguire (UFRJ)  
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)  
Gustavo Caponi (UFSC)  
Jaimir Conte (UFSC)  
Jesús Vázquez Torres (UFPE)  
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)  
João José M. Vila-Chã (Pontificia Università Gregoriana, Itália)  
Joel Thiago Klein (UFRN)  
José Maria Z. Calvo (Univ. Autónoma de Madrid, Espanha)  
Juan Adolfo Bonaccini (in memoriam)  
Luiz Philipe de Caux (UFRRJ)  
Marco Antonio Casanova (UERJ)  
Marco Zingano (USP)

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

Corpo de Pareceristas  
Cícero Cunha Bezerra  
Danilo Rodrigues  
Emerson Carlos Valcarenghi  
Felipe Taufer  
Jan Freitas  
Jaqueline Stefani  
José Nicolao Julião  
Marcos Roberto Nunes Costa  
Reinaldo Sampaio Pereira  
Samir Haddad  
Vanessa Cardoso Cezário

Editoração Eletrônica/Diagramação/Normalização  
Daniel de Lima Porfírio

Créditos Imagem da capa:  
Pexels-jan-van-der-wolf-16159222

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

Princípios, UFRN, CCHLA, PPGFIL  
v. 32, n. 67, 2025, Natal (RN)  
EDUFRN – Editora da UFRN, 2025.  
Periodicidade: Quadrimestral – Janeiro/Abril  
1. Filosofia. – Periódicos  
L-ISSN 0104-8694 E-ISSN 1983-2109  
RN/UF/BCZM CDU 1 (06)



## Princípios

Revista de Filosofia

v. 32, n. 67, jan. – abr. 2025

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

### Sumário

#### Artigos

- 8 [Eudaimonia e sistemas de fins: A proposta de Greice ao problema aristotélico](#)  
Kariel Antonio Giarolo
- 50 [Apocalípticos e mal integrados: Günther Anders, o terceiro mundo e a decomposição do primeiro](#)  
Felipe Catalani
- 77 [O corpo como o inconsciente Nietzscheano: um olhar sobre a fisiopsicologia dos afetos](#)  
Átila Brandão Monteiro
- 112 [Posturas intelectivas paradigmáticas e a relação hermenêutica com a imagem da Ciência: Aristóteles, Galilei e Feyerabend](#)  
Fábio Albuquerque
- 147 [La evaluación de creencias bajo influencias irrelevantes: un modelo formal de aproximación al permisivismo epistémico](#)  
Rodrigo Laera
- 181 [Hannah Arendt e a política da raiva: quando a violência é justificável?](#)  
Paulo Bodziak
- 199 [Reverberações agostinianas sobre a “teologia da carne humana” na Filosofia Patrística](#)  
Nilo César Batista Silva

Artigos

Princípios  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

## ***Eudaimonia e sistemas de fins: A proposta de Grice ao problema aristotélico***

Eudaimonia and system of ends: The Gricean proposal to the Aristotelian problem



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID34035

Kariel Antonio Giarolo

Instituto Federal do Rio Grande do Norte (IFRN)

karielgiarolo@gmail.com

Resumo: O objetivo principal do presente artigo consiste em reconstruir e analisar a interpretação que Herbert Paul Grice faz da concepção aristotélica de eudaimonia, especialmente no livro *Aspects of Reason*. Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, afirma que o fim último do homem é a eudaimonia, felicidade, vida plena. Na literatura sobre Aristóteles, entretanto, não há acordo acerca de que tipo de fim é propriamente a eudaimonia, se um fim inclusivo ou dominante. Grice, em sua análise da problemática aristotélica, sustenta que eudaimonia é uma espécie de agregador de finalidades, um conjunto de fins. A partir disso, Grice sugere a construção de um sistema de fins, com características formais e metodológicas, que auxiliariam os indivíduos na realização da sua própria eudaimonia.

Palavras-chave: Aristóteles. Grice. Eudaimonia. Sistema de fins.

Abstract: The main purpose of this paper consist in reconstruct and analyse Herbert Paul Grice's interpretation of the Aristotelian conception of eudaimonia, especially in the book *Aspects of Reason*. Aristotle, in *Nicomachean Ethics*, affirms that the ultimate end of man is eudaimonia, happiness, full life. In the literature on Aristotle, however, there is not agreement about what kind of end eudaimonia is properly, whether an inclusive or a dominant end. Grice, in his analysis of the Aristotelian matter, mantains that eudaimonia is a sort of aggregator of ends, a set of ends. From this, Grice suggests the construction of a system of ends, with formal and methodological characteristics, which would help individuals to achieve their own eudaimonia.

Keywords: Aristotle. Grice. Eudaimonia. System of ends.

## Introdução

O conceito de felicidade na vida cotidiana parece estar associado, de maneira geral, a um determinado estado psicológico. O fato de uma pessoa estar feliz diz respeito a um estado de ânimo, a uma disposição do espírito, ou a uma sensação prazerosa. Contudo, o tratamento filosófico da questão em muito se diferencia dessa concepção ordinária. O conceito aristotélico de eudaimonia<sup>1</sup>, por exemplo, possui um caráter predominantemente objetivo, em oposição a concepções subjetivas, tais como essa concepção

---

<sup>1</sup> É bastante complicado traduzir o termo grego 'eudaimonia'. A tradução mais corriqueira para o português é 'felicidade', mas, como acontece com muitos termos gregos, o significado da expressão original é provavelmente muito mais amplo, sob alguns aspectos, do que o significado do termo traduzido (embora possa ser mais restrito sob outros aspectos). Por eficácia linguística, por vezes, utiliza-se o termo traduzido, mas para evitar possíveis confusões com usos não filosóficos do termo, prefiro manter o termo no original, ao menos quando a discussão estiver associada a Aristóteles. Muitos optam, por exemplo, por traduzir 'eudaimonia' por 'florescimento' (flourishing). Ackrill (1980) é um comentador que o faz. Tal tradução parece muito mais fiel à proposta aristotélica, como será visto adiante.

ordinária. Tomando como pano de fundo a noção de eudaimonia, encontrada na *Ethica Nicomachea* de Aristóteles, especificamente nos livros I e X, o artigo terá como propósito abordar como Grice, em *Aspects of Reason*, principalmente, e em *The Conception of Value*, em menor medida, discute essa questão. Grice, em *Aspects of Reason*, não se detém em uma mera exegese e reconstrução do texto aristotélico. Seu propósito é discutir o conceito de eudaimonia partindo de Aristóteles, mas buscando desenvolvê-lo em adequação à sua teoria filosófica. Dotado de elementos de investigação da tradição da filosofia analítica, Grice busca estabelecer uma estrutura formal básica para a caracterização e exame filosófico do conceito de eudaimonia.

Levando isso em conta, em um primeiro momento, na seção I, farei uma reconstrução geral da concepção aristotélica de eudaimonia, na *Ethica Nicomachea*, tratando algumas questões encontradas na literatura secundária e pertinentes à discussão, como, por exemplo, a dificuldade em determinar se eudaimonia é um fim dominante ou um fim inclusivo. Em seguida, na seção II, apresento a posição de Grice sobre o tópico, sua interpretação de Aristóteles e as suas contribuições para a discussão. Ênfase, ademais, que a proposta principal é discutir a posição griceana sobre eudaimonia e não realizar uma análise minuciosa sobre a correta interpretação do texto aristotélico.

## **I – *Eudaimonia* em Aristóteles**

### **I.I – A concepção de *Eudaimonia* na *Ethica Nicomachea***

Aristóteles, em especial nos livros I e X da *Ethica Nicomachea*, apresenta e discute a sua concepção de

eudaimonia<sup>2</sup>. A busca por uma resposta à pergunta ‘O que é a eudaimonia?’ é um dos objetivos centrais da teoria ética aristotélica e a resposta tem implicações muito importantes em outras discussões ao longo da obra do filósofo. Conforme Wolf (2013, p. 21), a abordagem aristotélica da ética é mais abrangente do que uma simples questão de bom caráter e agir conforme a virtude, ela refere-se a todo agir humano, ao bem viver em todas as perspectivas. Nesse sentido, Aristóteles coloca a questão da eudaimonia no centro de toda discussão ética.

Contudo, diversamente de outros autores da tradição, anteriores a Aristóteles, os quais, por vezes, identificavam a eudaimonia com os prazeres e o gozo (hedonismo) ou com uma ideia transcendente (Platão), o estagirita, baseado em sua teoria metafísica<sup>3</sup>, estabelecerá que a eudaimonia é o fim último (télos) do ser humano, considerada como uma espécie de bem supremo. Já no início do primeiro livro da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles apresentará a noção metafísica de que todas as ações do ser humano tendem a algum fim<sup>4</sup>. A arte, a ação, toda indagação, bem como todo propósito,

---

<sup>2</sup> Na *Ethica Eudemia* (2013), Aristóteles também procura caracterizar o conceito de eudaimonia, porém deter-me-ei fundamentalmente na *Ethica Nicomachea*. As razões para isso são duas: (1) as teses centrais são praticamente as mesmas e (2) Grice, quando se refere a Aristóteles, se refere basicamente à *Ethica Nicomachea*.

<sup>3</sup> Na *Metafísica*, Livro I 3-10, Aristóteles apresentará sua teoria das causas. A filosofia prima seria uma pesquisa das causas primeiras da realidade. Com base nisso, ele estabeleceu que as causas, com respeito ao mundo do devir, são reduzidas a quatro: causa formal, causa material, causa eficiente e causa final. Interessa-nos em especial a causa final. Tal causa consistiria no fim das coisas ou ações, naquilo em função do que cada coisa é ou advém. Para Aristóteles, esse fim nada mais é do que o bem (agathón), e o bem último do homem, membro da pólis, nada mais é do que a eudaimonia.

<sup>4</sup> *Ethica Nicomachea*, 1094a.

tendem a certo bem, e este bem é a finalidade de tais atividades. A finalidade da medicina, por exemplo, é a saúde, da estratégia, a vitória, da economia, a riqueza, e assim por diante.

Ademais, o homem, na visão aristotélica, não pode ser desvencilhado da vida política. O homem vive na pólis e é somente na vida social que o indivíduo consegue expressar de maneira completa a sua natureza. Aquilo que diferencia o homem dos outros seres vivos é exatamente o fato dele conseguir viver em uma sociedade conforme os ditames da razão. Viver de acordo com a razão é o propósito do homem, e viver uma vida excelente é raciocinar bem e agir em conformidade com a razão. Assim, o objeto da vida política, em harmonia com a vida racional, é o bem do homem. O bem supremo e absoluto ou a finalidade do que Aristóteles chama de ciência política, é a eudaimonia, o viver bem. Outros objetivos ou finalidades das ações humanas estão subordinados a esta finalidade maior. Em 1097a30, Aristóteles afirma:

Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa, e aquilo que nunca é desejável no interesse de outra coisa mais absoluto do que as coisas desejáveis tanto em si mesmas como no interesse de uma terceira; por isso chamamos de absoluto e incondicional aquilo que é sempre desejável em si mesmo e nunca no interesse de outra coisa. Ora, esse é o conceito que preminentemente fazemos da eudaimonia.

Mas em que consiste exatamente o conceito filosófico de eudaimonia? Aristóteles discutirá várias opiniões correntes acerca do que poderia realmente constituir a eudaimonia, como, por exemplo, prazeres, riquezas, honrarias, etc. Todas estas alternativas são, em um ou outro sentido, refutadas por ele. As duas primeiras opiniões são as mais costumeiramente compartilhadas pelas pessoas, principalmente pelos homens do tipo mais vulgar. Entretanto, facilmente se encontram

problemas na defesa de cada uma delas. A primeira deve ser refutada, pois aproxima o homem dos animais, uma vez que transforma a vida em algo banal e momentâneo. Não há, na busca insaciável por prazeres, nem o uso da razão nem uma vida virtuosa. A eudaimonia identificada com as riquezas, similarmente à vida de prazeres, é vivida compulsivamente e, conseqüentemente, não pode ser o objeto ambicionado. As riquezas de um indivíduo, ou uma vida financeiramente boa, são um meio para alcançar um fim posterior e não podem ser consideradas fins em si mesmas.

Por outro lado, um forte candidato seria uma vida repleta de honrarias. Mas também essa opinião comum não agrada Aristóteles. O ponto central é que honra não é um fim em si mesma, ela sempre visa outra finalidade. A eudaimonia, por sua vez, jamais é um meio para outro fim, ela é o fim supremo. Ninguém escolhe a eudaimonia tendo em vistas a riqueza, os prazeres ou a honra, nem qualquer outra coisa que não seja ela própria<sup>5</sup>. Um homem honrado parece ter clareza acerca do que são as virtudes, e sabe como agir em razão delas. Porém, mesmo supondo que a virtude seja o fim da vida política, ainda assim ela seria incompleta. Uma razão forte para isso é que ser virtuoso é compatível com os maiores sofrimentos e infortúnios. Nada impede que o homem mais virtuoso tenha uma vida trágica, miserável e, como consequência, nunca alcance o fim último da vida humana. Conseqüentemente, a honra e as virtudes, mesmo sendo essencialmente desejáveis, não são fins em si mesmas e não são uma boa resposta para a pergunta sobre em que consiste o fim último.

---

<sup>5</sup> Ethica Nicomachea, 1097b5.

Nesse ponto, existe uma diferença que deve ser ressaltada, entre bens em si e bens em função de outras coisas. Como ressalta Lear (2004, p. 20), na *Ethica Nicomachea*, livro I, Aristóteles mostra que existem dois tipos diferentes de fins: aqueles escolhidos por causa de outros e aqueles escolhidos para o seu próprio bem. O bem supremo será do último tipo. A eudaimonia aristotélica, diferentemente de outros bens, é o bem supremo, um Sumo Bem<sup>6</sup>, existe apenas um, sob o qual todos os outros tendem. Assim sendo, os outros fins são escolhidos por causa da eudaimonia<sup>7</sup> e estes outros fins ou bens são subordinados a ela. Sobre esse ponto, em 1097a30, Aristóteles (1973) afirma:

É ela [eudaimonia] procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si

---

<sup>6</sup> É importante ressaltar, para evitar qualquer confusão, que há uma diferença grande entre a concepção aristotélica de bem supremo e as concepções anteriores, em especial a platônica. Platão, na *República* (1997, 2000) admite que existe apenas uma única Ideia de Bem, a qual está desvinculada da experiência, e que somente essa Ideia é perfeita. Todos os outros bens são bons por meio de uma participação aproximativa nessa Ideia (para detalhes, ver WOLF, 2013, p. 30). Na sua *Metafísica*, Aristóteles ataca essa concepção de bem platônica. O primeiro ponto de Aristóteles é criticar a tese de que essa Ideia geral de bem possa abarcar todos os bens. Em sua *metafísica*, ele distingue entre várias categorias do ente. Falar sobre o bem implica falar sobre o bem em diversas categorias. “Se admitirmos que a riqueza é um bem e que a arete é um bem, isso não significa que se deva atribuir a mesma propriedade da bondade a ambos, mas significa que ambos são expressos de maneira diversa, na perspectiva de algo (pros hen). Se esse algo deve ser, aqui também, um bem da primeira categoria (substância), então deveríamos dizer que é o homem bom; a arete estaria referida a esse, na medida em que é uma propriedade dele, e a riqueza enquanto é um meio para o ser-bom” (WOLF, 2013, p. 30-31). Além disso, não é possível para nós, diz Aristóteles, enquanto homens, realizar a ideia do bem separados do mundo da experiência, pois o bem do homem é realizado por meio do agir. Uma Ideia transcendente do bem de pouca valia seria para a ação.

<sup>7</sup> *Ethica Nicomachea*, 1097a - 1097b.

mesmos (pois, ainda que nada resultasse daí, continuaríamos a escolher cada um deles); mas também os escolhemos no interesse da eudaimonia, pensando que a posse deles nos tornará felizes (eudaimonías). A eudaimonia ninguém escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria.

Associado a isso, com respeito à busca pelo fim último, Aristóteles postulará a existência de três tipos de vida<sup>8</sup>: uma vida baseada nos prazeres, uma vida política e uma vida contemplativa. A eudaimonia deve ser associada à última das opções, ela é, portanto, alguma forma de contemplação<sup>9</sup>. A eudaimonia é uma forma de viver bem e conduzir-se bem na vida e as ações ou atividades conforme a excelência<sup>10</sup> nos levam até este fim supremo.

Porém, para que uma pessoa alcance o seu fim último é necessário satisfazer duas condições gerais fundamentais: (i) agir conforme a razão, ou seja, o homem deve, no momento da ação, deliberar racionalmente, evitando, por exemplo, agir

---

<sup>8</sup> Ethica Nicomachea, 1075a15.

<sup>9</sup> Ethica Nicomachea, 1178b.

<sup>10</sup> Aristóteles distingue entre dois tipos de excelência, a excelência intelectual e a excelência moral. Na excelência intelectual temos, como exemplos, a inteligência, a sabedoria e o discernimento. Ela é resultado da instrução, da educação. Por sua vez, na excelência moral encontramos a liberalidade e a moderação. A excelência moral, diferentemente da excelência intelectual, é fruto do hábito. A excelência moral resulta da prática reiterada, ela envolve escolhas do indivíduo. Não somos bons ou maus, ou agimos correta ou incorretamente por natureza, mas sim por meio de nossas ações, de nossos atos. Uma das características fundamentais da excelência moral, e que é central da ética aristotélica, diz respeito à busca do meio termo. Para sermos pessoas dotadas de excelência em assuntos morais não devemos nem ser deficientes em algo nem excessivos. “(...) a excelência moral encontra e prefere o meio termo... a excelência moral é um meio termo (...)” (Ethica Nicomachea, 1106b).

incontinentemente; e (ii) agir conforme às virtudes<sup>11</sup>, isto é, as ações do agente devem concordar com a sabedoria prática (phronésis)<sup>12</sup>. Para um homem alcançar o florescimento pessoal é preciso que ele aja conforme os ditames da reta razão, conforme a sabedoria prática. A noção de phronésis está associada à virtude da razão prática. É ela que sabe dirigir corretamente a vida do homem, que o auxilia a deliberar acerca do que é o bem ou o mal. Por meio da phronésis o homem consegue identificar quais são os melhores meios para alcançar o seu fim último. “Há um padrão que determina os estados medianos que dizemos serem os meios termos entre o excesso e a falta, e que estão em consonância com a reta razão” (ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1138b20).

Assim sendo, para que um indivíduo alcance uma vida plena, completa, é necessário um aspecto ativo da eudaimonia, isto é, a sua realização depende de nós. Embora exista um aspecto passivo<sup>13</sup>, chamado, por um lado, eutykhia, um feliz acaso que presta auxílio à eudaimonia e, por outro lado, de atykhia, um infeliz acaso que diminui a eudaimonia, em última instância, uma condição necessária, enquanto homens,

---

<sup>11</sup> Uma apresentação sistemática das virtudes aristotélicas necessitaria uma longa exposição. De um modo resumido, as virtudes são consideradas por Aristóteles como meios termos entre dois extremos. Para que um agente seja virtuoso, por exemplo, no que diz respeito à justiça, as suas ações devem ser um meio termo entre o ganho e a perda. Uma ação conforme uma virtude ética deve, portanto, estar em uma posição mediana entre dois vícios, um pecando pelo excesso e o outro pela falta. Uma virtude ética, entretanto, do mesmo modo que acontece com uma ‘virtude’ artística, é apreendida e desenvolvida com o tempo. Ninguém nasce justo, mas é por meio de ações justas (uma vida de ações justas) que alguém se torna justo. As virtudes éticas são aprendidas pelo hábito, consequentemente.

<sup>12</sup> *Ethica Nicomachea*, 1178a.

<sup>13</sup> Os gregos também chamavam esse aspecto passivo de tykhe (destino).

para alcançarmos nosso florescimento pessoal é acentuar esse aspecto ativo, que se encontra na concepção cuja realização depende de nós. Se nos empenhamos e somos ativos conforme a arete, nossa vida ganhará consistência e a busca pela eudaimonia será facilitada.

Mas o que é fundamental em relação à noção aristotélica de eudaimonia, diz respeito a duas características que a determinam<sup>14</sup>. Essas características são: 1. como foi ressaltado, a eudaimonia é um fim em si mesma, ou seja, ela não visa algo mais e, 2. ela tem o caráter de autossuficiência (autarkeia)<sup>15</sup>. A definição de eudaimonia como autossuficiente é dada ainda no primeiro livro da *Ethica Nicomachea*. Nele, Aristóteles afirmará que “autossuficiente pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma” (1097b). A eudaimonia é algo deste gênero; ela é autossuficiente e o fim último das ações do homem. “A vida política realiza-se no

---

<sup>14</sup> Wolf (2013, p. 32) chama essas duas características de condições de possibilidade da eudaimonia. A primeira condição será a condição de possibilidade do teleion, segundo a qual, a eudaimonia só é fim e jamais é aspirada em função de algo outro. Outros fins como o prazer, por exemplo, podem ser buscados por si mesmos, mas também podem ser buscados por causa da eudaimonia. Isso retira deles o caráter final puro e simples, o qual consiste naquilo que é desejado por si mesmo e jamais em função de outra coisa. A eudaimonia mostra-se como aquilo que realiza plenamente essa condição de possibilidade, pois ninguém dirá que busca a eudaimonia por causa de outros fins. A segunda condição será a condição de possibilidade da autarquia, segundo a qual a autossuficiência de um fim está implícita na finalidade. A eudaimonia satisfaz essa condição plenamente, pois ela é o fim mais digno a ser escolhido, não sendo contado como um bem entre outros. Se a eudaimonia fosse contada como um bem entre outros, então a soma da eudaimonia e outros bens seria maior que a eudaimonia e, como consequência, aquela que deveria ser escolhida.

<sup>15</sup> Esses dois pontos merecem destaque, pois além de serem essenciais para a compreensão do conceito aristotélico de eudaimonia, também serão importantes na análise de Grice.

cidadão exemplar que surge, então, como um candidato perfeitamente legítimo à eudaimonia” (MARTINS, 1994, p.188). No livro X da *Ethica Nicomachea*, Aristóteles (1176a30) afirma:

Dissemos, pois que ela [a eudaimonia] não é uma disposição; porque, se o fosse, poderia pertencer a quem passasse a vida inteira dormindo e vivesse como um vegetal, ou, também, a quem sofresse os maiores infortúnios. Se estas consequências são inaceitáveis e devemos antes classificar a eudaimonia como uma atividade, como dissemos atrás [1098a5-7], e se algumas atividades são necessárias e desejáveis com vistas em outra coisa, enquanto outras o são em si mesmas, é evidente que a eudaimonia deve ser incluída entre as desejáveis em si mesmas, e não entre as que o são com vistas em algo mais. Porque à eudaimonia nada falta: ela é autossuficiente. Ora, são desejáveis em si mesmas aquelas atividades em que nada mais se procura além da própria atividade. E pensa-se que as ações virtuosas são desta natureza, porquanto praticar atos nobres é algo desejável em si mesmo.

Além dessas características mais essenciais, existe, ainda, uma série de particularidades adicionais que contribuem para que um indivíduo alcance a eudaimonia. Dificilmente alguém terá uma vida aprazível se tiver alguma enfermidade, se não tiver bons amigos ou se os filhos e pessoas próximas estiverem distantes do caminho da eudaimonia. Abster-se dessas particularidades pode implicar um distanciamento do fim último. Com efeito, agir de acordo com a *phronésis* e cumprir as obrigações dentro de um estado (*pólis*) não são suficientes, embora sejam necessárias, para que um indivíduo alcance o florescimento pessoal.

## **I.II – As abordagens dominante e inclusivista**

Dada essa caracterização preliminar, é necessário, para uma adequada abordagem da questão, ressaltar que existe uma importante discussão exegética na literatura secundária acerca da estrutura da eudaimonia, a saber, acerca de que tipo

de fim ela é efetivamente. Sabemos que Aristóteles explicitamente afirma que ela é um fim em si mesma, mas isso deixa em aberto se devemos entender a natureza desse bem supremo como sendo um único bem ou como uma união de bens. Há duas posições rivais, e aparentemente contraditórias, que tentam esclarecer essa dificuldade. Hardie (1967) afirma que Aristóteles, na *Ethica Nicomachea*, apresenta duas concepções confusas de eudaimonia. Uma dessas concepções entende o fim último como inclusivo, enquanto que a outra concepção o entende como dominante<sup>16</sup>. Uma concepção inclusiva ou inclusivista<sup>17</sup> de eudaimonia sustentará que o fim almejado não seria algo excludente, mas que ele comportaria outros fins ou outros bens conjuntamente. Nesse aspecto, de acordo com Hardie (1967, p. 300), Aristóteles seria levado a conceber eudaimonia como um fim de segunda ordem, dependente da realização de outros fins primários. Assim, eudaimonia seria compreendida como a plena e harmoniosa realização de fins primários. Essa tese é encontrada principalmente no livro I da *Ethica Nicomachea*<sup>18</sup>.

Porém, Aristóteles não parece sustentar a mesma tese no último livro da *Ethica*. No livro X, Aristóteles apresenta uma noção diferente de eudaimonia, a qual parece ser sua concepção definitiva. Ali, eudaimonia deixa de ser um fim inclusivo e passa a ser um fim dominante, o objeto de um desejo fundamental, filosofia<sup>19</sup>. O bem supremo, nesse caso, seria um bem à exclusão de outros, estaria diretamente

---

<sup>16</sup> Ver, por exemplo, Ackrill (1980, 1987), Hardie (1967, 1979, 1988), Hobbus (2002), Kenny (1977, 1991, 1992), Heinaman (1988, 1993), Nagel (1972).

<sup>17</sup> Lear (2004, p. 21) opta por ‘fim convergente’ e Nagel (1972, p. 252) por ‘compreensivo’.

<sup>18</sup> Ackrill (1980, 1987) será um dos autores que defenderá essa tese.

<sup>19</sup> Ver Hardie (1967, p. 300) e Hobbus (2002, p.19).

relacionado com a vida contemplativa. A eudaimonia, para Hardie (1967), é identificada com a sabedoria teórica, com a vida própria do filósofo. O fim último nesse caso “seria um bem à exclusão de todos os bens, a saber, filosofia, ou seja, a vida relacionada tão somente à sabedoria teórica, à vida contemplativa” (HOBBUS, 2002, p. 19). Nagel (1972, p. 252) também assume que esta é a concepção fundamental de eudaimonia de Aristóteles<sup>20</sup>. Uma concepção intelectualista (dominante) do fim último tem como ideia central que eudaimonia é realizada na atividade da parte mais divina do homem, a qual funciona de acordo com sua própria excelência, isto é, a atividade da contemplação teórica.

As duas possibilidades de abordagem da natureza da eudaimonia dizem respeito à distinção entre dois âmbitos distintos da alma racional considerados por Aristóteles: a razão teórica e a razão prática. A arete, a virtude, competência, da primeira é a sophia, a sabedoria, enquanto que a arete da segunda é a phronesis, a sabedoria prática<sup>21</sup>. No primeiro caso, a eudaimonia consiste, como já salientado, na *theoria* (contemplação, sabedoria, filosofia). No segundo caso, por sua vez, a eudaimonia consiste no exercício da arete ética. Nos dois casos, porém, a eudaimonia deve ser vinculada com uma ideia de ser ativo de acordo com a arete.

No livro I da *Ethica Nicomachea*, e indiretamente até o livro IX, Aristóteles sustenta que a melhor forma de alcançar a plenitude na vida é levar uma vida eticamente boa em consonância com uma vida política. Nesse sentido, conforme Wolf (2013, p. 256), a eudaimonia está associada com a *eupraxia*, com o exercício das aretai éticas, as quais implicam o exercício de uma arete determinada, a *phronesis*. Viver de

---

<sup>20</sup> Posição compartilhada também por Heinaman (1988, 1993).

<sup>21</sup> Cf. Wolf (2013, p. 252).

acordo com isso representa a eudaimonia do homem enquanto homem, o qual é definido por Aristóteles, em primeiro lugar, como um ser composto de partes materiais e, em segundo lugar, como um ser político ou social, que vive em uma comunidade com outros indivíduos. Para alcançar a eudaimonia, um ser humano precisaria viver em sociedade e de acordo com as virtudes práticas.

Porém, aquilo que Aristóteles diz no livro X contradiz essa concepção prévia. Aquilo que ele parece afirmar é que essa concepção de eudaimonia que engloba as aretai éticas pode ser um meio para alcançar uma vida da *theoria*, a qual constituiria o melhor e o último dos bens. A eudaimonia, nesse sentido, como exercício da contemplação, é distinta da atividade política e da vida social. A justificativa de Aristóteles para excluir da eudaimonia outros bens e manter apenas a *theoria*, refere-se ao modo como ele compreende no livro X o critério de autarquia<sup>22</sup>. No livro I, como discutido anteriormente, ele sustenta que a autossuficiência é definida como aquilo que torna a vida desejável e que nada falta. Contudo, no livro X, a autossuficiência recebe uma caracterização sutilmente diferente: a eudaimonia, enquanto satisfazendo o critério de autossuficiência, consiste em um modo de vida em que falte o mínimo possível, ou seja, que um indivíduo que busque o fim último se torne o mínimo possível dependente de bens inferiores. A eudaimonia, portanto, deveria ser buscada por causa de si mesma, abrangendo a vida de maneira maximamente completa, carecendo de qualquer tipo de acréscimo.

Embora seja difícil determinar a posição última de Aristóteles sobre o tópico, e as discussões na literatura secundária mostrarem claramente o quão problemático é dar uma resposta definitiva ao tema, as evidências textuais

---

<sup>22</sup> Cf. Wolf (2013, p. 261).

parecem indicar que ele defendeu, em última instância, uma concepção dominante. Mesmo assim, de um ponto de vista da vida prática, essa pretensa posição aristotélica pode trazer consequências difíceis. Uma vez que Aristóteles critica a concepção platônica de bem, então pareceria razoável que ele assumisse que o bem último tivesse alguma relação com a vida prática, com as ações dos indivíduos enquanto seres empíricos. Por outro lado, a sua ideia parece ser que a vida é mais do que apenas um relacionar-se com as próprias afecções, ações e situações humanas às quais elas representam. Uma vida teórica, separada e além do devir da experiência, parece ser algo necessário para alcançar uma completude existencial. E nesse sentido, os bens associados à vida prática são apenas um passo, que devem ser excluídos, para alcançar a vida contemplativa.

Grice, em *Aspects of Reason*, também discutirá a concepção aristotélica de eudaimonia, mas, apesar de Grice partir da concepção aristotélica, o seu tratamento do tema não se reduz em nenhum momento a uma simples reconstrução ou interpretação da argumentação encontrada em Aristóteles. A proposta de Grice, inspirado por Aristóteles, é discutir e tentar chegar a uma explicitação adequada e aceitável do que seja a concepção filosófica de eudaimonia. Ele toma como ponto de partida Aristóteles, aceita algumas posições defendidas por ele na *Ethica Nicomachea*, mas dá a sua contribuição para o tópico.

O ponto fundamental de Grice parece ser a caracterização de um sistema de fins que levam à eudaimonia. Em grande parte, Grice faz uma análise formal, ele procura construir uma base estrutural e metodológica para o tratamento posterior do conceito de eudaimonia. A principal tese de Grice, como será analisado na próxima seção, não apenas com respeito à discussão com Aristóteles, mas em uma discussão geral sobre o tema, é caracterizada pela ideia de que

a eudaimonia não é um fim máximo (dominante), a qual outras finalidades estão subordinadas, mas ela é uma finalidade maximal, um agregador de fins. Esses fins, por sua vez, fariam parte de um sistema estável que levaria a uma vida desejável ou feliz. Com efeito, Grice defenderá uma concepção inclusivista de eudaimonia. Na seção que segue, apresento a análise realizada por Grice.

## **II – A proposta de Grice sobre *Eudaimonia***

### **II.I – A versão de Grice do problema aristotélico**

Em *Aspects of Reason*, Grice procura determinar a natureza do ser racional e as implicações filosóficas que podem ser derivadas disso. Um de seus objetivos principais, como consequência, é definir o conceito de razão e os tipos diferentes de justificação racional que podemos encontrar tanto em raciocínios teóricos, bem como em raciocínios práticos. Nos últimos dois capítulos do livro, capítulos IV e V principalmente, Grice, após introduzir a noção de aceitabilidade racional, a qual funcionará como um operador modal que regerá o processo de justificação (‘é aceitável que ...’), parte para algumas discussões propriamente éticas. A principal discussão levantada por ele nesses dois capítulos diz respeito ao conceito filosófico de eudaimonia<sup>23</sup>. Apesar de Grice ter uma posição bastante aristotélica sobre o assunto, seu ponto de partida são os imperativos prudenciais kantianos. Grice (2001) destaca que há dois tipos de aceitabilidade, uma

---

<sup>23</sup> Grice opta por utilizar o termo ‘felicidade’ (happiness). Porém, para manter a homogeneidade das expressões optarei por utilizar o termo grego ‘eudaimonia’, exceto quando estiver citando Grice diretamente ou quando o termo ‘felicidade’ não tiver o sentido forte de ‘eudaimonia’.

aceitabilidade teórica e uma aceitabilidade prática, a qual é construída de acordo com o modelo teórico.

A ideia de aceitabilidade prática diz respeito ao modo como justificamos (damos razões para) nossos cursos de ação. Um tipo especial de aceitabilidade prática é o que Grice (2001, p. 97) denominará aceitabilidade prudencial (*prudential acceptability*). A relação com os imperativos prudenciais kantianos é imediatamente identificada. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, distinguirá entre três tipos de imperativos: imperativos categóricos, imperativos técnicos e imperativos prudenciais. Os imperativos prudenciais são aqueles que levariam, segundo Kant, à felicidade. Dito de outra maneira, os imperativos de prudência são os imperativos cujo fim especial é a felicidade. Em *Aspects of Reason*, Grice (2001, p. 97) introduz a discussão do seguinte modo:

Seria conveniente iniciar a discussão deste tópico ainda se referindo a Kant. Kant pensou que existe uma subclasse especial de Imperativos Hipotéticos (que ele chamou “conselhos de prudência”) que são como sua classe de Imperativos Técnicos, exceto que o fim especificado em um enunciado completo do imperativo é um fim especial de Felicidade (felicidade de alguém). Traduzido em minha terminologia, isso parece equivaler a tese que existe uma subclasse especial de, por exemplo, condicionais de aceitabilidade práticas singulares, as quais exemplificam a estrutura “é aceitável, dado que seja que a (um indivíduo) seja feliz, que seja que a seja (faça) G”; um sub-antecedente indicativo adicional (“que é o caso que a é F”) pode ser algumas vezes necessário e pode ser acrescido sem qualquer dificuldade.

Um enunciado de aceitabilidade prudencial, ou uma condicional de aceitabilidade prudencial, teria a seguinte estrutura, portanto: ‘é aceitável, dado que seja que x (um

indivíduo) seja feliz, que x seja (faça) G'<sup>24</sup>. Exemplificando, isso quer dizer que todo imperativo de prudência tem como fim a eudaimonia. G, nesse sentido, seria o meio pelo qual um indivíduo alcança a finalidade almejada. O fundamento dessas condicionais de aceitabilidade prudenciais é exatamente o mesmo dos imperativos técnicos. Elas são consequências de sentenças indicativas (statements), segundo as quais para um fim tal e tal é requerido um meio tal e tal. A relação entre fazer filosofia e ser feliz não é uma relação causal significativamente diferente da relação entre tomar aspirina e ter a dor de cabeça aliviada. A diferença se encontra no fato de que os imperativos prudenciais, diversamente dos imperativos técnicos, têm um fim fixo, a saber, a felicidade. Se eu pretendo alcançar a felicidade, devo ser uma pessoa, cujas ações são ações honradas, por exemplo. Agir de acordo com a honra é um meio para alcançar o fim em questão.

Após caracterizar que eudaimonia está associada aos imperativos prudenciais kantianos, Grice (2001, p. 98) adentra na discussão propriamente dita e sustenta que uma abordagem mínima de eudaimonia deve responder três questões básicas:

- (i) qual é a natureza da eudaimonia?;
- (ii) em que sentido (se houver) (e por que) eu devo desejar, ou almejar, pela minha própria eudaimonia?;
- (iii) qual é a natureza da conexão entre coisas que conduzem à eudaimonia e a eudaimonia?

A questão (i) é respondida assumindo que eudaimonia é um fim inclusivo e um fim não-proposicional. A questão (ii) por meio da distinção entre a classe de coisas que Grice (2001,

---

<sup>24</sup> No original: "It is acceptable, given that let a (an individual) be happy, that let a be (do) G".

p. 114) chama I-desejáveis (I-desirable) e a classe de coisas H-desejáveis (H-desirable). Por fim, a questão (iii) com a construção e caracterização das propriedades de um sistema de fins que constituem a eudaimonia.

A concepção mais sofisticada na história da filosofia sobre eudaimonia, segundo Grice (2001, p. 98), é a aristotélica<sup>25</sup>. Embora haja na literatura recente uma grande discussão acerca de que espécie de fim é a eudaimonia, um fim dominante ou um fim inclusivo, Grice toma o partido do segundo grupo. “Felicidade (eudaimonia) [é considerada] como um fim complexo ‘contendo’ (em algum sentido) os fins que são constitutivos da felicidade: para usar o jargão de comentadores recentes, eu suspeito considerá-la como um fim ‘inclusivo’ e não ‘dominante’” (GRICE, 2001, p. 99). Grice entende por fim inclusivo um fim combinando ou incluindo dois ou mais valores, atividades ou bens. Em contrapartida, um fim dominante, seria aquele fim que compreende apenas um valor, atividade ou bem<sup>26</sup>. Assim, eudaimonia deve ser considerada como um fim inclusivo, pois para que alguém tenha uma vida completa é preciso que uma série de fins sejam alcançados.

A eudaimonia, conseqüentemente, será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins que a constituem não seja um conjunto vazio. Embora Grice não diga isso explicitamente, parece que o que ele tem em mente é que o conteúdo da eudaimonia, ou seja, os fins que tornam a vida de alguém maximamente completa, possui

---

<sup>25</sup> A abordagem de Grice sobre o tema, como afirma Warner (1986), é uma versão modificada da aristotélica. Certamente, como se verá ao longo do texto, existem muitos pontos em que Grice assume e sustenta posições aristotélicas, mas existem muitos outros onde suas considerações em muito se distanciam das de Aristóteles.

<sup>26</sup> Grice assume a caracterização de Ackrill (1974, p. 5).

predominantemente um caráter prático. As ações que poderiam contribuir para a eudaimonia evidentemente são ações práticas (deliberadas, preferencialmente<sup>27</sup>); os valores, embora existam valores teóricos importantes para o florescimento pessoal, são, em grande medida, valores práticos<sup>28</sup>. Esa tese muito provavelmente não seria aceita por

---

<sup>27</sup> Em geral, para a deliberação moral e para a construção do caráter e excelência de um indivíduo, levamos em conta apenas as ações e emoções voluntárias, pois são elas os objetos de aprovação ou censura. Entretanto, de um ponto de vista da eudaimonia, também ações ou emoções involuntárias podem contribuir para a mudança do status. Podemos pensar em um exemplo trágico: imagine que um pai, ao sair da garagem de casa com seu carro, fatalmente atropela o filho que brincava no caminho. Poderemos dizer com segurança que esse pai provavelmente nunca alcançará o fim último conforme os padrões aristotélicos. Devido a esse acaso trágico, a essa ação não voluntária, sua vida terá um desfecho que o distanciará de uma completude existencial. É explícito, portanto, que, além de uma vida virtuosa, um indivíduo, para alcançar sua própria eudaimonia, precisará também contar com fatores externos ou condições que ele não pode controlar. Embora possamos, por meio de nossas ações voluntárias, construir nosso caráter, somente o nosso caráter não garante nossa eudaimonia. Para detalhes sobre deliberação moral e ações voluntárias em Aristóteles, ver Muñoz (2002).

<sup>28</sup> Um ponto que é pouco ou nada considerado nas discussões sobre eudaimonia (e também em discussões morais em geral) é sobre qual a função de valores teóricos. A caracterização aristotélica de eudaimonia como fim dominante, como enfatizado por Wolf (2013), assume que a atividade contemplativa é essencialmente teórica, mas o caminho seguido até esse fim excludente é um caminho prático. Embora, sem dúvida, valores práticos como o ‘bom’ ou ‘correto’ ou as virtudes cardeais sejam propriamente valores morais, os quais indiscutivelmente estão associados a uma vida virtuosa, ainda assim, em alguma medida, seria interessante pensar que também “estar de posse” de valores teóricos seja de fundamental importância. ‘Verdade’ é um valor teórico que a princípio não parece ter nenhuma relação com a ação, mas se analisarmos que nossa deliberação moral está associada com um conjunto de crenças que temos à disposição, então parece, no mínimo razoável, assumir que se nossas crenças forem verdadeiras, então nossa deliberação será potencialmente melhor. Ao assumir que a eudaimonia é um fim condicionado a uma vida virtuosa e que

Aristóteles, mas Grice coloca como ponto importante na sua postulação de um sistema de fins para a eudamonia.

Além disso, uma caracterização adequada da natureza da eudaimonia precisa assumir que há uma distinção entre fins proposicionais (propositional ends) e fins não-proposicionais (non-propositional ends). Por fim proposicional (ou fins objetivos), Grice (2001, p. 102) compreende aquelas finalidades que envolvem algum conteúdo proposicional. Fazer com que o auditório concorde com minha proposta ou castigar o aluno devido ao não cumprimento das tarefas, por exemplo, podem adquirir uma estrutura proposicional. Por outro lado, fins não proposicionais não possuem as mesmas características. Saúde, poder, habilidade para jogar futebol, etc. são fins almejados, mas não podem ter a mesma estrutura dos anteriores.

Fins não-proposicionais são tipos básicos e primitivos de comportamentos psicológicos. Os comportamentos de animais inferiores são explicados, por exemplo, em termos de querer comida e não em querer (falar que quer) comer uma maçã<sup>29</sup>. Na natureza, o comportamento de um animal é motivado por desejos primitivos práticos básicos. Se um tigre quer comida, então ele procurará por comida e não procurará um lugar onde ele possa pedir um quilo de bife. Além disso, fins não-proposicionais são caracteristicamente variáveis em grau: se alguém quer ter saúde, é esperado que esse alguém deseje um alto grau de saúde e não um baixo grau. Alguém que pratique um esporte, em geral, quererá ter um alto grau de habilidade

---

ela pode ser entendida como um florescimento pessoal, então uma vida com valores teóricos efetivamente considerados e aplicados parece um acréscimo significativo. Além disso, um saber teórico traz consigo (nem sempre, é claro, mas frequentemente) uma satisfação que torna a vida individual mais agradável.

<sup>29</sup> Cf. Grice (2001, p. 103).

naquele esporte e não um baixo grau. Um jogador de xadrez desejará ser o melhor jogador de xadrez possível e não apenas um jogador razoável. Há um processo de determinação que surge em fins não-proposicionais. O processo meio-fim, ou o processo de aceitabilidade prudencial, está associado a este processo de determinação. Durante o raciocínio prático, nós determinamos o fim e encontramos os meios adequados para alcançá-lo. Sobre os fins não-proposicionais, Grice (2001, p. 102) diz ainda:

Fins não-proposicionais, na minha opinião, são universais, o tipo de itens nomeados mass-terms ou substantivos abstratos (abstract nouns). Eu deveria considerar sua aparência não-proposicional como genuína; eu gostaria de tomá-los não como sendo apenas coisas que podemos dizer que perseguimos, mas também coisas que nós nos preocupamos (care about); e eu não gostaria de querer reduzir 'preocupar-se em sentido não-proposicional' [caring about] para 'preocupar-se em sentido proposicional' [caring that], embora, certamente, há uma conexão íntima entre esses dois tipos de preocupar-se (caring).

Mas o mais importante é que os fins que constituirão a eudaimonia pertencerão a este grupo. A razão disso é que as características não-proposicionais (e frequentemente não-temporais) que eles possuem os torna membros aptos de um sistema estável que se delinea para guiar a conduta em casos particulares.

Eudaimonia, da mesma maneira que sustentou Aristóteles, é para Grice, um tipo especial de bem, entretanto ela é concebida como um tipo especial de fim não-proposicional (o antecedente de uma condicional de aceitabilidade prudencial). A concepção de Grice também compartilha, embora exista uma sutil diferença, das duas características encontradas em Aristóteles: eudaimonia é autossuficiente e um fim em si mesma. O ponto de divergência, porém, é que Grice (2001, p. 113) não afirma que eudaimonia seja uma finalidade máxima (ou fim último), mas sim, uma

finalidade maximal, uma finalidade não qualificada (unqualified finality). A diferença, que poderia ter a aparência de ser simplesmente terminológica, encobre, na verdade, uma ideia bastante forte que, por sua vez, servirá de apoio para sustentar a tese de que eudaimonia é um fim inclusivo e não dominante. Ser um fim máximo quer dizer que há apenas uma finalidade última e que todas as outras finalidades estão subordinadas a ela, ou seja, há níveis diferentes de fins e somente um fim último. Entretanto, a expressão ‘finalidade maximal’ tem um significado diferente: é possível aceitar que temos vários fins operando no mesmo nível, como finalidades últimas, isto é, não há um gênero superior. Eudaimonia, seria compreendida como uma finalidade (ou fim) maximal.

O conceito de eudaimonia satisfaz essa condição de fim maximal (enquanto fim em si mesma), pois coisas como honra, prazer, razão, virtudes, etc., as quais são as melhores candidatas para constituir uma vida plena, são buscadas de fato por si mesmos<sup>30</sup>, mas também são procuradas com vistas à eudaimonia (desde, é claro, que julguemos que, por meio delas, alcançaremos o florescimento pessoal). Eudaimonia não é escolhida por nada outro, mas por si mesma. Além disso, ela também satisfaz a condição de autossuficiência, pois para ela nada falta. Se alguém está de posse da eudaimonia, nenhum bem adicionado a ela fará qualquer modificação. “Eudaimonia é um tipo especial de bem, um bem para o qual seria inapropriado classificar ao lado de outros” (GRICE, 2001, p. 113).

Com efeito, outra sutileza interpretativa surge da caracterização da eudaimonia como um fim maximal: Grice parece sustentar que eudaimonia sequer é um fim no sentido próprio do termo. A interpretação mais plausível do capítulo

---

<sup>30</sup> Mesmo se nada resultar deles, ainda assim escolhê-los é algo digno de mérito.

V de Aspects of Reason indica que há um abuso da linguagem ao chamar eudaimonia de finalidade. Uma abordagem inclusivista do tema nos possibilita pensar que eudaimonia é um agregador de fins. Ela seria um conjunto de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade. Lemos em Grice (2001, p. 120):

(...) vamos, inicialmente e provisoriamente, pensar de um fim inclusivo como sendo um conjunto de fins. Se felicidade [eudaimonia] é nesse sentido um fim inclusivo, então podemos explicar algumas características exibidas nas seções anteriores. Felicidade [eudaimonia] será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins constituindo felicidade [eudaimonia] não seja o conjunto vazio (uma razoável, se otimista, suposição). Uma vez que o “conjunto felicidade” tem como seus elementos elementos I-desejáveis, o que é desejável diretamente por causa da felicidade [eudaimonia] deve ser I-desejável.

Com efeito, outra sutileza interpretativa surge da caracterização da eudaimonia como um fim maximal: Grice parece sustentar que eudaimonia sequer é um fim no sentido próprio do termo. A interpretação mais plausível do capítulo V de Aspects of Reason indica que há um abuso da linguagem ao chamar eudaimonia de finalidade. Uma abordagem inclusivista do tema nos possibilita pensar que eudaimonia é um agregador de fins. Ela seria um conjunto de finalidades maximais, uma espécie de meta-finalidade. Lemos em Grice (2001, p. 120):

(...) vamos, inicialmente e provisoriamente, pensar de um fim inclusivo como sendo um conjunto de fins. Se felicidade [eudaimonia] é nesse sentido um fim inclusivo, então podemos explicar algumas características exibidas nas seções anteriores. Felicidade [eudaimonia] será dependente da realização de fins subordinados, contanto que o conjunto de fins constituindo felicidade [eudaimonia] não seja o conjunto vazio (uma razoável, se otimista, suposição). Uma vez que o “conjunto felicidade” tem como seus elementos elementos I-desejáveis, o que é desejável diretamente por causa da felicidade [eudaimonia] deve ser I-desejável.

Mas quais seriam, ou o que constituiria a eudaimonia? Para responder isso, Grice (2001, p. 114) efetua uma distinção que é extremamente importante para a caracterização do sistema de fins eudaimônico: a distinção entre a classe de coisas (poderia se dizer classe de fins, atividades, bens ou de ações) que são desejáveis por si mesmas (I-desejáveis) e a classe de coisas que são desejáveis em si mesmas e que visam a eudaimonia (H-desejáveis). Para que um indivíduo alcance o seu florescimento pessoal e tenha uma vida boa, ele deve efetuar certas atividades ou seguir certos cursos de ação. Uma série de atividades que as pessoas realizam não são simplesmente atividades que servem como meio para outra coisa, mas são atividades que têm um fim em si mesmas. Algumas dessas atividades estão diretamente relacionadas com a eudaimonia. Viver uma vida boa, no sentido moral, implica que o indivíduo deve ter em seu conjunto de finalidades vários elementos que constituem a classe de coisas H-desejáveis<sup>31</sup>.

Podemos construir alguns exemplos para tentar exemplificar a diferença entre elementos I-desejáveis e H-desejáveis. Uma finalidade que seja desejável em si mesma e que vise ou que leve diretamente a eudaimonia está associada com a honra, com as virtudes e ações que são nobres em algum sentido. Imperativos prudenciais kantianos também fazem parte desse grupo, dado que eles desempenham um papel a fim de alcançar a eudaimonia. Por outro lado, finalidades que são desejáveis em si mesmas, mas que não levam diretamente a eudaimonia são aquelas ações que de alguma maneira contribuem para o bem-estar do indivíduo, mas não necessariamente alterarão o status eudaimônico dele. Certas atividades cotidianas são exemplos de elementos da classe I-desejáveis. Comer uma fatia de pão ou escovar os dentes não

---

<sup>31</sup> Todas as coisas que são H-desejáveis são também I-desejáveis.

tem nenhuma relação com aspectos eudaimônicos. Por outro lado, realizar ações notáveis, ações supererogatórias<sup>32</sup>, por exemplo, como arriscar a vida para salvar alguém em uma situação delicada ou ajudar os mais necessitados, certamente não estão no mesmo nível. Essas ações fazem parte de um sistema que pode tornar a vida do indivíduo melhor. Mesmo se elas não contribuem diretamente para a eudaimonia, elas terão importância para a constituição do caráter do indivíduo, que, por sua vez, está diretamente ligado a eudaimonia. A tese de Grice é que há um núcleo de atividades (H-desejáveis) que constituem um sistema de eudaimonia. As atividades I-desejáveis e que não são H-desejáveis não fazem parte desse núcleo.

A relação entre ações e atividades e a classe de coisas I-desejáveis (e, conseqüentemente, a classe de coisas H-desejáveis, mais adiante) talvez possa ser explicitada da seguinte maneira: (1) suponha-se que jogar basquete e correr pertençam ambas à classe de coisas I-desejáveis; (2) cada uma

---

<sup>32</sup> Os atos supererogatórios são definidos correntemente por uma ou outra das seguintes alternativas: (1) um ato supererogatório é um bem-fazer não obrigatório (non-obligatory well-doing); ou (2) um ato supererogatório é um ato além do dever (beyond call of duty). As ações que caracterizariam atos supererogatórios são aquelas ações costumeiramente atribuídas aos santos e aos heróis. Quando um agente, ou seja, aquele que realiza uma ação, age supererogatoriamente, ele está realizando uma ação de um tipo bastante peculiar, sem que ele seja obrigado moralmente a realizar a ação. Um exemplo bastante utilizado na literatura sobre o tema é do soldado que se joga na frente de uma granada para salvar o restante do batalhão. Sua ação, embora ela seja uma ação heróica, não é uma ação que ele deveria fazer por dever. Caso ele se jogasse no chão ou buscasse abrigo, isso não mudaria seu status moral. Ninguém poderia avaliá-lo moralmente porque ele não se jogou na frente da granada para salvar os outros. Em Giarolo (2014), é possível encontrar minha posição sobre o tema. E, para mais detalhes sobre atos supererogatórios, ver Urmson (1958), Chisholm (1964) e Hansson (2013).

delas conduz a boas condições físicas; (3) algumas poucas horas diárias de cada prática será suficiente para alcançar boas condições físicas; e, por simplicidade, (4) não há uma terceira maneira de alcançar o fim (boas condições físicas). Dois indivíduos, X e Y, aceitam essas suposições: X joga basquete todos os dias, Y joga basquete e corre todos os dias. Além disso, ambos, em poucos meses, conseguiram alcançar o fim pretendido.

Uma análise rápida desse caso mostrará que ambas as atividades desses dois indivíduos são realizadas por si mesmas e para alcançar boas condições físicas. Adicionalmente, a primeira vista, parece que a vida de Y é mais interessante ou mais desejável do que a vida de X. Ele pratica uma atividade a mais do que outro, logo, é possível pensar que a vida dele é melhor, isto é, com vistas ao fim pretendido, suas ações têm mais chance de obter sucesso. Porém, de um ponto de vista da realização de um fim, a situação deve ser considerada de maneira diferente. Se o fim é o mesmo, alcançar boas condições físicas, então não faria nenhuma diferença o fato dele ser alcançado por meio da prática de uma única atividade ou da prática de ambas. O indivíduo que joga basquete e não corre também, por meio da prática reiterada, chegará ao fim almejado. Não é preciso uma cumulatividade de atividades. É claro que o raciocínio é bastante simples e limitado, mas o interessante é que esse tipo de raciocínio pode ser transposto para a discussão sobre eudaimonia, onde as ações, atividades ou bens serão ao mesmo tempo I-desejáveis e H-desejáveis.

Com efeito, imaginemos agora que essas duas pessoas, X e Y, têm uma vida muito parecida do ponto de vista da satisfação das exigências aristotélicas para alcançar a vida plena. Ambas têm uma vida próspera, trabalho, família, valores morais, virtudes, entre outras coisas que contribuem para sua própria eudaimonia. Contudo, X, nas horas de folga, costuma tocar piano e ensinar música para os pobres. De um

ponto de vista geral, a vida de X é, com certeza, uma vida desejável. Y, por sua vez, nas horas de folga, também costuma fazer alguma atividade social, mas não tem o costume de tocar piano para os pobres. Mas, de qualquer maneira, a vida de Y também é uma vida desejável. Dado um contexto como este, muito parecido com o do exemplo anterior, Grice (2001, p. 115) levanta certas indagações: a vida de X é uma vida mais desejável do que a vida de Y? O elemento adicional tornaria a vida de X mais feliz do que a vida de Y, o qual realiza uma única atividade nas horas de folga? Há um expansionismo eudaimônico em uma situação como esta?

Grice defenderá que existe um bloco de finalidades, H-desejáveis, as quais também são I-desejáveis, que tornam a vida de uma pessoa feliz. Qualquer outra coisa que for acrescentada a este bloco rígido não alterará o produto final, ou seja, se a pessoa alcançou sua eudaimonia, então ela continuará sendo feliz. Os acréscimos são o que ele chama de utilidade marginal (*marginal utility*). São elementos que fazem parte do sistema, mas que, devido a uma espécie de saturação, não são capazes de atuar internamente, isto é, têm apenas uma função periférica.

Eudaimonia, assim, não é uma questão de cumulatividade de atividades. Há a tentativa de construção de um sistema de fins que ajudaria o indivíduo a alcançar o fim último. Esse sistema de fins precisa conter elementos, mas não todos os elementos possíveis. Se pudéssemos acrescentar elementos a esse sistema, então teríamos uma dificuldade que surgiria imediatamente: o nosso sistema de fins não seria autossuficiente. Dito de outro modo, caso fosse permitido adicionar indiscriminadamente elementos ao núcleo do sistema de fins, então teríamos graus diferentes de eudaimonia e não teríamos, possivelmente, como determinar quando o sistema está completo. Um indivíduo que tivesse uma vida constituída por mais elementos H-desejáveis do que

outro, mesmo que ambos satisfizessem um sistema mínimo de eudaimonia, teria uma vida mais desejável. Embora, intuitivamente alguém pudesse pensar isso, objetivamente não parece ser o caso, como visto no exemplo do jogo de basquete.

A hipótese de Grice tem bastante plausibilidade. Não é necessário para que um indivíduo tenha uma vida plena e autossuficiente que ele deva realizar muitas atividades I-desejáveis ou H-desejáveis. O que é determinante é que o núcleo do sistema de fins seja composto por elementos H-desejáveis. Virtudes, honrarias, um bom caráter, uma vida comprometida com o bem-estar geral são exemplos de elementos desse tipo. Se alguns desses elementos estiverem ausentes, poderíamos pensar em um sistema eudaimônico frágil, mas a ausência de uma atividade física, por exemplo, não tem força para desestabilizar o sistema, uma vez que ela não se encontra no seu núcleo. Apenas se o núcleo for afetado é que teremos alguma alteração.

E esse núcleo não precisa ser totalmente rígido. Este bloco ou conjunto de finalidades H-desejáveis, que tornam a vida boa, pode, todavia, variar de indivíduo para indivíduo. Mesmo assim, essa variação não deve ser acentuada. Certos elementos, como honra ou virtude, parecem ser essenciais para a constituição de uma vida boa de qualquer pessoa, ao passo que, outros elementos mais marginais podem sofrer variação. Um exemplo disso poderia ser a coragem. Em um contexto onde coragem é necessária, ser corajoso, evidentemente, será uma virtude e fará parte do conjunto de fins que tornam a vida completa. Porém, em outro contexto onde não é necessário o uso da coragem, não faria muito sentido sustentar que coragem é imprescindível para o sistema. Se o indivíduo vive em uma sociedade onde há um equilíbrio político e econômico, onde não há guerras, não há violência,

não há perigos iminentes, então, possivelmente, não é preciso que ele tenha a virtude da coragem.

De modo resumido, Grice (2001, p. 117-118) identificará cinco teses sobre as relações entre as classes de coisas I-desejáveis e H-desejáveis (as duas primeiras aceitas, sem dúvida, por Aristóteles na *Ethica Nichomachea*, as outras três sendo possivelmente estranhas do ponto de vista aristotélico):

(A) Algumas coisas são tanto I-desejáveis e H-desejáveis (são ambas fins em si mesmos e também meios para a eudaimonia).

(B) Eudaimonia, enquanto desejável em si mesma, não é desejável para qualquer outro fim.

(C) Algumas coisas são I-desejáveis sem serem H-desejáveis (e, alguém pode adicionar, talvez sem serem desejáveis para qualquer outro fim. Nesse caso, eudaimonia não irá ser o único item que não é desejável para qualquer outro fim).

(D) Qualquer item que é diretamente H-desejável deve ser I-desejável.

(E) Eudaimonia é obtida apenas por meio da realização de itens que são I-desejáveis (e também, é claro, H-desejáveis).

(A) e (B) são os pilares da teoria aristotélica da eudaimonia. A honra, como já visto na seção anterior sobre Aristóteles, pode ser considerada tanto com um fim, mas também como um meio para o fim último, o qual é um fim em si mesmo e não está para nada além dele. A tese (C), porém, dificilmente seria defendida por Aristóteles. O ponto, embora Grice não forneça um exemplo bom para ilustrar a questão, é que temos outras finalidades, além da eudaimonia, que são fins em si mesmas e não visam nada além. As duas últimas

teses, certamente são as mais interessantes e uma contribuição significativa de Grice para o tópico. (D) tem uma consequência interessante que é a ideia de que não temos uma espécie de pílula da felicidade. Nós não chegamos diretamente à eudaimonia, mas tudo aquilo que pretensamente levaria diretamente a ela, na verdade é também um meio. Imagino que uma virtude como a temperança seja um bom exemplo. Certamente alguém poderia pensar que a temperança é diretamente associada à eudaimonia. Porém, tenho a impressão que o argumento de Grice é que mesmo virtudes tais como a temperança, estão condicionadas a outras coisas. Alguém é temperante, por causa de uma série de coisas, portanto o temperante busca, por meio de suas ações, a temperança como um fim. Ela é H-desejável, mas também tem um caráter de fim em si mesma sem visar a eudaimonia.

A última tese, (E), por sua vez, sustenta que eudaimonia é essencialmente um estado dependente. Como diz Grice (2001, p. 118), eudaimonia não pode simplesmente acontecer. Ela é condicionada à atuação do indivíduo. Ela não é casual, mas é uma realização deliberativa do sujeito e, nesse sentido, as ações ou os meios que o indivíduo utiliza para alcançar a finalidade são considerados. É por meio da efetivação de um ou mais itens que alguém está apto a alcançar o fim em questão. As teses (D) e (E), portanto, se opõem à ideia de que há uma maneira direta de alcançar a eudaimonia. Os itens que são escolhidos (ou desejados) com vistas à eudaimonia, podem ser pensados como itens que são escolhidos (ou desejados) como meios para ela. Assim, temos claramente uma relação entre meios e fins, um aspecto teleológico forte na concepção de Grice.

Além disso, eudaimonia precisa ser considerada como um desejo, mas um desejo de ordem superior. Grice parece sustentar que eudaimonia é o objeto de um desejo constante. Enquanto seres racionais estamos sempre tendendo a buscar

esse fim especial. Uma vez que haveria uma fundação racional para os desejos, um desejo determinado como a eudaimonia não é simplesmente um desejo que alguém tem, mas um desejo que ele deve ter. Ela, a eudaimonia, é um desejo de ordem superior, um desejo de segunda ordem, portanto. Grice não diz muito sobre o que isso quer dizer exatamente, mas talvez a distinção apresentada por Harry Frankfurt (1998) entre desejos de primeira ordem e desejos de segunda ordem possa ajudar.

Frankfurt (1998, p. 13-14) assume que sentenças da forma “A wants to X” (A quer X), por um lado, identificam desejos de primeira ordem, isto é, sentenças nas quais o termo ‘to X’ refere-se a uma ação. Esse desejo de primeira ordem irá ser uma motivação para agir. Por outro lado, existem sentenças com a mesma forma “A wants to X” que identificam desejos de segunda ordem. Em um desejo de ordem superior, o termo ‘to X’ irá referir-se a um desejo de primeira ordem. Nesse caso, alguém teria o desejo de ter um desejo para uma ação. Em outras palavras, a distinção pode ser formulada da seguinte maneira: alguém tem um desejo de primeira ordem quando ele quer fazer ou não fazer tal e tal coisa e tem um desejo de segunda ordem quando ele quer ou não quer ter um certo desejo de primeira ordem.

Para alcançar a eudaimonia há uma relação entre desejos de ordens diferentes. Eudaimonia envolve ter um desejo para um desejo de primeira ordem. Buscar o fim último está associado a quereremos ter vontade de realizar certas ações. Enquanto agentes morais, se não tivermos desejos de querer realizar boas ações, então, muito provavelmente, nunca seremos virtuosos. Assim, um desejo por eudaimonia está associado a um desejo para agir. Somente alcançaremos o florescimento pessoal se desejarmos a realização de boas ações.

## **II.II – A construção de um sistema de fins para a eudaimonia**

De qualquer maneira, Grice não está preocupado em elencar que coisas levam a eudaimonia, e sim em estipular uma estrutura formal básica anterior à discriminação daquilo que torna a vida completa e, além disso, determinar as propriedades que definem essa estrutura. Grice (2001, p. 130), portanto, tentará caracterizar em que poderia consistir um sistema de fins que constituiria a eudaimonia. Este sistema de fins pode ser tomado como um guia que auxiliaria na vida de uma pessoa na busca pela sua própria eudaimonia. Tal sistema para satisfatoriamente guiar a vida de um indivíduo necessitaria ser um sistema razoavelmente estável, embora ele deva levar em conta as vicissitudes da vida humana. O sistema de fins para a eudaimonia, portanto, não deve ser constitutivamente imune a modificações. Chapman (2005, p. 149) afirma algo nesse sentido:

Para Grice, felicidade [eudaimonia] é um fim complexo; isto é, ela é constituída pelo conjunto de fins que conduzem à felicidade [Eudaimonia]. Os conjuntos precisos de fins em questão podem variar de indivíduo para indivíduo, mas eles podem ser tomados como condutivos à felicidade [eudaimonia] se eles oferecerem um sistema relativamente estável para guiar a vida.

Mas em que consiste propriamente um sistema de fins para a eudaimonia e quais são as suas propriedades fundamentais? Grice parece estar convencido que um sistema de fins, enquanto um conjunto de fins com a função de guiar a vida de alguém, é não somente possível, como também permite uma caracterização de suas propriedades formais<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Grice (2001, p. 132-133) estipulará sete características que são desejáveis em um sistema de fins. Essas características podem ser divididas, baseadas em suas particularidades, em metodológicas, formais, materiais e, arrisco a dizer, psicológicas. As sete características, cuja função é garantir a estabilidade de um sistema de fins são as seguintes: (i) Viabilidade; (ii)

Além disso, esse sistema de fins pode ser considerado, propriamente, como um sistema de eudaimonia. Desde que eudaimonia seja concebida como um fim inclusivo, composto por outros fins anteriores, e que o indivíduo respeite as propriedades do sistema e as relações mantidas entre os fins constitutivos da eudaimonia, então ele tem um bom guia para direção da vida.

Um sistema de fins, entretanto, pode se mostrar um excelente auxiliar a fim de alcançar os objetivos últimos de alguém, mas pode se mostrar também como desastroso. Assim, de um ponto de vista teórico, há uma demanda, como Grice (2001, p. 130) enfatiza, por critérios governando a construção desse sistema. Um bom sistema de fins será determinado pelo fato de que sua adoção levará o indivíduo para a realização da eudaimonia. A ideia diretriz com respeito a esse sistema de fins será que ele deve ser um sistema maximamente estável, embora sua estabilidade não seja absoluta. A estabilidade do sistema permite que quem o utilize seja maximamente conduzido, por meio de seu emprego, para o propósito almejado. Uma vez que o sistema apresenta certa estabilidade, podemos exigir dele que ele seja flexível também. O ponto central, conforme Grice (2001, p. 131) é o seguinte:

Para colocar a questão de outra maneira, um sistema de fins deveria ser estável para a extensão da qual, embora não constitutivamente imune à modificações, possa acomodar mudanças de circunstâncias ou vicissitudes que poderiam impor modificações em outros sistemas menos estáveis. Nós poderíamos suplementar a ideia de estabilidade pela ideia de flexibilidade; um sistema será flexível na medida em que modificações devam ser demandadas, eles serão alcançados por simples ajustes e evolução; tropeços, crises e revoluções serão excluídas ou serão minimizadas.

---

Autonomia; (iii) Compatibilidade dos fins componentes; (iv) Abrangência; (v) Complementariedade dos fins componentes; (vi) Simplicidade; e, (vii) Aprazabilidade.

Um sistema satisfatório de fins que guiaria a vida, como já foi enfatizado, deve conter uma série de elementos centrais. Porém, dado que os seres humanos são diferentes e os contextos em alguma medida desempenham um papel determinante no agir, Grice (2001, p.131) admite que temos dois tipos de sistemas de fins possíveis para a eudaimonia: um sistema de fins em geral para a eudaimonia (happiness-in-general) e um sistema de fins pessoal para a eudaimonia (happiness-for-an-individual).

Por um lado, um sistema de fins geral é caracterizado como um sistema de fins que pode ser especificado em termos altamente gerais. Esse sistema teria características que abstrairiam as idiossincrasias específicas de cada indivíduo e as circunstâncias pessoais, tendo uma abrangência muito mais ampla do que um sistema pessoal ou individual. Por outro lado, um sistema de fins pessoal terá duas características principais: (a) será especificado e personaladamente derivado do sistema constitutivo da eudaimonia em geral, sendo que ele deve ser determinado pelo caráter individual, habilidades e situações no mundo relacionadas ao indivíduo ao qual ele se refere; e (b) a adoção dele deverá ser estável para o indivíduo nessas circunstâncias.

A ideia, basicamente, é que indivíduos possuem objetivos, encontram-se em contextos, possuem relações, realizam atividades, etc. muito diversas. Um sistema geral para a eudaimonia precisa desconsiderar esses elementos que dizem respeito à vida específica de cada indivíduo, procurando, ao contrário, buscar o que de mais geral pode ser encontrado e aplicado a casos particulares. O sistema pessoal leva em conta as características pessoais, mas ele não pode ser inconsistente com sistema geral de fins. Se a virtude aristotélica da coragem é constitutiva de um conjunto geral de fins que guiam o indivíduo para a eudaimonia, então ela precisa também ser um membro do conjunto pessoal de fins

(embora o oposto não seja necessariamente o caso). Uma vez que o conjunto pessoal de fins é derivado do conjunto geral, ele precisa conter aquilo que é exigido pelo conjunto geral<sup>34</sup>. Algo similar se dá em um sistema jurídico: uma lei específica não pode ser conflitante com uma lei mais geral (ou uma norma fundamental). Se o código normativo tem como objetivo ser o mais claro possível e livre de ambiguidades, então ele precisa revisar ou a norma específica (o que geralmente ocorre) ou a norma geral (o que implicaria uma reformulação mais ampla do sistema) ou ainda introduzir alguma condição especial para a resolução do caso.

Em *The Conception of Value* (1991), Grice apresentará uma caracterização de sistema de fins muito parecida com a apresentada em *Aspects of Reason*. As noções de que um sistema de fins precisa ser estável e flexível também se apresentam como centrais. Grice (1991, p. 61) elenca três pontos preliminares para a discussão sobre fins. Primeiro, fins se apresentam (go around) em pacotes ou em sistemas. Para determinar quais são os fins adequados, duas considerações conectadas precisam ser feitas: a adequação do fim considerado como individual e também sua adequação

---

<sup>34</sup> Sistemas pessoais de fins podem variar muito, dado o contexto e as situações vivenciadas pelos indivíduos. Por exemplo, é evidente que os fins constitutivos de um sistema de fins de dois indivíduos, um que vive em uma comunidade hippie e outro que é um homem de negócios em uma grande metrópole, variarão acentuadamente. Enquanto que para o homem de negócios ascender profissionalmente é um elemento imprescindível em seu sistema pessoal de fins, para o hippie não faz o menor sentido. Em seu lugar, ele poderia ter uma finalidade como viver em harmonia com a natureza, que talvez não faça sentido para o homem de negócios. Dados os contextos, esses dois fins podem ser constitutivos de sistemas pessoais sem qualquer tipo de impedimento, desde que, é claro, não se dê qualquer conflito com o sistema geral de fins, aplicável a ambos os indivíduos (supondo-se que ambos compartilhem os mesmos elementos culturais, políticos, econômicos, etc.).

quando ele é considerado como um membro de um atual ou potencial sistema de fins. Segundo, alterações e instituições de fins normalmente ocorrem como resultado de revisão. Um sistema de fins  $S$  é substituído por um sistema  $S'$  quando  $S$  se mostra limitado. Porém,  $S$  e  $S'$  têm muito mais coisas em comum do que diferenças, uma vez que os fins que constituem o sistema antigo, em grande parte, ainda devem fazer parte do sistema revisado. E, terceiro, é possível fazer revisões em nosso sistema sem ter que articular os conteúdos do sistema. Nós podemos efetuar uma possível mudança no sistema e analisar as consequências da mudança, sem que seja preciso mexer no seu conteúdo específico.

Em resumo, um sistema de fins tem características muito parecidas com os seres humanos aos quais eles se vinculam, principalmente quando pensamos em um sistema pessoal de fins. Tanto seres humanos, como sistemas de fins, mudam, embora essas mudanças geralmente não ocorram de modo rápido. Se o curso de eventos ocorre normalmente, essas mudanças são naturalmente esperadas. “Sistemas e pessoas crescem e se desenvolvem e, algumas vezes decaem” (GRICE, 1991, p. 61). O hippie pode se tornar um homem de negócios e, conseqüentemente, modificar seu sistema pessoal de fins, assim como o homem de negócios pode abandonar sua vida frenética na grande metrópole e ir viver em uma comunidade naturista para fugir das amarras da sociedade, modificando também seu sistema pessoal de fins.

A estabilidade de um sistema, porém, é uma característica enfatizada várias vezes por Grice. Alguém que procurasse ascender enquanto homem de negócios em uma grande metrópole e, ao mesmo tempo, procurasse harmonia com a natureza, muito provavelmente precisaria revisar seu sistema de fins. Um sistema será modificado, na maioria das vezes, se ele for deficiente em aspectos como coerência, consistência e amplitude. Sistemas que forem harmônicos,

que não apresentarem qualquer tipo de deficiência como as citadas, têm mais chance de auxiliarem na busca dos objetivos procurados. Tais sistemas seriam teleologicamente adequados. Além disso, sistemas que forem flexíveis – flexibilidade e estabilidade não são características exclusivas, um sistema pode ser estável e flexível ao mesmo tempo – permitirão que mudanças ocorram onde isso for requerido.

### **Considerações Finais**

Minha proposta neste artigo consistiu basicamente em reconstruir a concepção aristotélica de eudaimonia, apresentar a interpretação e as contribuições que Grice faz ao tema e defender o seu sistema de fins para a eudaimonia. Tendo como ponto de partida as teses aristotélicas sobre eudaimonia e a discussão na literatura secundária acerca de que tipo de fim ela é propriamente, Grice sustentou, em *Aspects of Reason*, que eudaimonia deve ser considerada como um fim inclusivo, como um conjunto de finalidades. Sua originalidade, entretanto, consistiu em mostrar que é possível construir um sistema de fins com características formais que teria como função auxiliar os indivíduos a alcançar o fim último.

A virtude principal associada a defesa de um sistema de fins consiste na possibilidade de aplicarmos padrões teóricos e, especialmente, formais também a campos onde dificilmente poderia se imaginar que essa aplicação pudesse funcionar. Em um primeiro momento, pode parecer estranho pensar em um sistema com características formais que seja capaz de auxiliar na busca pela eudaimonia, mas dado o rigor utilizado por Grice e as relações que podem ser feitas com outros sistemas, em especial, sistemas jurídicos, essa estranheza inicial desaparece. Após uma análise detalhada das propriedades essenciais de um sistema de fins e da maneira como ele

poderia organizar harmoniosamente as finalidades de nossa vida, a defesa de um sistema de fins se torna muito plausível (embora, devido ao espaço reduzido, não é possível entrar nos pormenores de sua caracterização). Se temos ferramentas formais que poderiam nos auxiliar à alcançar nosso máximo florescimento enquanto pessoas, por que não as utilizar? Assim, de um ponto de vista teórico (e creio que também prático), um sistema de fins é certamente defensável.

## Referências

ACKRILL, J.L. Aristotle on Eudaimonia. In: Essays on Aristotle's Ethics. Ed. by A. Rorty. California: University of California Press, 1980, p. 15-33.

\_\_\_\_\_. Aristotle on Eudaimonia. Dawes Hicks Lecture. Oxford: Oxford University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. A New Aristotle Reader. Oxford: Clarendon Press, 1987.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Unb, 1985.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção Os Pensadores, Aristóteles. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. Ética a Nicômaco. Trad. Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Atlas, 2009.

\_\_\_\_\_. Nichomachean Ethics. Trad. by D. P. Chase. Mineola: Dover Publications, Inc., 1998.

\_\_\_\_\_. Eudemian Ethics. Trad. by B. Inwood and R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

\_\_\_\_\_. Metaphysics. In: *The Complete Works of Aristotle*. The revised Oxford translation. Jonathan Barnes (ed.), two volumes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

CHAPMAN, S. Paul Grice, Philosopher and Linguist. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

CHISHOLM, R. The Ethics of Requirement. *American Philosophical Quarterly*, I, p. 147-153, 1964.

FRANKFURT, H. *The Importance of what we Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

GIAROLO, K. Atos supererogatórios são possíveis? *Ethic@*, v. 13, n 2, p. 405-419, 2014.

GRICE, H. P. *Aspects of Reason*. Ed. Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *The Conception of Value*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HANSSON, S. Representing Supererogation. *Journal of Logic and Computation*. p. 1-9. 2013.

HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethics Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Final Good in Aristotle's Ethics*. In: *Aristotle*. New York: Anchor Books, 1967, p. 297-322.

\_\_\_\_\_. Aristotle on the Best Life for a Man. *Philosophy*, 54, 1979, p. 35-50.

HEINAMAN, R. Rationality, Eudaimonia and Kakodaimonia in Aristotle. *Phronesis*. Vol. XXXVIII/1, 1993.

\_\_\_\_\_. Eudaimonia and Self-Sufficiency in the *Nicomachean Ethics*. *Phrónesis*, XXXIII (1), 1988, p. 31-53.

HOBUSS, J. Eudaimonía e auto-suficiência em Aristóteles. Pelotas: ed. Universitária/UFPel, 2002.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2000.

KENNY, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *Aristotle on Happiness*. In: *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*. Vol. 2. London: Duckworth, 1977, p. 25-32.

\_\_\_\_\_. *The Nicomachean Conception of Happiness*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy (supplementary volume)*, 1991, p. 67-80.

LEAR, G. R. *Happy Lives and the Highest Good. An Essay on Aristotle's Nichomachean Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

MARTINS, A. M. *A doutrina da Eudaimonia em Aristóteles. Da urgência de uma reconstrução da compreensão aristotélica da Ética*. *Humanitas*. Vol. XLVI, 1994, pp. 177-197.

MUÑOZ, A. *Liberdade e Causalidade. Ação, Responsabilidade e Metafísica em Aristóteles*. São Paulo: Fapesp, 2002.

NAGEL, T. *Aristotle on Eudaimonia*. *Phronesis*, 17, 1972, p. 252-259.

PLATÃO. *Protágoras*. In *Plato: Complete Works*. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Republic*. In *Plato: Complete Works*. Ed. by John Cooper. Indianapolis: Hackett, 1997.

\_\_\_\_\_. *The Republic*. Trad. by Benjamin Jowett. Mineola: Dover Publications, Inc., 2000.

WARNER, R. *Grice on Happiness*. In: *Philosophical Grounds of Rationality. Intentions, Categories, Ends*. Ed. by Richard Grandy and Richard Warner. Oxford: Clarendon Press, p. 475-493, 2004.

URSOM, J. *Saints and Heroes. Essays in Moral Philosophy*. Ed. by A. Melden. Seattle: University of Washington Press, p. 198-2016, 1958.

WOLF, U. *A Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

(Submissão: 23/09/23. Aceite: 09/04/25)

## **Apocalípticos e mal integrados: Günther Anders, o terceiro mundo e a decomposição do primeiro**

Apocalyptic and poorly integrated:  
Günther Anders, the third world and the  
decomposition of the first



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID36003

Felipe Catalani

Universidade Federal Fluminense (UFF)

felipecatalani@gmail.com

Resumo: Buscamos nesse artigo explorar alguns pontos cegos na filosofia da técnica de Günther Anders, a fim de testar sua atualidade. Sendo o mundo capitalista desenvolvido o ponto de partida da reflexão andersiana sobre a civilização tecnológica, trata-se de investigar a forma como aparecem (de forma lateral) os países subdesenvolvidos em suas obras, sobretudo em *Die Antiquiertheit des Menschen*. Para tal, mobilizamos a crítica do dualismo, tal como foi desdobrada no pensamento social brasileiro. Além disso, sendo a obra andersiana focada na “era dourada” do capitalismo, levantamos como contraponto as “décadas de crise” que a ela se seguiram. Com isso, visou-se discutir o problema da simultaneidade histórica no interior de uma teoria crítica da técnica.

Palavras-chave: Günther Anders; teoria crítica da técnica; subdesenvolvimento; crise.

Abstract: In this article, we seek to explore some blind spots in Günther Anders' philosophy of technology, in order to test its relevance today. Since the developed capitalist world is the starting point for Anders' reflections on technological civilization, the aim is to investigate how underdeveloped countries appear (in a lateral way) in his works, especially in *Die Antiquiertheit des Menschen*. To do this, we mobilize the critique of dualism, as it has unfolded in Brazilian social thought. In addition, since the Andersian work focuses on the "golden age" of capitalism, we raise as a counterpoint the "decades of crisis" that followed it. The aim was to discuss the problem of historical simultaneity within a critical theory of technology.

Keywords: Günther Anders; critical theory of technology; underdevelopment; crisis.

**G**ünther Anders nunca conheceu o Brasil. Na América Latina, esteve no México, para conhecer pessoalmente Claude Eatherly, o célebre “piloto da bomba de Hiroshima”, que na verdade “só” fez a verificação metereológica (para dar o Go ahead!). Há registros de que viajou também para a Ásia: no Japão, sempre em atividades relacionadas ao movimento anti-nuclear, e esteve ainda na Índia, onde ficou impressionado com a miséria extrema vista nas ruas da capital. Diante da aguda pobreza material dos países assim chamados “subdesenvolvidos”, com sua precariedade tecnológica e com uma indústria inexistente ou tecnologicamente atrasada, Anders ficou tentado a relativizar sua crítica da sociedade industrial, criando um estranho buraco em sua teoria. Seria esse o motivo da praticamente nula recepção de sua obra entre nós? Uma explicação tão direta seria falha, mas podemos especular. Haveria então uma discrepância entre, de um lado, as mangas arregaçadas da disposição para o progresso e para a “construção nacional” na periferia do capitalismo, onde o desenvolvimento tecnológico e a modernização ainda não teriam superado as mazelas de

um país com “pouca saúde e muita saúva”, e a “perfumaria” da crítica da técnica e da alienação (e suas formas derivadas de crítica da cultura) nas sociedades industriais? Isto é, qual o sentido da descrição crítica das patologias da sociedade industrial em países pouco industrializados? Há uma diferença em termos de “filosofia da história” no centro e na periferia do capitalismo em uma era em que, como defende Anders, a técnica se tornou sujeito da história (AdM II, 9)? Existe uma não-simultaneidade histórica do “tempo do fim”? Ou, tomando de empréstimo o termo de Evan Calder Williams (2010), haveria um apocalipse desigual e combinado? Seria completamente desprovido de sentido afirmar que a ameaça de extinção da humanidade pelo apocalipse nuclear diz respeito somente a certa parte do globo ou certas camadas sociais. Porém, algo do tipo parece ressoar até mesmo na política contemporânea quando, por exemplo, na “França periférica” (Guilluy) chacoalhada pelos gilets jaunes, jogava-se com a discrepância entre os preocupados com “o fim do mundo” e os com “o fim do mês”.<sup>1</sup> O próprio Anders parece

---

<sup>1</sup> Anders chega a falar, curiosamente, sobre o “luxo” de pensar sobre o fim do mundo, de tal modo que haveria uma disparidade histórica que diz respeito aos assuntos tratados por ele: “Naturalmente, as razões tratadas aqui valem exclusivamente para nossos contemporâneos que habitam os países altamente industrializados. Quem tiver visto alguma vez a miséria de países subdesenvolvidos sabe por que a preocupação com a ameaça nuclear contra a humanidade não pode concorrer lá com a preocupação com o mínimo da subsistência diária: porque, para quem passa fome, pensar no fim do mundo seria um luxo.” AD, 108. Exigir engajamento político (contra a ameaça nuclear) em uma situação de extrema penúria material seria então impossível, criando aí uma defasagem de horizontes políticos: “Há milhões de pessoas das quais não se pode exigir isso, não é permitido que se exija isso delas. Quem já esteve na Índia sabe do que estou falando. Quem alguma vez viu as centenas de milhares de pessoas nuas nas ruas de Calcutá, quem lá se desviou de crianças famintas ou mortas, sabe que não se pode exigir deles medo da ameaça atômica. Para pertencer ao movimento anti-atômico, é preciso que seja garantido um certo mínimo de não-miséria.” (GAa, p. 60)

incerto ao lidar com essas questões, que aparecem (um tanto lateralmente, mas aparecem) em alguns momentos de suas principais obras. No segundo volume d'A obsolescência do homem, ele escreve:

Claro que nada está mais longe das minha intenções (e evidentemente nada poderia estar menos ao meu alcance), com minha crítica da técnica, desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na “Aventura Tecnologia”. A atitude frente à técnica nos países subdesenvolvidos deve ser completamente diversa daquela que temos de adotar nos países altamente desenvolvidos tecnicamente. Nos países subdesenvolvidos, a ausência da técnica é um perigo incomparavelmente maior que sua existência. Nesses países, o alerta contra a técnica, que já é válido para nós, deve parecer insano. (AdM II, 127)

### **Desencontro histórico**

Com esse pequeno trecho, Anders traz um enorme pedregulho para dentro de seu argumento, pois ele parece, inconscientemente, encampar “a teoria do subdesenvolvimento [que] sentou as bases do ‘desenvolvimentismo’” (Oliveira, 2003, p. 74), como alertava Francisco de Oliveira praticamente no mesmo período em que Anders escrevia aquelas linhas. Seria então a crítica da técnica válida somente no centro desenvolvido do capitalismo, enquanto a periferia estaria condenada a introjetar o desenvolvimento tecnológico como norma histórica a ser seguida? Haveriam “etapas” históricas a serem percorridas antes que a crítica à técnica se tornasse possível, isto é,

---

“madura”, de modo que no Terceiro Mundo as forças produtivas manteriam sua “inocência”? É bem provável que essa afirmação de Anders, embora aparentemente sensata, recaia naquilo que, na tradição crítica do pensamento social brasileiro, foi justamente criticado como dualismo<sup>2</sup>, característica fundamental das teorias do atraso que serviam (e servem...) de base ideológica do desenvolvimentismo e que ignoravam o caráter dialeticamente intrincado (“combinado”, logo, simultâneo) entre estruturas sociais, tecnológicas, econômicas e políticas díspares, que por sua vez apareciam como pertencentes a “etapas” distintas de um mesmo processo histórico, homoganeamente percorível. Mas deixemos essa questão, por enquanto, de lado. Pois, em termos de experiência social, histórica e política, talvez as questões com as quais Anders estava lidando parecessem na periferia, de fato, “insanas”. Tomemos, por exemplo, a data da publicação do primeiro volume d’A obsolescência...: 1956. Imaginemos: Brasil do fim dos anos 1950, início dos anos 1960, período em que apesar (ou talvez, justamente, por causa) da tragédia do subdesenvolvimento, vivia-se um horizonte histórico ascensional – como diz Roberto Schwarz no prefácio à Crítica da Razão Dualista de Chico de Oliveira, “a pobreza e a sua superação eram a nossa chance histórica!” (Schwarz, 2003, p. 19). 1959: Sudene criada, Celso Furtado à sua frente, com a tarefa de encarar a indústria da seca no nordeste – ligas camponesas pressionando por reforma agrária “na lei ou na marra”. Caso Furtado lesse Günther Anders, que consequência ele extrairia da crítica da “vergonha prometeica”? De sua análise da televisão e do “mundo como fantasma e matriz”? Da interpretação da temporalidade morta em Esperando Godot de Samuel Beckett? Da denúncia da “cegueira do

---

<sup>2</sup> Refiro-me sobretudo, evidentemente, ao clássico Crítica da Razão Dualista de Francisco de Oliveira, cujo argumento é comentado e desdobrado por Roberto Schwarz e Paulo Arantes.

apocalipse” na era atômica? Face à discrepância de experiência histórica, de um lado e outro do mundo, que caracterizava aquelas décadas pós-1945 e diante do horizonte inelutavelmente progressista que animava a política no terceiro mundo, possivelmente seria um livro que cairia no vazio. Para além do “desenvolvimentismo”, que era pura política de Estado (portanto, horizonte de classe dominante), as lutas anti-imperialistas e os processos de liberação nacional insuflavam um espírito utópico popular no eixo tricont, e não deixavam de alimentar a mística e a imaginação estético-política de um Glauber Rocha.<sup>3</sup>

Curiosamente, um dos principais teóricos das lutas anticoloniais – Frantz Fanon – se refere a Günther Anders em alguns de seus escritos; mas não ao crítico “apocalíptico” da civilização tecnológica, e sim àquele jovem Günther, que ainda assinava com seu nome de nascimento Stern, e que havia publicado em francês, na *Recherches Philosophiques* (revista dirigida, entre outros, por Alexandre Koyré, e que recebia e traduzia as “atualidades” da nova filosofia alemã), seu esboço de antropologia filosófica (definida por ele mesmo, posteriormente, como negativa). Por sua vez, em suas descrições das “patologias da liberdade” derivadas da não identificação entre homem e mundo, ele antecipava todo o “existencialismo” de Sartre. Em uma carta de 1947 a Koyré, Anders conta o seguinte:

Ontem [...] li pela primeira vez – estou assim na carruagem do tempo – Sartre. A saber, seu pequeno livrinho

---

<sup>3</sup> É claro que nem todos partilhavam do mesmo otimismo. Se a teoria sociológica, em geral, era mobilizada já com um “projeto de país” em vista e tinha sempre certo aspecto construtivo, em momentos decisivos da literatura brasileira algo dessa fé no processo histórico aparecia em seu fundo falso, como é o caso de Drummond pós-1945, que passa da “rosa do povo” à “rosa das trevas”. Sobre essa passagem na obra drummondiana, ver o livro de Vagner Camilo.

“E[xistencialismo] como Humanismo” [sic]. Às vezes não consigo acreditar em meus olhos. De tanto que minhas teses, que escrevi em 1928, que apresentei em 1929 na Sociedade Kant de Frankfurt, e que foram publicadas por você em 1936 nas “Recherches Ph[ilosophiques]”, se assemelham às de Sartre. A coincidência das formulações (com as quais hoje eu não posso mais me identificar totalmente) é realmente divertida. É claro que, na época, as coisas estavam em parte no ar, em parte em “Ser e tempo”. Mas eu me faço pesadas censuras por na época não ter feito quotations proféticas, quando falei do “choque de contingência”, ou do fato de que “o homem não tem natureza”, ou que ele não pode ser definido, uma vez que a única definição é a que ele faz de si mesmo. Fico um pouco perplexo com como meu trabalho de então foi completamente encoberto pelo enorme volume daquilo que veio depois. Isso não me parece totalmente justificável. Mas o que se pode fazer?<sup>4</sup>

O jovem Anders estava interessado em uma interpretação fenomenológica das aventuras da consciência “espantada” diante da própria contingência, sem lugar no mundo pois fracassa em se identificar com ele (ela é, portanto, sem mundo); sendo assim constrangida à “vergonha”, conduzida ao “espírito de fuga”, à “sede de potência”, à “busca por glória”, mas que se desdobra da figura fundamental do “niilista” em direção ao “homem histórico”, ele mesmo educado pelo próprio choque de contingência. Um jovem filósofo da liberdade e da possibilidade de história, em suma, fazendo uma metafísica da modernidade weimareense, da época conturbada mas historicamente aberta do entre guerras. Uma filosofia que, aos olhos de seu próprio autor, se torna obsoleta no contexto pós-1945, mas que, devido à mesma discrepância histórica mencionada anteriormente, parece reviver em outro contexto. Tal analítica das patologias da liberdade (por excelência superáveis) reaparece em Fanon, quando, em seu *Pele negra, máscaras brancas*, afirma: “Certos homens querem inflar o mundo com seu ser. Um filósofo

---

<sup>4</sup> Carta de Günther Anders a Alexandre Koyré, 19/04,1947. Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek.

alemão havia descrito esse processo sob o nome de patologia da liberdade.” (Fanon, 1971, p. 182) Fanon emprega com alguma frequência a expressão de nosso “filósofo alemão”, uma recepção mediada pela interpretação do psiquiatra Henri Ey, que por sua vez havia definido a loucura como uma “patologia da liberdade” (o que é um salto extra em relação ao argumento de Anders, visto que naquele texto dos anos 1930 não se fala exatamente de “loucura”).<sup>5</sup> Fanon retoma algumas vezes a expressão andersiana em seus escritos psiquiátricos: “A doença mental, numa fenomenologia que deixaria de lado as grandes alterações da consciência, apresenta-se como uma verdadeira patologia da liberdade. A doença situa o doente num mundo em que sua liberdade, sua vontade e seus desejos são constantemente violados por obsessões, inibições, contraordens e angústias.” (Fanon, 2020, grifos meus) No limite, a antropologia filosófica do jovem Anders (tal como a filosofia sartreana) possui algo de uma teoria do revolucionário, latente na figura do “homem histórico”, que tem memória, é capaz de fazer experiências, “se descobre enquanto situação” (Stern, 1937) e que tomou as rédeas de seu próprio processo. Nem é preciso dizer que tais aspectos “existenciais” de luta e sentido histórico ressoam na experiência intelectual de Fanon na década de 1950, enquanto no mesmo período Anders já lidava com outro “clima da história”.<sup>6</sup> Antes, o jovem autor da “Patologia da

---

<sup>5</sup> Como explica Jean Khalifa, “A doença mental nunca é vista como uma forma extrema de liberdade, mas antes como uma ‘patologia da liberdade’, expressão que Fanon utiliza em vários textos, referindo-se a Ey, que, por sua vez, o havia tomado de empréstimo de um artigo epônimo de Günther Anders (1902-1992). Ele opõe essa concepção da loucura como patologia da liberdade à de Lacan, que via na possibilidade da loucura uma dimensão essencial da existência humana [...]” (Khalifa, 2020, p. 38)

<sup>6</sup> De forma análoga, Paulo Arantes conta sobre a recepção inexistente de um autor “catastrofista” como Adorno no Brasil dos anos

liberdade” considerava a possibilidade de uma unidade biográfica vinculada à ideia de “tarefa”: “[...] a permanência da vontade resulta, sem o mínimo intento secreto, em uma vida una, e poucas biografias, mesmo poucas autobiografias, ofereceram uma unidade tão clara quanto aquelas da vida de grandes homens de Estado ou de revolucionários, cuja vontade visava tudo menos a identidade.” (Stern, 1937) Posteriormente, refletindo sobre sua própria experiência de refugiado em um mundo pós-catastrófico, ele vê essa possibilidade anulada para si mesmo: “Eu não tive nenhuma vida. Não consigo me lembrar. Emigrantes não conseguem. Nós, os caçados pela história mundial, tivemos o singular ‘vida’ fraudado.” (E, 9) Perdido o “pressuposto da unidade de vida” e o nexos que assegura sua continuidade, Anders falará de “vitae, não vita”.

### **“Não-simultaneidade” e expectativas do Terceiro Mundo**

Tais desencontros e discrepâncias ocorriam também em nosso continente. Enquanto n’A obsolescência do homem e em outros textos Anders acusava a “obsolescência de Ernst Bloch” por ser um esperançoso inercial, alguém incapaz de perceber que tinha ocorrido algo na história do mundo (a saber, Auschwitz e Hiroshima) que talvez afetasse a doutrina blochiana da utopia (formulada desde os anos 1920), na América Latina os sinais pareciam trocados: não por acaso, por aqui Anders permaneceu um autor desconhecido, enquanto Bloch foi traduzido e lido, não por germanistas ou filósofos acadêmicos, mas justamente por gente envolvida com a Teologia da Libertação. Nas comunidades de base,

---

1960 – sendo Sartre, justamente, o autor predileto da geração, que era lido como o filósofo da Revolução Cubana.

padres comunistas iam para o interior profundo do país, tão longe que se tornavam independentes do aparato eclesiástico institucional, para ler a bíblia com os “condenados da terra”, tomados pela fome – categoria fundamental do “Princípio Esperança” de Bloch. Nessa situação, a metafísica do ainda não tinha forte lastro material. Anders estava consciente desse desencontro: no “norte global” grassava o sentimento da absoluta ausência de futuro, em uma Europa reconstruída sob as ruínas do fascismo, cujos pressupostos objetivos perduravam por trás da fachada civilizatória de uma nova paz social; do outro lado da cortina de ferro, a revolução abortada no bloco soviético em seu acelerado processo de modernização retardatária sob o stalinismo com o Arquipélago Gulag e a mobilização total para o trabalho e para a preparação militar; do outro lado do Atlântico, Mickey Mouse com o maior arsenal nuclear do mundo e um proletariado amplamente integrado sob o “terror suave” da sociedade de consumo. O Terceiro Mundo, entretanto, mesmo que sob o guarda-chuva nuclear da Guerra Fria e devastado por séculos de extrativismo colonial, esquentava com revoluções que se embaralhavam com processos de descolonização tardia e de combate à dependência política e econômica. Anders reconhece essa discrepância e vê até mesmo o surgimento de um horizonte histórico “quiliástico” (isto é, messiânico) na periferia, no instante em que ele desaparece no centro (sem com isso cair na tentação ideológica do terceiro-mundismo, como foi o caso da filosofia francesa):

É claro que, nos países subdesenvolvidos, a orientação quiliástica para o futuro desempenha um papel decisivo também ainda hoje. Ou até mesmo só agora. Enquanto “por aqui”: na Europa, Estados Unidos e também na União Soviética (se desconsiderarmos o realejo otimista oficial e os discursos de assembleia do partido), viver em direção a um futuro ideal parece já pertencer ao passado. “O futuro”, se não estivermos enganados, “já terminou”. (AdM II, 278)

Curiosamente, Anders fala, primeiro, desse horizonte quiliástico no mundo subdesenvolvido como um “ainda” (como se fosse um estágio que reinasse no mundo antes das catástrofes, mas que “já” fora ultrapassado no centro) e depois se corrige: “só agora”. Um detalhe importante, pois ressalta justamente aquilo que Ernst Bloch, em seu *Erbschaft dieser Zeit* [Herança dessa época], livro resenhado pelo próprio Anders na década de 1930, havia chamado de simultaneidade do não-simultâneo. De fato, um apocalipse desigual e combinado. Como diz Calder, “the world is already apocalyptic. Just not all at the same time.” (Calder, 2010) Levando o argumento um pouco adiante, esse “already” deve significar tanto o processo consumado quanto a verdade revelada de uma tendência posta já no início desse processo (que só pode ser compreendida, evidentemente, de forma retrospectiva, e não como profecia teleológica – assim ensina a coruja hegeliana). Podemos dizer que desde a acumulação primitiva, que, segundo Marx, “desempenha na Economia Política um papel análogo ao pecado original na Teologia” (Marx, 1996, p. 339), a história da modernização capitalista, do holocausto colonial à Shoah e a Hiroshima, é a história desse “apocalipse desigual e combinado”, desses múltiplos apocalipses que ocorrem de maneira não-simultânea, porém articulada. No limite, tal processo “desigual e combinado”, na acepção que estamos abordando aqui, não se distingue muito do que Walter Benjamin e depois Adorno chamaram de “catástrofe permanente”, que não deve ser entendida como uma queda spengleriana ou como a metafísica do progresso virada de cabeça para baixo, mas como a unidade contraditória entre continuidade e descontinuidade, entre progresso e catástrofe, entre normalidade e exceção.

O “apocalipse”, um conceito temporal por excelência, possui um aspecto espacial, sem o qual não é possível pensar essa simultaneidade de processos não simultâneos, isto é, essa

discrepância no interior do tempo histórico, para a qual Anders estava atento já nos anos 1930. Em uma resenha para a *Recherches Philosophiques*, o então jovem fenomenólogo criticava na Herança dessa época de Bloch uma “estranha mistura de atualidade e abstração”, embora seja exatamente isso que o próprio Anders passará a fazer depois de sua “Kehre” pós-1945, a saber, um misto de “jornalismo e metafísica” (AdM I, 8). Mas foi ali onde encontrou um interessante capítulo de “filosofia concreta da história”, “infelizmente enterrado no meio dos outros”, a saber, o capítulo sobre a *Ungleichzeitigkeit* – a “não-simultaneidade”:

Há no entanto nesse livro um capítulo de interesse incontestável. Ele concerne o caráter dialético do ‘agora histórico’ que, segundo Sr. Bloch, é algo objetivamente ambíguo, pois contém nele, simultaneamente, camadas históricas que não são sincronizadas. “Não é no mesmo ‘agora’ que todos os contemporâneos se encontram.” Essa observação minuciosa e quase academicamente elaborada pelo Sr. Bloch nos parece tão mais importante visto que a teoria marxista (a única que formulou uma teoria do anacronismo) conhece uma única falta de sincronização: a que existe entre a realidade e sua teoria “ideológica”. O fato de que essa discrepância [déalage] exista igualmente no seio da própria realidade aumenta, é verdade, as complicações da filosofia da história. Mas, por outro lado, torna compreensível uma série de eventos de ordem política, por exemplo a situação alemã atual, situação que oferece o espetáculo de uma batalha inextricável de pretensões pré-capitalistas, anti-capitalistas, pseudo-capitalistas etc. Essas pretensões anacrônicas são de camadas sociais que são, elas mesmas, camadas que “datam” e que encarnam períodos diversos e presentes diversos da história alemã. (Stern, 1935/36, p. 411-412)

### **Produção da *Antiquiertheit***

Anders, que mais tarde irá considerar a própria obra como uma “filosofia da discrepância” (sobretudo no que concerne sua descrição psicológica e fenomenológica do mundo técnico), está atento desde antes da Segunda Guerra

aos mais diversos décalages, que não deixará de ter, também, seu aspecto temporal.<sup>7</sup> De fato, toda a teoria de Anders se tornará uma teoria sobre aquilo que “ficou para trás”. No centro dessa teoria, o próprio homem – que ficou para trás de sua própria história, ou melhor, ficou para trás de uma história que não é mais dele, da qual ele é somente “co-histórico” (AdM II, p. 273ff). Ora, o Terceiro Mundo não é, por definição, o mundo que ao mesmo tempo nasce como um posto avançado para a produção de mercadorias para participar da história mundial<sup>8</sup>, integrado em um mercado internacional altamente complexo, e que entretanto ficou para trás? Trata-se do mundo que é, ao mesmo tempo, a vanguarda ultramoderna de uma sociedade dessocializada regida pelo estrito interesse econômico e que prescinde de fachadas civilizatórias e outros restos anacrônicos, mas que é também a terra do “atraso” atávico. “Antiquado”, pois fruto do progresso: a periferia do capitalismo é, assim, a terra das discrepâncias extremas, que não deixa de antecipar uma situação na qual a humanidade como um todo “fica para trás”.

Se estamos sempre atrasados, nada mais natural que, naquele período de 1950-1970, estivéssemos para trás em relação à própria Antiquiertheit e fôssemos “ainda” progressistas – embora a palavra “ainda” possa ser enganosa.

---

<sup>7</sup> De forma precisa, Anna Pollmann vê na ideia de “não-simultaneidade” o próprio antecedente do conceito fundamental de “obsolescência” [Antiquiertheit]: “A ideia da não-simultaneidade, embora em uma forma transformada, foi agora elevada a programa no impactante título do livro – Die Antiquiertheit. Diferentemente de Bloch, que colocou no centro a existência de diversos tempos no interior da história, Anders detectou uma discrepância abstrata entre humanidade e história.” (Pollmann, 2020, pp. 18-19). Para um comentário sobre a leitura andersiana da não simultaneidade de Bloch, ver também Wilhelm (2022).

<sup>8</sup> Argumento clássico (continuamente ignorado pelos europeus) de Caio Prado Jr. na Formação do Brasil contemporâneo, retomado pela tradição brasileira de crítica ao dualismo.

Assim como o progresso não é para todos, ele tampouco acaba de uma vez só e em todos os lugares ao mesmo tempo. No primeiro volume da *Obsolescência*, ao analisar a cegueira diante do apocalipse em seu ensaio sobre a bomba, Anders comenta, em nota, a persistência da crença no progresso:

A afirmação de que a crença no progresso “acabou” é genérica demais. Nos Estados Unidos e na Rússia, ela ainda floresce; e nas populações subdesenvolvidas só agora está começando a triunfar. – No entanto, não se pode negar que ela está se transformando fundamentalmente, a saber, o conceito de “progresso” lentamente passa para o de “projeto”; ou seja, ele está perdendo seu elemento de “necessidade férrea”. – O prognóstico do “fim do conceito de progresso” foi característico para a Europa do colapso em 1946. – Visto globalmente, o prognóstico é falso. (AdM I, p. 348)

Embora Anders mencione a terceira revolução industrial no subtítulo do segundo tomo da *Obsolescência*, publicada somente no início dos anos 1980, ele permanece um filósofo do capitalismo fordista. As consequências sociais e econômicas da segunda e da terceira revolução industrial são bastante distintas (embora etapas de um mesmo continuum cego e imparável), de modo que elas se inserem em momentos históricos que apontam tendências até mesmo opostas – o que é só mais uma demonstração de que o desenvolvimento das forças produtivas não é uma via de mão única rumo a um happy end civilizatório. Se a segunda revolução industrial (movida em grande parte por duas guerras mundiais) permitiu o boom fordista e uma acumulação de mais-valor em níveis até então jamais vistos (gerando, no centro orgânico do capitalismo, sociedades de pleno emprego e condições de barganha para a consolidação do Welfare State), a terceira revolução industrial acelerou a “contradição em processo” do capital ao reduzir de forma drástica, em seu movimento “autofágico” (Jappe, 2019), o quantum de trabalho vivo empregado no processo produtivo. Anders chega a falar de “obsolescência do trabalho” em 1977 (AdM II, 91), mas não

nos termos precisos do que conhecemos como crise da sociedade do trabalho, tal como começa a ser elaborado por certa crítica marxista nos anos 1980.<sup>9</sup> Isso se deve sobretudo ao fato de Anders, ao considerar o trabalho, não pensá-lo em seu “caráter duplo” no sentido da crítica da economia política de Marx, isto é, como trabalho concreto e como trabalho abstrato.<sup>10</sup> Enquanto crítico da cultura que não abandona suas origens de fenomenólogo, lhe será estranho certo leitmotiv da

---

<sup>9</sup> O fenômeno começa a ser farejado por diversos autores, mas estou me referindo, como está claro, às elaborações teóricas de Robert Kurz (e cia). Para evitar mal-entendidos primários, não se trata de afirmar que a crise do trabalho significa o fim do trabalho tout court, ou que o trabalho deixa de ter uma importância na sociedade capitalista – antes o contrário. Tal crise significa que a partir dessas últimas décadas do século XX começa a crescer uma massa de desempregados não mais reintegráveis no circuito da produção de mercadorias (de “sujeitos monetários sem dinheiro”, nos termos de Kurz), que não é o clássico “exército industrial de reserva”, ao mesmo tempo em que, atrofiada a base real de valorização (trabalho vivo) e com um aumento do capital fixo (trabalho morto) na composição orgânica do capital, passam a predominar mecanismos fictícios de valorização, que por sua vez tende a produzir crises mais frequentes e mais agudas, sem que seja possível restaurar um horizonte de acumulação tal como existia no pós-guerra europeu.

<sup>10</sup> Moishe Postone, que com seu *Tempo, Trabalho e Dominação Social* escreveu uma contribuição decisiva para recolocar o conceito marxiano de “trabalho abstrato” no debate crítico, conhecia a obra de Anders e chegou a se corresponder com ele, que por sua vez leu também com entusiasmo o célebre ensaio de Postone sobre o antissemitismo. Isso foi dito em conversa por Jason Dawsey, que escreveu uma tese sobre Anders sob orientação de Postone na Universidade de Chicago. Segundo conta Dawsey, umas das objeções de Postone a Anders era o fato de ele ter negligenciado “o lado abstrato” do trabalho. Mesmo se observarmos as vezes em que aparece a palavra “capital” (ou “capitalismo”) na obra de Anders, vemos que ela aparece não tanto como um conceito forte, mas em sua acepção trivial. No primeiro volume da *Obsolescência*, a palavra sequer aparece. O que de modo algum é demérito da obra – pode muito bem ser que sua virtude e sua força residam nessa sua abordagem original e pouco ortodoxa.

crítica marxista da economia política (fortemente presente nos frankfurtianos, por exemplo), que vê a força da “abstração real” determinando o curso das coisas.

O mundo após 1945, o “ano zero” da era nuclear, é a época que perde seu caráter “epocal”, a época na qual a história se torna prazo. De lá para cá, isso não mudou – nem poderia ser diferente. O tempo do fim, na definição de Anders<sup>11</sup>, perdura indefinidamente, pelo menos enquanto ele não se converte em fim dos tempos – mesmo que essa conversão jamais ocorra (a tarefa política do “apocalíptico profilático” é, portanto, permanentemente impedir essa passagem, isto é, o apocalipse). Entretanto, enquanto essa conversão (ou inversão) não se dá, coisas ocorrem – o que pode nos colocar mais próximos ou mais distantes da “hora final” (hoje já é bem conhecido o “relógio do fim do mundo”, anualmente ajustado pelo Bulletin of Atomic Scientists, que levam em conta não só a iminência de uma guerra nuclear, mas também outros “fatores apocalípticos”, como a aceleração das mudanças climáticas, a ascensão de regimes niilistas de ultradireita, a proliferação de milícias terroristas, a eclosão de pandemias etc.) No interior desse “tempo do fim” no qual vivemos desde 1945, ocorrem mudanças não tão irrelevantes, embora persista de forma ininterrupta o caráter escatológico fundamental dessa época. A era nuclear conheceu, pelo menos, uma grande virada – e ela diz respeito, justamente, à terceira revolução industrial, que aparece em Anders como, no limite, uma mera intensificação do que estava dado anteriormente. Mas à terceira revolução industrial está atrelado o colapso da sociedade do trabalho, incluindo “os trinta gloriosos” europeus, ou a Golden Age, cujo “dourado fulgiu com mais

---

<sup>11</sup> Essa definição é explicitada sobretudo no último ensaio de AD.

brilho contra o pano de fundo baço e escuro das posteriores Décadas de Crise.” (Hobsbawm, 1995, p. 253)<sup>12</sup>

### **Crise e mutações da máquina do mundo**

Efetivamente, é grande o contraste entre as primeiras três décadas do pós-1945 e todas as outras que se seguiram (incluindo nosso século XXI, que com muita dificuldade parece ter a perspectiva de conseguir chegar ao fim). Arriscaria dizer que mudou algo até mesmo da relação entre técnica e sociedade, que é por excelência um dos objetos principais da obra de Anders. Isto é, se naquele período do pós-guerra se observava uma tendência de integração social cada vez mais forte, de um enrijecimento da ordem capitalista sustentada por um monstruoso aparato industrial-militar, por sua vez ancorado em um horizonte de acumulação infinita e de intensificado consumo de mercadorias, o que se viveu (e se vive ainda) nas décadas seguintes, experimentadas como um estado de crise permanente, foi a contínua tendência à desintegração. Adorno, que estava mergulhado no debate sociológico da integração e do conflito social, estava atento já no fim dos anos 1960 para a latência das contradições sociais neutralizadas, alertando que “a decomposição em partículas centrífugas é o reverso da integração social”. (Adorno, GS 8, p. 188) Esse “reverso” aparece como a verdade da integração, tal como (na fórmula schwarziana) a periferia é a verdade do centro. Afinal, já se observava “na sociedade da colônia [...] um estado, ou antes um processo de desagregação mais ou menos adiantado” (Prado Júnior, 1961, p. 343, grifo meu).

---

<sup>12</sup> No limite, também o colapso da União Soviética deve ser compreendido como atrelado à terceira revolução industrial, visto que, nesse momento, os russos ficaram para trás na corrida tecnológica.

Uma conclusão apressada seria: tanto a experiência terceiro-mundista quanto a do colapso posterior à década de 1970 desmentiria o diagnóstico andersiano sobre a civilização tecnológica, visto que a periferia do capitalismo não era um mundo meramente “subdesenvolvido”, que em algum momento alcançaria os padrões civilizatórios (com todas as patologias, inclusive) das nações metropolitanas. Tal veredicto seria, de fato, precipitado. O que não significa que sua teoria deve permanecer intocada. Pois o que se observou na verdade é que, como diz Schwarz no prefácio à *Crítica da razão dualista*, “o desenvolvimento das forças produtivas desgraça uma parte da humanidade, em lugar de salvá-la; o subdesenvolvimento deixa de existir, não assim as suas calamidades”. (Schwarz, 2003, p. 16) Isso significa que Anders tinha algo de um anti-imperialismo ingênuo quando diz não querer “desaconselhar os povos tecnicamente subdesenvolvidos e chantageados pela superioridade tecnológica das grandes potências a embarcarem na ‘Aventura Tecnologia’.” Não só a desgraça do subdesenvolvimento não foi superada na medida em que “embarcamos na Aventura Tecnologia”, como também as sociedades altamente industrializadas do centro se “brasilianizaram” e passaram a experimentar uma desgraça social análoga. O vínculo entre desenvolvimento tecnológico elevado e abundância material (satisfação das necessidades elementares), que aparecia naquelas sociedades afluentes do pós-guerra, se mostrou como absolutamente não necessário. Naquele momento, velhas necessidades como a fome (e outras brutalidades) existiriam “ainda” só na periferia, mas “não mais” no centro – Anders, de forma semelhante a Marcuse, chega a dizer que havia então uma “falta de falta” [Mangel an Mangel]. O que ocorria nos EUA e na Europa era não só a plena satisfação das necessidades materiais elementares, mas a contínua criação de novas necessidades introjetadas pela própria produção de mercadorias. Quem tinha necessidade não eram mais os seres

humanos, mas as coisas: “As mercadorias têm sede, e nós com elas” (AdM I, p. 194). Àquela altura, ninguém imaginaria que a fome, a doença e a miséria – que teriam se tornado exclusividade das margens do mundo – voltariam a assombrar o centro, à revelia da industrialização e do alto nível de desenvolvimento tecnológico.

O mundo é de fato uma “máquina”, com o adendo de que ela também pifa. Em Nós, filhos de Eichmann Anders emprega, sem ter lido Drummond e quase na mesma época, a expressão “máquina do mundo”: o mundo se torna máquina na medida em que a máquina se torna mundo. Para além de mera metáfora, Anders está pensando na relação entre técnica e totalidade social: a “máquina do mundo” funciona como princípio unificador e totalizador. O “caráter maquinal (ou de aparato) do nosso mundo atual” se vincula ao “caráter mediado dos processos de trabalho e ação” (NFE, 49) – é essa gigantesca mediação que, no mundo, faz sistema. A integração social é determinada, também, pela técnica (e sua práxis, isto é, o trabalho), que determina a relação entre o indivíduo e o todo – Anders com frequência enfatiza o fenômeno da “sincronização” (Gleichschaltung). O novo tipo de conformismo será chamado de “congruismo”. (AdM II, 148)

Anders, entretanto, está lidando com uma sociedade do trabalho ainda “funcional”<sup>13</sup>, com engrenagens lubrificadas: “Sociedades conformistas, que realmente trabalham ‘como que azeitadas’, funcionam como ‘sistemas harmônicos-pré-estabelecidos.” (AdM II, 140) Mas é essa “harmonia” (demoníaca, como demonstrada por ele) que tende a

---

<sup>13</sup> Essa mesma funcionalidade (reificadora e com tendências regressivas) se tornará norma e objetivo a ser alcançado depois de seu colapso, seja ali onde ela nunca se realizou plenamente (o desenvolvimentismo na periferia), seja onde ela entra em progressiva derrocada, engendrando uma situação de nostalgia perene.

desaparecer – ou ao menos a mudar de caráter, na medida em que as máquinas começam a ranger. Anders percebeu algo dessa passagem para a época dos grandes acidentes a partir da catástrofe de Tchernobyl. “Sempre e em toda parte há inúmeros defeitos possíveis.” (GAa, 147) Revendo o próprio slogan “Hiroshima está em toda parte”, ele diz: “Na época, eu queria dizer que todo ponto de nossa Terra poderia ser atingido e aniquilado exatamente como Hiroshima. A situação atual é bem pior.” (Anders, 2006, p. 176) À ameaça de um extermínio intencional, soma-se o risco da aniquilação acidental. A consideração sobre esses dois tipos de eventos apocalípticos (sendo o segundo tipo próprio já de sociedades em processo de desintegração) foi objeto de uma troca de cartas entre Anders e Hans Jonas, seu antigo colega de estudos e com quem ele manteve uma duradoura amizade, partilhando inclusive diversas preocupações intelectuais em comum, apesar das diferenças políticas.<sup>14</sup> Em janeiro de 1974, após ter lido o livro *Endzeit und Zeitenende*, que o impressionou bastante, Jonas escreve o seguinte para Anders:

Para você, a dimensão apocalíptica [das Apokalyptische] está concentrada na bomba atômica. Tenho certeza de que você não exagera o perigo. Mas ele tem um consolo: ele está no âmbito do arbítrio. Certos atos de certos atores podem produzir a catástrofe, mas eles podem também não acontecer. Armas atômicas podem até mesmo ser abolidas, sem que se precise mudar toda a existência moderna (a perspectiva disso é certamente mínima). Em todo caso, as decisões ainda têm um papel – e nelas, a angústia [Angst]. Não que se possa confiar nisso: mas, em princípio, nós podemos ter sorte, pois

---

<sup>14</sup> “Mais uma vez preciso te dizer que nós estamos muito próximos nas duas áreas: técnica e moral, e antropologia filosófica, em grande medida assino embaixo suas teses e conclusões sem reservas.” Carta de Günther Anders a Hans Jonas, 11/08/1974. Já no que concernia a política, Jonas assumia posições notoriamente conservadoras. No limite, é possível ver essa diferença também nas formulações filosóficas de ambos autores: em *O Princípio Responsabilidade*, Jonas constrói de maneira muito mais “fundacionista” a ética que ele pretende elaborar.

o emprego [das armas] não é, em princípio, necessário, isto é, já inerente à essência da produção. Minha angústia principal se refere ao apocalipse que ameaça com a natureza da dinâmica não voluntária da civilização técnica, que é inerente à sua estrutura e ao qual ela se dirige volens-nolens e com uma aceleração exponencial: o apocalipse do excesso, com esgotamento, contaminação e desertificação do planeta. [...] O apocalipse “with a whimper” será uma anarquia com muitos pequenos “bangs”, mesmo que o big bang não ocorra. Ambos devem ser prevenidos.<sup>15</sup>

Günther Anders responde dando toda razão a Jonas, e se justifica dizendo que os textos aos quais ele se refere foram escritos ainda na década de 1950. A situação social e planetária, na qual Jonas formulará seu “Princípio Responsabilidade”, já não é tanto a do “mundo totalmente administrado” (para usar um termo dos frankfurtianos). O potencial catastrófico de uma “anarquia com muitos pequenos bangs” é já o de um mundo que ultrapassou uma segunda barreira no interior do “tempo do fim” – no restante da carta, ele se refere não só à destruição da biosfera, mas à pauperização de grandes contingentes populacionais e à possibilidade de pequenos bandos terroristas terem acesso a armas de destruição em massa. Já ali o horizonte de sociedades colapsadas se assemelha a uma “terceiro-mundização” – o que de modo algum é um desvio ou “Grande Regressão” em relação ao curso das coisas até então vigente. Há, inclusive, uma continuidade entre o apocalipse “voluntário” (diretamente causado) e o “involuntário” (desencadeado de forma inconsciente): ambos fazem parte do mesmo processo cego. Aliás, é importante ressaltar que, no colapso, o “princípio das máquinas”, isto é, a busca por “desempenho máximo” (a insaciável “fome de acumulação das máquinas” [NFE, p. 52]), continua a ser tão determinante

---

<sup>15</sup> Carta de Hans Jonas a Günther Anders, 18/01/1974.

quanto antes, ou passa até mesmo, devido à disfuncionalidade latente da era da desintegração, a operar com mais violência.

## **Simultaneidade apocalíptica**

Como podemos observar hoje, as crises econômicas não desaceleraram o desenvolvimento técnico, de modo que de forma alguma está anulada a hipótese de Anders, lançada há pelo menos meio século atrás, de que “o mundo como máquina é realmente a situação técnico-totalitária à qual nos conduzimos.” (NFE, p. 54) Por mais que o capitalismo se desintegre, sua ordem não se torna mais fraca, pois sua “força de ordem” está na desordem (isto é, na anomia) que ele mesmo produz – como já havia intuído Carl Schmitt, a força da norma reside na exceção. Tal desordem que pode muito bem ser conciliada com uma “situação técnico-totalitária”, afinal nossa situação de desagregação não é incompatível com o cego apetite tecnológico, que nunca cessou de avançar a fim de realizar “o sonho das máquinas”. A civilização tecnológica, na “simultaneidade do não-simultâneo” que lhe é própria, é na verdade um misto entre o high tech e a velharia, entre o funcionamento “azeitado” e o ranger de máquinas à beira de uma grande falha.<sup>16</sup> Nela convivem estruturas altamente

---

<sup>16</sup> Uma realidade tecnológica, tanto periférica quanto já da era do colapso, nos é mostrada pelo filme *A máquina infernal* (2021), de Francis Vogner dos Reis, que narra eventos sinistros em uma pequena fabriquetta, com ares de obsolescência, na região industrial do ABC paulista. Reproduzo aqui um trecho de comentário sobre o filme “O sentido da máquina aqui é, no entanto, algo bastante diverso da maior parte das distopias tecnológicas que conhecemos a partir tanto da literatura quanto do cinema feitos ao longo do século passado — distopias que se baseiam, ao mesmo tempo, nas utopias tecnológicas que acompanharam a modernidade industrial desde seu primórdio. No que consistiam essas utopias? Elas eram fundamentadas, para lembrar o título de um livro de 1944 de Friedrich Jünger, na ‘perfeição da técnica’. E essa perfeição seria, para o bem e para o mal, uma ordem inabalável, na qual desapareceriam tanto qualquer

normatizadoras (e normalizadoras) e tendências anômicas, de exceção e de desintegração. A modernização faz tudo parecer novo, mas continuamente produz o velho e arruinado. Como observou Roberto Schwarz sobre a industrialização brasileira, vivia-se um “regime de obsolescência acelerada” (Schwarz, 2003, p. 12, grifo meu). Ora, não era o cerne do diagnóstico de Anders a compreensão da modernização como uma contínua produção de anacronismos, isto é, como uma máquina de tornar obsoleto?

Talvez seja necessário assumir que há discrepâncias no interior do “tempo do fim”, mas elas não são nenhuma plataforma para o progresso, como imaginava Trotski em sua teoria do “desenvolvimento desigual e combinado”. É verdade que o exemplo utilizado para explicar sua teoria era militar, e poucos parecem ter prestado atenção a isso: o “privilégio do atraso histórico”, dizia ele, significava poder pular etapas históricas, passando direto “do arco e flecha ao rifle” (Trotsky, 2008, p. 4) – ou até mesmo, adicionaria Adorno, “da atiradeira

---

espontaneidade (aquilo que caracteriza a vida humana por excelência), como qualquer tipo de acidente. O horror da contingência estaria diluído em uma hiper-funcionalização, onde toda falibilidade é neutralizada por normas fortes o suficiente para evitar qualquer desastre. Nesse sentido, há uma continuidade entre as utopias estatais e as utopias técnicas: em ambas, o ‘mal’ do acaso é vencido pela racionalização e pelo planejamento. A versão distópica dessa situação operava nos mesmos termos, mas com o sinal invertido: o mal era a própria perfeição, que garantia uma harmonia demoníaca da qual não se poderia escapar. O que ocorre em A máquina infernal é algo diverso, pois a máquina é tudo, menos perfeita. O filme gira em torno de seus defeitos e da necessidade de manutenção, que entretanto nunca é suficiente. As máquinas param, quebram, ocorrem acidentes, pessoas se machucam constantemente. Sobretudo, as máquinas fazem barulhos os mais estranhos possíveis, gerando suspeita e desconfiança. A falha técnica é o cotidiano, e ao mesmo tempo paira no horizonte ‘a grande falha’, em que tudo vem abaixo.” (Catalani, 2022)

à bomba atômica”.<sup>17</sup> De algum modo, se retirarmos o afã progressista, isso permaneceu válido. Índia e Paquistão possuem hoje, juntos, algumas centenas de ogivas nucleares. A África do Sul construiu algumas bombas, mas ela foi o único país do mundo a se desfazer de seu arsenal nuclear. O Brasil chegou quase lá durante a ditadura militar, e nossos regimes democráticos e progressistas continuaram flertando com a ideia atômica.<sup>18</sup> Como observou Robert Kurz, o espaço específico da não-simultaneidade histórica sempre foi a nação:

O universo das nações era um universo de não-simultaneidade histórica. [...] O que ainda era futuro para uns era para outros o presente ou já mesmo o passado. Esse desnível do tempo histórico produziu como por si só o paradigma do “desenvolvimento”, que nas categorias capitalistas se apresentava como corrida de recuperação dos retardatários históricos. [...] A nação se converteu aqui no espaço específico da não-simultaneidade histórica. (Kurz, 2004)

Façamos uma conclusão direta: o “tempo do fim” aboliu essa não-simultaneidade e criou uma nova simultaneidade histórica, que, acentuada após as décadas do colapso, faz “combinar” os diversos apocalipses (a isso se refere atualmente o termo fraco e eufemístico “poli-crise”). Não há como fugir da catástrofe apelando a qualquer particularidade nacional, cultural ou qualquer outra que seja. O que foi apontado aqui como certos limites da teoria de Anders, nesse

---

<sup>17</sup> Refiro-me à célebre boutade de Adorno na Dialética negativa, segundo a qual “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduza da atiradeira até a bomba atômica”. (Adorno, 2006, p. 266)

<sup>18</sup> Em 2013, Dilma Rousseff anunciou a construção de um submarino nuclear, de forma a entrarmos “no seletivo grupo que é aquele dos integrantes do Conselho de Segurança das Nações Unidas, únicas nações que têm acesso ao submarino nuclear, Estados Unidos, China, França, Inglaterra e Rússia.” <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2013/03/dilma-diz-que-agora-brasil-entra-no-seleto-grupo-do-submarino-nuclear.html>

exercício de evocar contrapontos temporais a seu diagnóstico, não contradiz, na verdade, a força de sua atualidade – pelo contrário. O limite de sua teoria talvez tenha sido sua própria crença no caráter “limitado” de sua teoria, isto é, na crença de que sua teoria seria válida somente, ou sobretudo, no centro do capitalismo. A validade de seu diagnóstico sobre o potencial apocalíptico engendrado pela civilização técnica é possivelmente mais abrangente do que ele mesmo acreditou.

## **Bibliografia**

Abreviações utilizadas para obras de Günther Anders:

AD – Die atomare Drohung. München: Beck, 2003.

AdM I – Die Antiquiertheit des Menschen I. München: Beck, 2010.

AdM II – Die Antiquiertheit des Menschen II. München: Beck, 2013.

E – Der Emigrant. München: Beck, 2021.

GAa – Günther Anders antwortet. Interviews und Erklärungen. (org.: Elke Schubert). Berlin: Edition Tiamat, 1987.

NFE – Nós, filhos de Eichmann. São Paulo: Elefante, 2023.

Material de arquivo:

Correspondência com Alexandre Koyré – Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B208

Correspondência com Hans Jonas – Literaturarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek 237/B1494

Outras obras citadas (incluindo sob o nome Günther Stern):

Anders, Günther. «Dix thèses pour Tchernobyl. Adresse amicale au 6e congrès international des médecins pour l'empêchement d'une guerre nucléaire », *Écologie & politique*, vol. 32, no. 1, 2006

Stern, Günther. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit* (Rezension), in: *Recherches philosophiques* 5 (1935/36).

\_\_\_\_\_. “Pathologie de la liberté: Essai sur la non-identification” in: *Recherches philosophiques* 6 (1937).

Obras de outros autores:

Adorno, Theodor. “Anmerkungen zum sozialen Konflikt” in *Gesammelte Schriften* Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

\_\_\_\_\_. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

\_\_\_\_\_. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* (1964/65). Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2006.

Calder Williams, Evan. *Combined and Uneven Apocalypse: Luciferian Marxism*. Winchester: Zero Books, 2010.

Catalani, Felipe “A reaparição do demônio na fábrica”, *Passa Palavra*, 22 de junho de 2022. <https://passapalavra.info/2022/06/144699/>

\_\_\_\_\_. “A inocência perdida das forças produtivas: o progresso das armas e as origens da ‘discrepância prometeica’ (Walter Benjamin, Günther Anders)”. *Revista Limiar*, V. 9, n. 17, 2022a.

Fanon, Frantz. *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020

\_\_\_\_\_. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1971,

Hobsbawm, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

Khalifa, Jean. “Fanon, psiquiatra revolucionário” in Frantz Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu, 2020,

Kurz, Robert. “A nova simultaneidade histórica: O fim da modernização e o começo de uma outra história mundial”, *Folha de São Paulo*, 25 de janeiro de 2004. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz154.htm>

\_\_\_\_\_. *O colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna à crise da economia mundial*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

Marx, Karl. *O Capital I.2*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.

Pollmann, Anna. *Fragmente aus der Endzeit. Negative Geschichtsdenken bei Günther Anders*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020.

Postone, Moishe. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Prado Jr., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1961

Schwarz, Roberto. “Prefácio com perguntas” in Oliveira, Francisco de. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003

TROTSKY, Leon. *History of the Russian Revolution*. Chicago: Haymarket Books, 2008.

(Submissão: 15/04/24. Aceite: 27/09/24)

## **O corpo como o inconsciente Nietzschiano: um olhar sobre a fisiopsicologia dos afetos**

The body as the Nietzschean  
unconscious: an insight into the  
physiopsychology of affects



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID36521

Átila Brandão Monteiro

Universidade Federal do Piauí (UFPI)

atila.monteiro@ufpi.edu.br

Resumo: O presente artigo visa a elaborar aspectos pertinentes às investigações sobre o corpo empreendidas por Friedrich Nietzsche, especialmente a partir do que o filósofo denominou como fisiopsicologia, isto é, uma compreensão do corpo em termos de forças, impulsos e afetos, e sobretudo da íntima articulação destes com o pensamento, as sensações e volições. Essa dimensão, que chamaremos de dimensão inconsciente, se refere a uma lógica própria do corpo a medida que sua unidade é remetida a uma série conflituosa de impulsos que o constituem como uma natureza material, mas ao mesmo tempo dinâmica, modificável, plástica e produtora de formas e organizações distintas. Em outras palavras, procuraremos investigar o corpo para além do corpo organicamente estabelecido, ou como instância meramente físico-química, apresentando o corpo como condição de possibilidade de distintos modos de ser, cuja dinâmica própria engendra pensamentos,

volições e valores, bem como da possibilidade de percepção destes movimentos (pelo menos de alguma parte deles) proporcionada pelo advento da consciência. Em síntese, queremos trazer à tona a relação entre esta dimensão inconsciente e a consciência que temos de nós mesmos, pois isto poderia ampliar a capacidade humana de dar ouvidos ao que se passa no corpo sem negá-lo ou censurá-lo. O caminho para tal objetivo foi pavimentado através de revisão bibliográfica e discussão conceitual, em parte por meio de um procedimento analítico-descritivo das obras de Nietzsche e comentadores, bem como através de escrita criativa, pela apropriação e reformulação de certos elementos conceituais.

Palavras-chave: Corpo. Inconsciente. Fisiopsicologia. Consciência. Afetos.

Abstract: This article aims to elaborate aspects relevant to the investigations on the body undertaken by Friedrich Nietzsche, especially based on what the philosopher called physiopsychology, that is, an understanding of the body in terms of forces, impulses and affections, and above all the intimate articulation of these with thought, sensations and volitions. This dimension, which we will call the unconscious dimension, refers to a logic specific to the body as its unity is referred to a conflicting series of impulses that constitute it as a material nature, but at the same time dynamic, modifiable, plastic and producer of distinct forms and organizations. In other words, we will seek to investigate the body beyond the organically established body, or as a merely physical-chemical instance, presenting the body as a condition of possibility for different ways of being, whose own dynamics engender thoughts, volitions and values, as well as the possibility of perception of these movements (at least some part of them) provided by the advent of consciousness. In short, we want to bring to light the relationship between this unconscious dimension and the awareness we have of ourselves, as this could expand the human capacity to listen to what is happening in the body without denying or censoring it. The path to this objective was paved through bibliographical review and conceptual discussion, partly through an analytical-descriptive procedure of the works of Nietzsche and commentators, as well as through creative writing, through the appropriation and reformulation of certain conceptual elements.

Keywords: Body. Unconscious. Psychophysiology. Conscience. Affections.

## **Introdução**

O presente artigo visa a elaborar aspectos pertinentes às investigações sobre o corpo empreendidas por Friedrich Nietzsche, sobretudo a partir do que o filósofo denominou como fisiopsicologia, isto é, uma compreensão do corpo em termos de forças, impulsos e afetos, e sobretudo da íntima articulação destes com o pensamento, as sensações e volições. Nossa proposta de leitura é que o corpo se apresenta na visão de Nietzsche, não como um simples agregado de átomos ou como mero mecanismo cego, como seria em algum tipo de materialismo grosseiro ou naturalismo ingênuo, mas sim como “uma multiplicidade com um só sentido” (Nietzsche, 2005b, p. 35), organizado por uma relação de forças, em um emaranhado de impulsos conflitantes que se organizam temporariamente em torno de “afetos de comando”.

Nesse sentido, como multiplicidade de impulsos e variedade de afetos, o corpo é uma espécie de organização com uma lógica própria, uma “grande razão” que expressa valores, ao lado do que costumamos chamar de “consciência de si” ou, simplesmente, consciência no sentido da capacidade de falar sobre si mesmo, de introspecção. Esta, embora seja importante para a economia da existência humana, é considerada por Nietzsche, como veremos a seguir, como um tipo de instrumento, ou um “órgão tardio” e sujeito a erros. Mais ainda, é resultado da convivência em coletividade e da necessidade de mútua compreensão dos animais humanos com vistas à sobrevivência e expansão da espécie humana sobre a terra. Em suma, como instrumento facilitador da ação conjunta, a consciência carregaria demandas relativas à simplificação da complexidade de sensações e experiências

singulares de cada organismo, num esforço por produção de algo comum.

Por conseguinte, podemos dizer com Nietzsche que a consciência representa uma pequena porção da individualidade de cada um, a medida que funciona como um contrabalanço das sensações particulares e experiências singulares que são forçadas a caber na linguagem e nas palavras que dispomos quando tentamos expressá-las e fazê-las compreensíveis para os outros. A maior parte da individualidade se apresentaria, seguindo este raciocínio, numa dimensão não-consciente que coexiste com aquela e ao mesmo tempo alimenta os processos que nela ocorrem. Essa dimensão, que chamaremos de dimensão inconsciente, se refere a uma lógica própria do corpo a medida que sua unidade é remetida a uma série conflituosa de impulsos que o constituem como uma natureza material, mas ao mesmo tempo dinâmica, modificável, plástica e produtora de formas e organizações distintas. Em outras palavras, procuraremos investigar o corpo para além do organicamente estabelecido, ou para além de uma instância meramente físico-química, ou seja, procuraremos pensar o corpo como condição de possibilidade de distintos modos de ser, como matéria-prima e atividade produtora de pensamentos, volições e valores. Sobretudo, queremos trazer à tona a relação entre esta dimensão inconsciente e a consciência que temos de nós mesmos, pois isto poderia ampliar a capacidade desta de dar ouvidos ao que se passa no corpo sem negá-lo ou mal dizê-lo.

## **1. Consciência: sociabilidade e comunicação**

É preciso que nos demoremos, para um melhor desenvolvimento do tema, em uma reflexão acerca da consciência humana e suas relações com algo inconsciente que a influencia e ao mesmo tempo lhe permanece sempre

desconhecido. Esta dimensão que escapa à consciência é pensada por Nietzsche a partir da totalidade do corpo, com seus impulsos e afecções, que de alguma forma pensa e cuja atividade precede o pensamento consciente. Tais ideias serão explicitadas adiante. De início, é válido ressaltar que a consciência possui uma história e uma origem natural. A hipótese histórico-naturalista de Nietzsche é que a consciência surge como um tipo de “órgão” bastante tardio, como “último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte” (Nietzsche, 2012, p. 61). Nesse sentido, a consciência é caracterizada como o resultado do desenvolvimento natural do organismo humano, em virtude de uma série de fatores aleatórios e não, como se costuma pensar entre metafísicos e religiosos, como algo que se origina de uma esfera outra, distinta da materialidade da natureza humana e que por isso caracterizaria o âmag e a essência do humano, como algo que nele representaria um princípio de permanência e identidade, algo duradouro e primordial<sup>1</sup>.

Isto não significa, por outro lado, que a consciência não tenha importância na existência humana, o que ocorre é exatamente o oposto: apesar da aludida imperfeição e

---

1 Esta postura diante de um elemento tão caro à filosofia revela, aos olhos de Miguel Barrenechea, que “o primeiro passo de Nietzsche consiste em realizar uma severa crítica da consciência, questionando o seu valor, ao adotar uma postura irônica e iconoclasta que chega a uma virulência extrema, visando escarnecer aqueles que exaltam a racionalidade do homem em detrimento do seu corpo, dos seus instintos. Ele age, nessa postura eminentemente crítica, como um severo polemista, cuja estratégia consiste em resgatar os aspectos animais, instintivos do homem, enquanto a consciência – considerada durante muito tempo a mais elevada característica humana – é desvalorizada, julgada uma doença, uma imperfeição e, até mesmo, uma ‘ficção inutilizável’. Nietzsche tenta chamar a atenção para o valor das atividades inconscientes e pulsionais com o objetivo de que ‘o homem seja recolocado no mundo natural’, conforme assinala Löwith.” (Barrenechea, 2009, p. 92)

fraqueza, a consciência se tornou algo fundamental para o humano, como veremos a seguir. Porém, não obstante tal importância, não surgiram apenas consequências positivas mediante o funcionamento deste “órgão tardio”. Nietzsche entende que é desta aludida fraqueza que decorre justamente o profundo e constante autoengano perpetuado em nossa espécie, que tem uma função útil para nossa sobrevivência, mas que termina por servir como uma máscara para elementos que, embora decisivos nas nossas ações não são percebidos como tais, isto é, não adentram ou passam pelo âmbito da consciência. Ao ignorarmos esses elementos, terminamos por não entender a nós mesmos e, portanto, a produzir, por exemplo, uma série de “éticas” e doutrinas morais que se baseiam em grandes ilusões e fantasias.

A consciência de si, assim como a linguagem, é oriunda, segundo Nietzsche, das vivências coletivas entre humanos, e da conseqüente necessidade de comunicação imprescindível à ação conjunta e coordenada. Assim, é possível pensar que “a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação” (Nietzsche, 2012, p. 222, grifo do autor), e que, por isso, ela não faria parte em absoluto da existência primária do indivíduo humano, pois “poderíamos pensar, sentir, querer, recordar [...], ‘agir’ em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho” (Nietzsche, 2012, p. 221, grifo nosso). Todavia, por algum motivo desenvolvemos esta necessidade de “saber” e poder dizer o que sentimos, pensamos e queremos. Não fosse essa necessidade, a consciência seria mera possibilidade não efetivada. Ademais, em certos casos ela sequer está presente. Sabemos, por exemplo, que não nascemos conscientes de nós mesmos, de nossas sensações e pensamentos e que precisamos passar por uma série de experiências para que possamos “dispor” da capacidade de falarmos de nós mesmos e

podermos comunicar nossos pensamentos e estados; da capacidade, em suma, de reflexão, do pensamento que volta sobre si mesmo. Os animais, dizia Schopenhauer (2005), possuem “entendimento”, isto é, conseguem pensar em alguma medida, embora não possuam a capacidade de saber que sabem, isto é, de transpor em palavras aquilo que intuíram da causalidade da natureza. Eles não possuem consciência de si e não conseguem refletir, mas pensam e sentem todo o tempo.

Entretanto, mesmo com o desenvolvimento da consciência, segundo Nietzsche, “parte preponderante da vida nos ocorre sem esse espelhamento”, isto é, sem passar pelo âmbito da consciência, e tal ocorre com boa parte “[d]a nossa vida pensante, sensível e querente” (Nietzsche, 2012, p. 221). Em outras palavras, Nietzsche afirma que a despeito do aparecimento desta capacidade extraordinária no animal homem, que chamamos consciência, é preciso que percebamos seus limites e o característico de sua função; e que cheguemos à percepção de que ela não dá conta de todos os processos da “vida psíquica”, que nesta há sempre um “resíduo” irreduzível ao modo de operar da consciência<sup>2</sup>. Ou seja,

---

2 Oswaldo Giacoia, em sua obra Nietzsche como Psicólogo, empreende diversas discussões em torno das análises “psicológicas” realizadas por Nietzsche, especialmente sobre as noções de consciência e inconsciente, onde sustenta que: “De acordo com a hipotética reconstituição da gênese da consciência, empreendida por Nietzsche, esta não somente não pode mais reivindicar para si o estatuto privilegiado de uma faculdade essencial, fazendo parte da própria natureza do ser humano, no sentido em que fora entendida pela filosofia tradicional. Também a consciência pode ter sua proveniência vinculada a um vir-a-ser, a um processo de constituição, a uma espécie de pré-história. Sendo assim, ela não pode mais ser simplesmente identificada com a essência ou com o núcleo perene da subjetividade. Essa (pre)história da consciência se apresenta, para Nietzsche, como um processo formativo conduzido sob a imposição de um comando, de um “é preciso” (Giacoia, 2001, p. 36-37). Este “é preciso”, ou esta necessidade é justamente aquela relativa à comunicação, portanto, uma

mesmo com o refinamento alcançado pelo funcionamento e hábito, é impossível que o todo da nossa vida “pensante, sensível e querente” adentrasse no âmbito da consciência. Isso ocorre porque ela não surge para dar conta de toda a complexidade da nossa atividade vital, mas, ao contrário, como um instrumento de simplificação deste processo com vistas à comunicação, como dissemos. Do contrário, sem esta abreviação seria impossível o entendimento mútuo e mesmo a autocompreensão. Desta forma:

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver [...]. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é consequência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de saber exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para isso tudo ele necessitava antes de “consciência”, isto é, “saber” o que lhe faltava, “saber” como se sentia, “saber” o que pensava. (Nietzsche, 2012, p. 222)

Para poder falar sobre si mesmo, para dizer o que sente e pensa tendo em vista algum resultado prático, o indivíduo precisa poder descrever o seu “estado”, isto é, resumir uma série de processos e sensações em uma palavra, como, por exemplo, “fome” ou “medo”. A consciência surge com a necessidade de um “saber reflexivo” que torna o indivíduo capaz de falar sobre si mesmo em virtude do esforço contínuo em fazer-se compreendido pelos outros, algo imprescindível para a ação conjunta, para fazer com que as necessidades individuais possam ser satisfeitas mediante o auxílio do coletivo. Pela sua característica vital, a consciência é certamente importante para a existência humana, pois através

---

necessidade social ou gregária, o que sustenta a afirmação de que a consciência não é um dado natural, mas um elemento historicamente produzido e que, portanto, não pode ser compreendido como “âmago” e “essência” do ser humano.

dela o homem passou a dispor de uma ferramenta que o torna capaz de “observar” a si mesmo, de pensar a si mesmo e, com isso, de entender-se cada vez mais com os outros acerca das suas necessidades mútuas e com isso a criar um mundo de significados comuns. Mas este pensar sobre si mesmo esbarra exatamente na limitação de que tal pensamento sobre si deve fazer sentido para os outros, deve ser expresso dentro desta rede de significados comuns<sup>3</sup>. A introspecção e auto-observação são empreendimentos que de saída são extremamente limitados, uma vez que desde o início já obedecem aos critérios designados pela coletividade. Algo singular deve ser tornado comum para poder ser expresso, do contrário não atingirá seu objetivo, isto é, não fará sentido. Obviamente a linguagem tem papel fundamental nisso, como vimos.

A consciência é, pois, o elo comum entre todos os indivíduos humanos, uma vez que ela é, ao mesmo tempo, algo individual – pois é consciência de cada indivíduo que fala por si mesmo – mas que só veio a ser pela coletividade, pois sua função é dar sentido ao caótico “mundo interior” por meio de signos e palavras que tem significação comum a todos, ou

---

3 Conforme a compreensão de Giacoia (2001, p. 39): “O desenvolvimento da consciência e o da linguagem — entendida, nesse contexto, em sentido amplo, não apenas como verbal, mas incluindo todos os meios expressivos de transmissão de vivências — caminham juntos, na medida em que sua finalidade é comunicação. Ora, comunicar significa também tornar comum, isto é, reduzir ao que se pode partilhar com o outro, àquilo em que um eu e um outro podem se identificar, àquilo que suprime a diferença entre ambos. Como signo de comunicação das representações conscientes, a linguagem opera como os conceitos, ou seja, ela produz o idêntico, o abstrato, as significações comuns, obtidas por igualação do desigual, pela supressão da diferença individual. Nesse sentido, ela não pode expressar o que é singular e autenticamente único, já que seu elemento próprio é o abstrato, aquilo que é abstraído de um e de outro, o elo que os liga, o corte médio entre eles, aquilo que, por ser comum a ambos, não é mais, estritamente, nem um, nem outro.”

melhor, que só tem significação com os outros. Ela representa a exigência do comum, do coletivo, na organização psíquica individual, já que “[...] apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (Nietzsche, 2012, p. 223). Portanto, longe de ser o âmago do indivíduo e/ou elemento único e fundamental da vida psíquica, a consciência é muito mais um resultado da voz do todo social que precede e perpassa toda a existência do indivíduo. Expressa, sim, determinadas características suas, mas oculta muito mais do que expõe, e por isso deve ser tomada como apenas uma das partes da organização psíquica e não como o todo ou como o fundamental. Existem outros elementos tão fundamentais quanto a consciência, como veremos adiante. Por isso, há sempre um “resíduo de individualidade”, uma singularidade que não pode ser abarcada pela consciência, e que sempre nos escapa quando pretendemos entendê-la pela lógica da consciência. O motivo é evidente: ao tentarmos falar sobre este “resto” singular, já estamos operando na linguagem e observando-nos pelo mecanismo da consciência e, portanto, terminamos por girar em círculos sem poder dele sair.<sup>4</sup> Em síntese:

---

4 Ainda segundo a interpretação de Giacoia (2001, p. 41) com a qual concordamos sem reservas: “Numa inversão paródica da ironia socrática, conhecer-se a si mesmo, na medida em que significa tomar consciência de si, implica perder-se de si mesmo. Daí a importância, no contexto filológico de que nos ocupamos, do jogo permanente operado por Nietzsche entre *Gemeinde* (comunidade) e *gemein* (comum, medíocre, sem perder de vista a conotação pejorativa que o termo tem, em linguagem coloquial, significando vulgar, grosseiro, abjeto). De modo provocativo e cínico, o que o texto pretende insinuar é que somente o que é “*gemein*” ingressa na esfera da consciência. Porque a consciência se desenvolve em função, sob a perspectiva e a pressão dos juízos de valor da “*Gemeinde*”, ou da “*Gemeinschaft*”, substantivos sinônimos em alemão, significando comunidade social. Com isso, a genealogia nietzscheana traz à luz também a raiz do parentesco originário entre a consciência, a linguagem e a moral, isto é, as formas e hábitos de avaliação presentes nos usos e costumes, nas

O ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência [...] andam lado a lado. (Nietzsche, 2012, p. 222, grifo nosso.)

## 2. Corpo: impulsos e afetos

Como vimos no trecho citado acima, Nietzsche sugere que o pensamento consciente é a parte que, digamos, “emerge”, que “vê a si mesma no espelho” da consciência. Tal afirmação retira sua razão de ser da discussão precedente sobre a consciência como o elemento “simplificador” da atividade vital/psíquica que possibilita a comunicação. Mas para chegarmos a um entendimento mais adequado destas afirmações é preciso colocarmos em questão, além da própria definição de “Eu”, também a de pensamento. Pois, em geral, consideramos pensamentos apenas aqueles conteúdos da nossa mente que podemos perceber e expressar, ou seja, dos quais temos consciência, e parece impossível para a maioria de nós que possa existir algum tipo de pensamento que não seja assim<sup>5</sup>. Em decorrência desta concepção, consideramo-

---

regras praxeológicas e nas formas de conduta, orientadas e legitimadas por valores e crenças socialmente partilhados.”

5 Por isso é preciso ressaltar, no entender de Miguel Barrenechea (2009, p. 109), que: “Para Nietzsche, a atividade consciente é contemporânea da aparição dos signos: sem palavras não há pensamento consciente. No entanto, o corpo inteiro pensa e o que se torna consciente é apenas um tipo de pensamento, que se exprime em signos linguísticos. O devir orgânico, fruto de inúmeros processos corporais, é muito mais amplo do que aquilo que se traduz em palavras. O que chega à consciência é sempre uma tradução ou abreviação de acontecimentos corporais profundos: os signos simplificam numerosos impulsos cuja dinâmica, de fato, permanece ignorada.”

nos a nós mesmos essencialmente como sujeitos pensantes e conscientes de nossos pensamentos, e mais ainda: como causa destes pensamentos dos quais temos consciência. Em outras palavras, devemos questionar a pretensa “certeza imediata” de origem cartesiana, de que somos fundamentalmente “coisas pensantes”, pois sequer podemos ter certeza do que seja pensar. Vejamos:

Se decompouho o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou eu que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu sei o que é pensar. Pois se eu já não tivesse me decidido comigo a respeito, por qual medida julgaria que o que está acontecendo não é talvez “sentir”, ou “querer”? (Nietzsche, 2005, p. 21, grifo nosso).

Também a noção de pensar é um efeito da “sedução das palavras”, uma abreviação linguística a que confiamos em demasia e terminamos por esquecer de suas limitações. A nossa concepção comum de pensar não “cai do céu” em nossas mãos, somos os responsáveis pela sua definição, que enquanto tal já se constitui produto da consciência e, portanto, da linguagem. Cai-se num círculo vicioso. A consciência surge para comunicar os pensamentos e sensações, ou seja, seguindo um padrão de expressabilidade linguística que guia a volta do pensamento sobre si mesmo. Ao tomar a si mesmo como objeto, o pensamento não está incólume ao trabalho abreviador e dissimulador que o caracteriza. As noções de substância, identidade, unidade, causalidade operam aqui nos fazendo crer que existe uma unidade do Eu, que este é uma substância cuja permanência nos é “provada” exatamente pela consciência, uma vez que esta torna possível a descrição de si do indivíduo como uma unidade que resiste à mudança e que com o auxílio da memória consegue produzir uma identidade. Em suma, a consciência “prova” nada mais do que a si mesma

enquanto opera: ela põe os critérios e ajusta a complexidade da efetividade aos seus critérios, encontra a si mesma.

Por outro lado, a noção de causalidade oriunda também da “metafísica da gramática” nos faz crer segundo o hábito gramatical que, além de substância, somos a causa do nosso pensar, mas também do nosso querer, do nosso agir. “Eu penso” – esta afirmação contém em si uma série de pressupostos que podem ser trazidos à luz e questionados. Suspeitando de tais conclusões precipitadas, poderíamos dizer, no máximo, “isso pensa: mas que este ‘isso’ seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma certeza imediata” (Nietzsche, 2005, p. 21). Talvez nem mesmo tenhamos razão em colocar o “isso” como origem do processo, porque “já o ‘isso’ contém uma interpretação do processo, não é parte do processo mesmo” (Nietzsche, 2005, p. 21). Ou seja, nossa definição de pensamento tem origem já a partir do trabalho de simplificação e síntese da linguagem aliada à consciência. Assim, somos inclinados a supor que o que se chama “pensamento” ou “eu” tratam-se de coisas muito mais complexas e variadas do que a simples palavra ou uma intuição nos levam a crer.<sup>6</sup>

---

6 É necessário destacar aqui o caráter inovador e mesmo irreverente da concepção de pensar que aqui começa a ser delineada, em seu vínculo com a atividade orgânica e corporal; bem como destacar o seu caráter subversivo em relação a toda uma tradição que se remete a Platão, para a qual a consciência representa o elemento fundamental, simbolizando a suposta proximidade da “alma” humana com a verdade ou com as ideias. Nesse sentido, fazemos nossas as palavras de Oswaldo Giacoia (2001, p. 42): “Ao afirmar que a unidade da consciência (a “alma”, o intelecto, o “espírito”) não constitui o núcleo da subjetividade; que tomar consciência de si é perder-se a si mesmo, para si mesmo; que temos que postular uma racionalidade inconsciente (em sintonia com o corpo e os impulsos), Nietzsche pretende subverter toda uma ancestral tradição filosófica que vai de Sócrates ao idealismo alemão, passando pelos pensadores medievais, por Descartes, Leibniz e todos os pais fundadores da filosofia moderna. A

O exemplo do querer, apontado acima, traz ainda mais elementos para pensarmos a dimensão inconsciente do sujeito<sup>7</sup>, que sempre permanece nesta obscuridade encoberta pela linguagem, com alguns termos muito vagos e genéricos, em geral sob epítetos que denotam sua pretensa irracionalidade como, por exemplo, a palavra “sentimento” – um “conceito negativo” da razão, como bem afirmara Schopenhauer (2005, p. 79-85), que deteve sua obra inteira sobre questões afins –, e talvez seja o ponto crucial para a crítica da metafísica tradicional, já que a ligação do querer com algo não consciente, ou seja, a totalidade do corpo vivo que constitui o indivíduo, é muito mais evidente e difícil de ser encoberta. Pois, no que diz respeito ao pensar, o autoengano que surge por consequência da ênfase na consciência como fator determinante e fundamental do ser humano pôde proporcionar a ilusão de que o pensamento seria algo distinto do corpo, justamente porque seria atividade de um elemento distinto daquele – um elemento que teria uma

---

consciência não pode mais ser pensada como o atributo essencial da substância "Eu", nem mesmo — uma vez destituída daquela dignidade ontológica que lhe atribuía a metafísica dogmática — como apercepção transcendental que, nos termos de Kant, deve ser necessariamente pensada como elemento formal, unidade sintética que acompanha indefectivelmente todas as nossas representações.”

7 É preciso destacar que, embora haja inúmeras semelhanças, o termo “inconsciente”, já utilizado algumas vezes neste texto, não se refere diretamente ao termo cunhado por Freud para designar o funcionamento do aparelho psíquico – com todas as intrincadas relações e caracterizações dinâmica, econômica e tópica que aquele conceito traz consigo. Até aqui utilizamos este termo para designar tão somente uma certa dimensão psíquica que escapa ao âmbito da consciência. O objetivo do tópico que estamos desenvolvendo é justamente o de dar consistência ao termo, apontando para a dimensão dos impulsos e afetos constitutivos da totalidade do corpo vivo. Nesse sentido, servindo para designar uma esfera que foge à lógica da consciência, concebida enquanto “espelho”, nos sentimos livres também para utilizar os termos “inconsciente” e “não-consciente” de forma intercambiável.

origem e natureza distinta da “esfera transitória” a que o corpo pertence. Nesse sentido, ao isolar dualisticamente o “corpo” e a “alma”, o pensamento metafísico terminou por decretar a consciência como autônoma, senhora de si e independente do “resto”, ou seja, do corpo e suas “afecções”; além disso ela seria capaz de dominá-lo e controlá-lo, de evitar as perturbações e equívocos que dele podem advir. Para tal modo de pensar, portanto, falar de “dimensão inconsciente” ou de “pensamento não-consciente” constitui-se um absurdo total, algo completamente sem sentido. Mas este modo de conceber o humano pode ser extremamente ingênuo: ao deixar de lado parte fundamental de sua constituição psíquica, termina-se muito mais por idealizar o humano do que por conhecê-lo. O preço de sustentar uma pretensa “autonomia” da consciência, e a inexistência de uma dimensão não-consciente que lhe é complementar, é um eterno autodesconhecimento, uma eterna atitude de desviar o olhar deste algo que nos constitui desde sempre, sem o qual sequer poderíamos pensar, ou seja, o corpo, com suas sensações, impulsos, vontades, afetos – correndo o risco de negá-lo e empobrecê-lo<sup>8</sup>.

Gostaríamos de insistir no exemplo do querer, pois este nos servirá de fio-condutor para uma tematização da dimensão inconsciente. Também a nossa compreensão usual acerca da “vontade” como algo corriqueiro e cotidiano termina por encobrir, devido ao hábito, algo multifacetado que apenas como palavra constitui uma unidade. Segundo

---

8 Concordamos com Rosa Dias (2011, p. 45) quando esta afirma que: “o erro fundamental consiste unicamente em considerar a consciência, em vez de um instrumento e um detalhe no conjunto da vida, [passar a considerá-la] como medida, como valor superior da vida: é uma falsa perspectiva que toma a parte pelo todo. Eis aí por que todos os filósofos buscam instintivamente imaginar uma participação consciente em tudo o que acontece, um ‘espírito’, um ‘Deus’; mas é mister fazer compreender que é precisamente por esse meio que a existência se torna uma monstruosidade.”

Nietzsche, se perguntamos a nós mesmos, é possível que não consigamos precisar o que é de fato a vontade, o que queremos dizer quando dizemos que queremos. Uma das causas, já podemos adiantar, é que tal noção é fruto de uma interpretação superficial, que se dá em termos de “substância” e “causalidade”, sobre um processo bastante complicado e obscuro. Todavia, uma reflexão mais pormenorizada desta ação tão corriqueira pode nos fornecer muitos elementos para uma compreensão menos ilusória de nós mesmos. Seguindo a ruminância nietzschiana, ao tentar distinguir os elementos que constituem este complexo, podemos dizer que:

[...] em todo querer existe, primeiro, uma pluralidade de sensações, a saber, a sensação do estado que se deixa, a sensação do estado para o qual se vai, a sensação desse “deixar” e “ir” mesmo, e ainda uma sensação muscular concomitante, que, mesmo sem movimentarmos “braços e pernas”, entra em jogo por uma espécie de hábito, tão logo “queremos”. Portanto, assim como sentir, aliás muitos tipos de sentir, deve ser tido também o pensar: em todo ato da vontade há um pensamento que comanda; – e não se creia que é possível separar tal pensamento do “querer”, como se ainda restasse a vontade! (Nietzsche, 2005, p. 22-23)

O ato corriqueiro do querer traz à tona toda uma série de processos que envolvem sensações distintas, desde aquelas “nomeáveis”, que distinguem e caracterizam estados do indivíduo – antes e depois da percepção de um querer qualquer – até sensações puramente fisiológicas em que músculos se contraem ou relaxam, nervos se comunicam, etc. O querer envolve, portanto, a totalidade do corpo vivo – pois apenas o que está vivo pode querer algo, ou, pelo menos, se inclinar ou se esforçar em direção de algo que se necessita – e jamais pode ser concebido independente dos movimentos do organismo “querente”. Entretanto, o que chamamos de querer não é algo puramente fisiológico, no sentido de um mecanismo automático ou cego, além disso envolve um elemento direcionador, por assim dizer, que impele os mecanismos do corpo a alguma direção. Em outras palavras,

também há em todo querer um pensamento que conduz e determina. E seria impossível conceber um querer onde não houvesse pensamento atuando, seria como admitir uma vontade sem objetivo, sem objeto, sem alvo. Não se pode desejar por desejar, “querer em geral” sem um escopo – todo desejo aponta para algo, mesmo o mais instintivo. Este fator é ilustrativo para Nietzsche do pensamento que há em todo querer, por mais que não tenhamos consciência imediata dele. Os pensamentos que operam no querer estão tão imiscuídos em uma rede complexa e intrincada de operações que são tão fisiológicas quanto psíquicas – fisiopsicológicas, segundo Nietzsche (2005, p. 27) – que em sua maior parte não são percebidos por si mesmos, pois constituem a parte da atividade vital que “não se vê no espelho”, mas são notados apenas muito depois, quando o processo já está de alguma forma “resolvido”. No querer, então, sobrepõem-se uma série de “pensamentos” (propósitos, desígnios, intentos) e uma série de sensações concomitantes, de modo que se torna impossível conceber o pensamento consciente, isto é, a atividade da consciência, como algo isolado da totalidade do corpo. Antes, seria mais razoável pensá-lo justamente como um resultado dos intrincados processos fisiopsicológicos.

Nietzsche faz um jogo que busca, mais uma vez, dissolver as rígidas dualidades oriundas do pensamento metafísico. A afirmação de um “pensamento inconsciente” colado às sensações puramente fisiológicas, ilustrada pelo ato volitivo, intenta relativizar o papel da consciência na nossa vida psíquica e simultaneamente ampliar o nosso entendimento a respeito do que seja o pensamento: não será este uma atividade que leva em conta a totalidade do corpo? Por outro lado, os limites entre razão e desrazão tornam-se turvos: o que não é consciente poderia, justamente por lhe escapar, ser relegado ao âmbito do irracional – mas o pensamento não-consciente receberia tal epíteto? Então ambas as dimensões – consciente e inconsciente que

constituem a totalidade do corpo vivo – devem ser levadas em consideração para entendermos o humano e suas produções de forma adequada, já que ambas operam conjuntamente. O sentido de razão deve, pois, ser redimensionado para não se tornar excludente de parte importante da vida humana – em seu interior devem contar igualmente os elementos fisiológicos que integram o pensamento.<sup>9</sup>

Ainda no que diz respeito à noção de vontade, a nossa experiência cotidiana é a de que o querer é sobretudo um impulso, uma força que nos impele a determinada direção, que visa a um objetivo – e que se faz sentir na carne, de diversas formas, caso seja satisfeito ou impedido. Mas, como tal impulso surge e como faz efeito? Uma vez que opera nesta região ambígua e fronteira, entre a clareza da consciência e dos motivos e a obscuridade do inconsciente e das sensações, entre objetivos “racionais” e “instintivos”, boa parte de seu mecanismo parece nos escapar ao entendimento, se permanecemos apenas naquilo que aparentemente temos certeza. Os meandros do querer são mais intrincados do que parecem quando somos capazes de dizer simplesmente “eu quero”. Presumimos, neste caso, que somos a causa e a origem do querer, e portanto, do impulso correlato. Ou seja, imaginamos que o “Eu” – representado pela consciência – deliberou, tomou a decisão, amparado por motivos racionais, de agir de determinada maneira, e que, portanto, deu a ordem para si mesmo de seguir este caminho. Aqui temos dois equívocos que devemos constatar, uma vez que costumamos

---

9 A esse respeito, Rosa Dias (2011, p. 50) corrobora com nossa posição quando afirma que: “Para Nietzsche, o homem se insere na vida pelo seu corpo. O corpo é que é o centro da interpretação e organização do mundo. O corpo é pensador. A crítica nietzschiana da metafísica implica a reabilitação do corpo. Eis o essencial: tomar o corpo como ponto de partida é fazer dele o fio condutor. O corpo é um fenômeno muito mais rico e autoriza observações mais claras. A crença no corpo é bem mais estabelecida do que a crença no espírito.”

pensar o nosso agir como decorrência de nosso querer consciente e este, por sua vez, como fruto de deliberação racional. Em outras palavras, pensamos, por um lado, que o querer opera basicamente de acordo com razões, e por consequência, o temos por algo inteiramente consciente. Por outro lado, nos contentamos com a ideia – bastante frágil – de que o querer torna possível a ação, e sobretudo uma ação “consciente”, autônoma, responsável – já que se orienta por motivos racionais – distinta, assim, de uma ação “instintiva”, sem deliberação consciente e portanto, cega, mecânica e heterônoma. A conclusão seria, grosso modo, a seguinte: como coisa pensante que sou, quero o que escolho por ponderação ou ainda escolho o que devo querer para além de qualquer inclinação instintiva, em seguida ajo de acordo com o que quis. O querer aqui seria decorrência da deliberação, da escolha.

Entretanto, todo o esforço nietzschiano é o de colocar em xeque justamente tal pretensão humana de entender-se apenas como uma consciência ou coisa pensante. Sendo igualmente uma “coisa querente”, um corpo desejante, é preciso rever aquele raciocínio e subverter a ordem das razões. Não pensamos e depois queremos – vimos que é razoável supor que em todo querer há uma espécie de pensamento que lhe dá orientação, propósito. Tampouco o querer é devedor apenas da consciência, pois há elementos puramente fisiológicos que entram em cena no momento em que surge uma vontade em nós. Muito menos o agir é decorrente unicamente da vontade a que temos consciência, pois muitas vezes agimos por puro reflexo, outras vezes não entendemos exatamente o porquê de uma determinada ação que executamos. Tal cisão entre pensamento e querer, pela qual se orienta aquela concepção, não se sustenta, pois se baseia em uma série de pressuposições frágeis, obscuras e idealizadas a respeito da consciência, como vimos, pois recusam características importantes do humano como ser vivo e

histórico. Isolar pensamento e vontade como coisas essencialmente distintas é (re)introduzir um dualismo simplista que perde de vista boa parte dos mecanismos psíquicos, sobretudo a aludida possibilidade de pensamentos inconscientes, bem como dos elementos que integram o ato volitivo. É preciso pensar, pois, a integração desses elementos no corpo vivo, que pensa, quer, sofre, age.

Ademais, na hipótese nietzschiana o querer não termina com essa combinação de pensamentos e sensações variados: por mais que o pensamento aponte para o propósito de uma vontade, ele não explica a ação, a “execução” do mesmo, isto é, não explica a mudança de estados e a força atuante nesta. Somando-se aos elementos supracitados:

Em terceiro lugar, a vontade não é apenas um complexo de sentir e pensar, mas sobretudo um afeto: aquele afeto do comando. [...] Um homem que quer – comanda algo dentro de si que obedece, ou que ele acredita que obedece. [...] na medida em que, no caso presente, somos ao mesmo tempo a parte que comanda e a que obedece, e como parte que obedece conhecemos as sensações de coação, sujeição, pressão, resistência, movimento, que normalmente têm início logo após o ato da vontade; na medida em que, por outro lado, temos o hábito de ignorar e nos enganar quanto a essa dualidade, através do sintético conceito do “eu”, toda uma cadeia de conclusões erradas e, em consequência, de falsas valorações da vontade mesma, veio se agregar ao querer – de tal modo que o querente acredita de boa-fé, que o querer basta para agir. Como, na grande maioria dos casos, só houve querer quando se podia esperar também o efeito da ordem – isto é, a obediência, a ação –, a aparência traduziu-se em sensação, como se aí houvesse uma necessidade de efeito; em suma, o querente acredita, com elevado grau de certeza, que vontade e ação sejam, de algum modo, a mesma coisa [...] (Nietzsche, 2005, p. 23, grifo nosso)

Nesse sentido, Nietzsche propõe que somos sobretudo uma multiplicidade que se reúne em torno de uma mesma

“identidade”, passivamente sintetizada pelo Eu-consciência<sup>10</sup>, que atua constantemente como uma grande unidade dissimuladora. O querer, que engloba em si pensamento e uma série de sensações, também possui um elemento fundamental que impele, impulsiona, lança e atua nessa multiplicidade fornecendo um sentido. Tal elemento, exposto acima no trecho citado, é por Nietzsche nomeado “afeto de comando”. Esta denominação se sustenta na ideia de que o querer está muito próximo do ordenar, isto é, da imposição de determinada configuração, de certas formas e direções. A comparação visa a sugerir que as coisas se passam como se houvesse tanto no querer quanto no comandar uma certa relação entre forças mais ou menos desiguais e conflitantes, onde está em jogo um sistema de finalidades e determinada organização. Pois, assim como no ato de ordenar e comandar daquele que dispõe desta prerrogativa, também está implícita, no indivíduo que simplesmente quer algo, uma espécie de superioridade oriunda da liberdade de escolha, de clareza do objetivo a ser perseguido e sobretudo da sensação de poder, a certeza da execução, da ação, do resultado; principalmente quando o indivíduo querente sabe que pode tê-lo, quando é capaz de exigir e sustentar a satisfação do seu querer sobre tudo aquilo que se lhe opõe esta satisfação. Um tal estado volitivo se traduz, como dissemos, numa espécie de sensação

---

10 É neste sentido que Zarathustra propõe a compreensão do corpo como uma “grande razão”, formada pela multiplicidade de forças que o constituem, do qual o Eu-consciência, como “pequena razão” aparece tão somente como instrumento e até mesmo brinquedo: “[...] o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo da tua grande razão. ‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu.” (Nietzsche, 2005b, p. 35)

de “superioridade” análoga à do comandante em relação ao comandado, ou seja, a todo aquele que não goza desta liberdade e prerrogativa, isto é, todo aquele que não pode ou não é capaz de reger, conduzir e sustentar uma imposição – ou seja, comandar –, e, por isso, numa relação social de forças é levado a aceitar e concordar ou, no mínimo, obedecer e seguir esta determinada ordenação, quer impondo resistência ou não ao arranjo proposto<sup>11</sup>.

No querer, portanto, nos assemelhamos todos a líderes que visam impor determinadas direções a serem seguidas, e por isso gozamos de certa satisfação e sensação de poder que é própria desta função. Todavia, a analogia entre o querer e as relações de comando é mais próxima do que parece, pois a própria relação entre comandante e comandado é reproduzida no ato volitivo. Ou seja, não nos identificamos apenas com o líder que impõe a direção, mas também com os subordinados que por sua vez aceitam, recusam, questionam, resistem, se contrapõem a ordenação imposta, ou seja, as sensações

---

11 A respeito da relação entre a multiplicidade de forças (ou pulsões) que constitui o corpo como instância viva e seu modo próprio de ordenação, sem lançar mão de hipóteses mecanicistas largamente utilizadas na modernidade, são muito bem-vindas as considerações de Patrick Wotling (2017, p. 336): “É precisamente nisso que o afeto de comando abre uma via original para pensar a natureza das relações que se estabelecem entre as pulsões em geral. Em outros termos, o modelo no qual Nietzsche avança, evitando as aporias que arrastariam consigo a ideia de relações mecânicas e indiferentes exteriores às instâncias entrando em relação, generaliza a ideia de que não poderia existir comunicação neutra. Em matéria pulsional, não há nem relação nem troca que não sejam informadas pelo sentimento de potência e é a percepção desse sentimento de potência, com a fixação dos graus de força relativos das diferentes partes em presença, que visa prioritariamente o afeto de comando. O que significa ainda que no mundo dessas pequenas ‘almas’, percebendo as disparidades de potência no ambiente ao qual elas pertencem, não pode existir comunicação que não seja ipso facto o decalque da situação de diferenciação de posição entre as partes implicadas – logo o decalque da hierarquia ao qual obedecem as pulsões entra aqui em jogo.”

próprias àqueles aos quais um poder é exercido. Desta forma, somadas aquela sensação de superioridade e liberdade, entram em jogo também, tão logo queremos, as sensações opostas, isto é, a de pressão, de coação, sujeição, resistência, reação. Estas últimas são tão próprias do ato volitivo quanto as primeiras, mas se tornam obscurecidas pela intensidade e satisfação daquelas. Somos, portanto, enquanto “seres querentes”, ordenadores e ordenados de nossas próprias vontades (embora nos identifiquemos quase sempre com os primeiros), exercemos o comando e sofremos as consequências de uma imposição de caminhos e de objetivos – e como toda proposição de caminhos que propõe unificar uma pluralidade instável, as consequências imediatas que surgem não são exatamente pacíficas e harmônicas.

A imagem de nossa vida psíquica, que jamais se desvincula da fisiológica, é muito mais conflituosa e antagônica do que pode parecer a uma reflexão meramente introspectiva, que permaneça nos conteúdos da consciência. A hipótese fisiopsicológica de Nietzsche é a de que somos, enquanto indivíduos, um constante campo de batalha entre os diversos instintos, impulsos e forças que nos constituem como seres vivos – desde o esforço mais básico de cada célula do nosso corpo – e que cada um desses impulsos e instintos quer alcançar a posição de comando e subjugar todos os demais.<sup>12</sup>

---

12 Nas palavras de Wotling (2017, p 338): “Emitir ordens e obedecer constituem, assim, uma forma espiritualizada de luta. Neste sentido, comandar designa largamente a atitude de coordenar, e por isto de organizar. Comandar é, com efeito, uma relação que possui esta particularidade de se situar imediatamente no universo do múltiplo.” Destacamos nossa total concordância com esta posição, sobretudo no que diz respeito a uma certa qualificação da noção de “luta” que se dá não como um confronto que visa aniquilação, eliminação ou destruição dos “oponentes”, mas sim como ordenação, sujeição, arranjo, formação, etc., uma vez que esta compreensão não apenas está de acordo com a

Atingindo seu objetivo, torna-se afeto, ou seja, adquire direito de cidadania no território da consciência como “vontade” e expressa-se como ação, pensamento, sensação, estado. Cada um desses impulsos traz consigo uma meta, uma finalidade, e para isso precisa tornar-se “líder”, isto é, colocar todos os demais a sua disposição. Somos, nesse sentido, constituídos por uma espécie de “sociedade de impulsos e instintos”. Impomos, resistimos, pressionamos, reagimos, disputamos, concordamos, aceitamos – tudo ao mesmo tempo, tudo em um só indivíduo. Como tal multiplicidade, só podemos agir, em última instância, “coletivamente”. O corpo como a totalidade dos impulsos e instintos é constituído e produz a si mesmo por meio deles – ele não é outra coisa senão a multiplicidade de forças que o constitui – por isso cada um de seus constituintes é absolutamente necessário a cada instante. Um querer, uma ação, é uma ordenação temporária desta totalidade, que põe em movimento e em determinada direção, seguindo determinados fins, toda a multiplicidade que nos constitui a cada instante. Por isso, o conflito – com os consequentes arranjos e desarranjos desta multiplicidade – é tão imprescindível quanto constante e interminável. Uma ação coletiva, pois, não se dá de forma imediata e tampouco tem sua estabilidade resguardada. É preciso uma série de batalhas para se chegar a um “consenso” mínimo, e o caminho para tal não é simples e tampouco decidido de uma vez por todas. Por causa desta instabilidade agônica, e seus intervalos de estabilidade, é que nossos estados psíquicos, emocionais e afetivos – nossas vontades – possuem determinada duração por meio da qual se encadeiam uma série de transições constatáveis pelo espelho da consciência – não obstante tal percepção assimile mais propriamente o “estado”, ou seja, o desfecho; e não a “movimentação”, ou a negociação ou a luta.

---

incessabilidade da luta como também opera com uma noção de multiplicidade que jamais se refere a uma unidade estática e definitiva.

## **Considerações finais**

Podemos extrair destas reflexões, então, a ideia de que o Eu é muito menos a causa das vontades do que o seu efeito. A consciência teria mais propriamente a função de catalogar ou registrar as sucessivas decisões “finais” dos conflitos instintivos, pois apenas estas “adentrariam” seu território na qualidade de “afeto”, a partir do qual finalmente algo nos seria compreensível, a partir do qual nos seria possível alguma percepção do nosso estado e alguma clareza acerca dos nossos propósitos. O Eu torna-se assim o palco onde se desenrola a cada momento as decisões fundamentais que o constituem e que balizam os caminhos possíveis de serem trilhados, mas nas quais ele não pode intervir diretamente.

Somos, grosso modo e na maior parte do tempo, espectadores de nós mesmos, de nossos estados psíquicos e emocionais, de nossas sensações e pensamentos, e mesmo de nossas ações já que estas não são completamente independentes daqueles, mas praticamente decorrências. Um indivíduo, por exemplo, tomado pelo ódio, como um afeto que (enquanto durar) é representativo da totalidade que o constitui, não seria capaz de agir de forma prudente e compreensiva – o âmbito de sua ação é delimitado pelo estado momentâneo da totalidade. Equivocamo-nos quando acreditamos que tais afetos podem ser superados ou subjugados pelo Eu, e que poderíamos agir independente deles, de acordo com uma suposta “lei racional”, como poderia dizer alguém como Kant. Isso só pode ser pensado quando se pressupõe alguma autonomia e existência independente do Eu diante dos instintos, da razão diante do corpo – algo impossível de ocorrer já que o efeito não pode independer da causa. Sem instintos e afetos não há sequer o “Eu”: seria como pensar uma casa sem paredes, teto, piso – uma abstração, uma ficção, um mero conceito vazio.

Na ignorância da complexidade destes mecanismos terminamos por imaginar que somos a causa de todas essas coisas, ou, pelo menos, seus coautores, sobretudo no que diz respeito ao agir, em especial quando seguimos o entendimento comum de que a vontade ocasiona a ação. Entretanto, segundo a argumentação precedente, aqui se perdem os parâmetros habituais deste raciocínio. Tudo bem, podemos até dizer que agimos de acordo com a nossa vontade, mas tal ideia torna-se extremamente heterodoxa se o que queremos não é por nós escolhido ou deliberado, mas antes nos é dado como resultado de algo instintivo que antecede nossa consciência, pois como é possível que sejamos ainda seus “autores”? A resposta de Nietzsche seria: sim, somos seus autores, mas enquanto multiplicidade dinâmica de instintos em luta e não como mero Eu/consciência autodirigido. O Eu responderia nesse caso por algo que o ultrapassa, por seus elementos constituintes, por isso a afirmação de que a vontade ocasiona o agir não estaria inteiramente equivocada, mas que requer antes certa reconfiguração, ou seja, que se compreenda a vontade como um complexo que traz em si uma série de elementos, como vimos, que ultrapassam bastante a esfera de “atuação” do Eu.

Mas se o Eu não é a causa, o que justifica a sensação de que somos, conscientemente, agentes de ações? De fato, Nietzsche não questiona que exista tal sensação, ela existe e é percebida por cada um de nós em quase todas as nossas ações, pois não temos a impressão de agir seguindo uma voz exterior que nos diz o que devemos fazer, pelo contrário, “sabemos” o que queremos fazer, ou seja, de alguma forma encontramos esse conteúdo em nossa consciência, temos noção dele, e, portanto, nos sentimos seus autores. Ora, mas não é porque nos sentimos assim que as coisas ocorrem desta forma. Este conteúdo que está na consciência é, como vimos, o produto final de um processo que permanece a ela desconhecido, ou seja, a disputa de motivos e propósitos no querer não é sequer

sentida por nós como algo distinguível – não alcança a superfície da consciência – de modo que não temos notícia desta disputa. Recebendo apenas o decreto final daquela, ocorre no Eu/consciência uma certa identificação simpática com o “lado vitorioso” da disputa, que finalmente consegue impor uma direção aos demais instintos, isto é, comandar – para retomar a analogia da relação de ordenação – tornando-se afeto e impondo uma direção.

Todavia, lembremos que o Eu é devedor de toda a disputa, é a unidade do vitorioso mas também dos derrotados. Não obstante, ocorre que o Eu termina por identificar-se tão somente com o vencedor, porque, por um lado, a vitória é a marca de todo afeto e na medida em que o afeto é sentido, é distinguido e nomeado, preenche toda a consciência com a força de conjunto da totalidade dos impulsos e instaura um estado psíquico durável; por outro, porque o Eu goza, nesta indistinção e dissimulação, de uma satisfação e sensação de potência. Nesta assimilação do “afeto de comando”, o Eu tem a sensação de autonomia, liberdade e responsabilidade, a medida que julga ter escolhido, decidido, proclamado – isto é, ter impresso a sua marca pela suposta imposição de uma direção – quando na verdade apenas acolheu o que já tinha sido deliberado pelos múltiplos impulsos. O Eu acredita, por isso, agir de acordo com essa suposta escolha, quando no fim das contas é apenas espectador da ação que também fora consequência da disputa que impôs à totalidade uma configuração, e a colocou em movimento numa determinada direção. Nas palavras de Nietzsche:

“Livre-arbítrio” é a expressão para o multiforme estado de prazer do querente, que ordena e ao mesmo tempo se identifica com o executor da ordem – que, como tal, goza também do triunfo sobre as resistências, mas pensa consigo que foi sua vontade que as superou. Desse modo o querente junta as sensações de prazer dos instrumentos executivos bem-sucedidos, as “subvontades” ou “sub-almas” – pois nosso corpo é apenas uma estrutura social de muitas almas – à sua sensação de prazer como aquele que ordena. *L’effet c’est moi*

[O efeito sou eu]: ocorre aqui o mesmo que em toda comunidade bem construída e feliz, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. (Nietzsche, 2005, p. 24)

Em suma, o Eu, como consciência, é relativamente passivo tanto diante daquilo que denomina vontade quando diante das ações. É, de certa forma, resultado dos dois na medida em que ambos são produtos das relações temporárias de comando-obediência no próprio indivíduo, oriundas das tendências e impulsos vitais constitutivos do corpo vivo. As ações são possíveis apenas mediante o acordo da totalidade, quando a coletividade enfim “decide” a direção a ser seguida, e os mínimos movimentos do corpo vivo somam-se com vistas a um objetivo – pelo afeto, uma tendência se instaura e busca satisfazer-se. Por outro lado, a consciência, não obstante ser incapaz de controlar esse processo, possui ainda alguma função na dinâmica do todo, pois do contrário ela não teria vindo-a-ser. Todavia, ela atua apenas de forma secundária, como auxiliar, facilitando e procurando caminhos possíveis através dos mecanismos inventivos do intelecto e da possibilidade de cooperação, com vistas ao alcance da meta desejada.

Isto leva a outra consequência: a de que as volições de que somos conscientes designam não uma possibilidade, mas uma certeza, ou seja, que quando dizemos “eu quero isso” é por termos a clareza de que nos esforçaremos nesta direção. Só se pode “querer” algo quando se espera o efeito deste “querer”, isto é, a ação. É por isso que em toda volição há uma espécie de “reforço psicológico”, apesar de ilusório, da autonomia do Eu: sempre que a volição entra em cena na consciência ela traz consigo além do conteúdo mental a disposição corporal e fisiológica para a ação. Certamente pode acontecer de nos iludirmos sobre a forma como agimos, pois imaginamos que escolhemos entre certas possibilidades. Mas tais “possibilidades” só existem em nossa consciência, a marca

da vontade é a ação, e esta é decidida antes da pretensa “decisão” consciente. Só queremos conscientemente aquilo que podemos querer, que está ao nosso alcance, e no fim das contas, queremos o que podemos fazer. Assim como agimos apenas como podemos agir. Estas possibilidades, porém, não são dadas a priori e de forma definitiva, mas sim estabelecidas a cada momento pelas relações entre os instintos e impulsos constitutivos do indivíduo e, também, pelos contextos das ações.<sup>13</sup> Ora, já podemos argumentar que o querer que vê a si mesmo no espelho da consciência não é a causa da ação, nem o seu efeito, mas é atestado por ela. Isto tudo só é possível pela ocultação da complexidade dos mecanismos que entram em jogo em cada volição. A ideia comum e corriqueira de “vontade” não deixa de ser um mecanismo de abreviação, uma ficção linguística exigida pela consciência, que visa fornecer uma explicação psicológica e moral para o nosso agir. Mas, na medida em que ela está intrinsecamente ligada à própria consciência, há uma distorção da hierarquia dos elementos e ocultação da complexidade que a constitui, proporcionando, assim, uma certa facilitação na comunicação e nas relações

---

13 Nesse sentido, seguimos de acordo com Patrick Wotling (2017, p. 336-7): “Qualquer que seja a situação considerada, isto significa que, para que a comunicação pulsional em termos de emissão de ordem e, de outra parte, de execução, possa se realizar efetivamente, é necessário que seja efetuada antecipadamente uma apreciação dos graus relativos de potência a respeito de todas as instâncias que se encontram em relação, já que, Nietzsche o sublinha fortemente por ocasião de sua análise da vontade, um comando será emitido apenas no caso de uma relação de força sentida como favorável pela pulsão dirigente ou o grupo de pulsões dirigentes – dirigentes em tal instante, bem entendido, visto que a estrutura do corpo é fluída e que nele não existe uma instância cujo papel seria fixado de uma vez por todas a partir de uma natureza própria. A atividade pulsional começa, assim, sempre por uma avaliação da posição relativa dos diferentes protagonistas em termos de superioridade e de inferioridade. O trabalho de avaliação que repousa sobre o afeto de comando vem primeiro, os sentimentos de satisfação ou de mal-estar não são senão o resultado desta apreciação.”

entre indivíduos, mas também a continuação de uma série de autoenganos que podem gerar a supervalorização das ficções em detrimento daquilo a que elas se referem, atitude cujas consequências podem ser extremamente patológicas.

É preciso ainda acrescentar à discussão precedente que estas considerações não implicam numa total e absoluta passividade do Eu, tampouco em algum tipo de determinismo biológico. Isto porque, como dissemos, a consciência tem um papel fundamental para os seres humanos – pois, do contrário, não teria vindo a ser – mas como um órgão direcionador, como instrumento auxiliar, que está submetido à totalidade dos impulsos que constitui o corpo e que se organiza em torno de um afeto de comando. Sem dúvidas, nossa estratégia aqui foi a de enfatizar de forma incisiva o papel destes impulsos constitutivos – e, desta perspectiva, a consciência torna-se algo passivo. Esta ênfase, então, visa tanto mais a descrever um funcionamento “geral” ou abstrato destas relações, sem pretender reduzir o papel do Eu a um mero brinquedo. Aliás, é preciso ressaltar que a intenção de Nietzsche é justamente a de nos convocar para que sejamos os “autores” de nossa existência, empreendimento ao qual o papel do Eu torna-se fundamental, mas como uma tentativa de “intervenção” na luta dos impulsos, através, por exemplo, da observação do modo de funcionamento de cada um, das condutas que se repetem, daquilo que nos atrai ou nos causa repulsa, do que valorizamos ou não, etc. Pois do contrário, sem esta fina percepção das relações entre consciência e impulsos, o Eu corre o risco de sempre iludir-se nas suas tentativas de autonomia ou mesmo autocriação. Por outro lado, em relação a um suposto “determinismo”, é preciso destacar que como todas as “decisões” que resultam nos afetos de comando dependem de uma luta, da disputa incessante, não há como se saber a priori qual será o seu desenlace e, por conseguinte, a direção da vontade ou da ação – o que gera tanto mais uma abertura de possibilidades do que uma determinação rígida.

Assim, é válido ressaltar que Nietzsche mantém e aprofunda aqui uma postura naturalista: pensamentos, volições e mesmo ações passam a ser entendidos como produtos de relações conflituosas entre impulsos, sensações e afetos de origem fisiológica, que sofrem uma certa simplificação ao se tornarem conscientes, pois remetem àquela multiplicidade a unidade do “Eu”, podendo, por isso, tornar-se compreensíveis e comunicáveis, por meio do trabalho da linguagem que é o elemento constitutivo da própria autoconsciência humana. Através desta, por conseguinte, tem o homem uma espécie de espelho em que se torna capaz de observar a si mesmo, falar sobre si mesmo, pelo menos sobre aqueles elementos que “alcançam” seu âmbito. Ele tem acesso a ecos, por assim dizer, de uma infinidade de ruídos oriundos de sua “interioridade”, que são fracos demais e muito distantes para serem remetidos de imediato aos elementos primários, mas que, ainda assim, lhe servem como indicativos pouco confiáveis daqueles. Todavia, nos contentamos e criamos uma série de ficções com tais ecos, ao ponto de cremos que estas são o que há de mais importante e, com isso, nos enredamos nas séries de ilusões e autoenganos que nos tornam animais quase irreconhecíveis.

Os pensamentos e volições são assim naturalizados e, por isso, referidos diretamente a uma atividade corpórea, entendidos, assim, como características de todo ser vivo, variáveis em grau, ao invés de serem elementos a partir dos quais se estabeleceria uma diferença essencial do homem em relação aos demais seres vivos, pois já uma célula expressa determinados impulsos, tendências, inclinações e repulsas – elementos constitutivos do pensar e querer – e age, movimenta-se, esforça-se em determinada direção, de acordo com determinado propósito, em virtude do qual estabelece uma “escolha”. A ação, por sua vez, deixa de estar ligada a uma dimensão “exterior”, independente e autônoma que a ordenaria e passa a ser entendida como tão instintiva quanto

de qualquer outro ser vivo, com certas diferenças estabelecidas pela sua capacidade linguística. Há certamente algo que difere o homem dos demais seres viventes, mas tal distinção é pensada, como dissemos, em termos de gradações, complexidades que resultam de sobreposições e recursões dos mesmos elementos que constituem qualquer unidade vivente e não de oposições que revelariam no âmago do humano uma natureza distinta, divina ou “suprassensível”. Pois no homem essas capacidades assumem formas extremamente complexas, uma vez que ele se forma não apenas como um ser biológico e puramente instintivo, mas também social. É esta dimensão de um tipo de sociabilidade específica, somada às características orgânicas propriamente humanas (cérebro, sistema nervoso, sistema sensorial, constituição biológica em geral), que cria no homem o elemento que de fato o diferencia de todo o resto da natureza: sua capacidade de comunicação por meio da linguagem e da consciência. Tais elementos proporcionam ao homem uma característica marcante: a sua plasticidade, sua capacidade de inventar e reinventar a si mesmo. O homem, por estas características, tornou-se um animal indeterminado, não fixado, o único que não recebe uma única direção instintual determinada e que, por isso, se comporta e se organiza das formas mais distintas possíveis.<sup>14</sup>

O caminho que aqui trilhamos, em torno de uma fisiopsicologia dos afetos, deixa clara a posição de Nietzsche, que toma a “psicologia” como “o caminho para os problemas fundamentais” (Nietzsche, 2005, p. 28), isto é, uma psicologia subversiva, naturalizada, intimamente vinculada ao corpo e

---

14 Na medida que o homem se constitui sem essência própria, determinada, mas como “um excedente de força pulsional que ultrapassa toda fixação instintiva e faz do homem esse desafio permanente à estabilidade pensada no conceito de natureza, esse repto à autoconservação; eterna insubsistência que o torna, por natureza, o animal mais exposto, o mais periclitado, o mais ameaçado pelo ‘acaso’, pelo ‘destino’, pela ‘natureza’.” (Giacoia, 2014, p. 24)

seus impulsos, em suma, uma concepção de “psique” isenta de pressupostos metafísicos, como alma ou espírito, e muito distante de um discurso racionalista arraigado na dimensão consciente. Portanto, “uma autêntica fisiopsicologia” que “tem de lutar com resistências inconscientes no coração do investigador” (Nietzsche, 2005, p. 28), a medida que não idealiza o ser humano ou as relações sociais e que tampouco nega os aspectos mais terríveis destes como desvios ou falhas, ou diviniza suas mais belas produções como oriundas de seres e elementos extramundanos ou inspirações sobrenaturais, mas, antes, concebe o humano como um ser vivo em plena expansão, em busca de “ser mais”, num contexto agonístico em que a disputa nunca está ausente – elementos que a tornam, sem dúvida, uma psicologia que visa estar livre de preconceitos e pré-juízos sobre a “natureza humana”, ou seja, que procura se colocar para além do bem e do mal.

## **Referências**

BARRENECHEA, Miguel Angel. 2009. Nietzsche e o corpo. Rio de Janeiro: 7Letras.

DELEUZE, Gilles. 2007. Nietzsche. Lisboa: Edições 70.

DIAS, Rosa Maria. 2011. Nietzsche, vida como obra de arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

FOUCAULT, Michel. 2017. Nietzsche, a genealogia e a história. In: Microfísica do Poder. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

GIACOAIA Jr., Oswaldo. 2001. Nietzsche como Psicólogo. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS.

GIACOAIA Jr., Oswaldo. 2014. Nietzsche: o humano como memória e como promessa. Petrópolis, RJ: Vozes.

MARTON, Scarlett. 2010. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. Belo Horizonte: Editora UFMG.

NIETZSCHE, Friedrich. 2012. A Gaia Ciência (Trad. Paulo César de Sousa). 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005. Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2007. O Anticristo e Ditirambos de Dionísio. (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005b. Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2004. Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2006. Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras

NIETZSCHE, Friedrich. 2008c. Ecce Homo: como alguém se torna o que é (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras

NIETZSCHE, Friedrich. 2009. Genealogia da Moral: uma polêmica (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2005c. Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich. 2008d. Humano, Demasiado Humano, volume II (Trad. Paulo César de Sousa). São Paulo: Companhia das Letras.

SCHOPENHAUER, Arthur. 2005. O mundo como Vontade e como Representação, 1º Tomo. São Paulo: Editora UNESP.

WOTLING. Patrick. 2017. Befehlen und Gehorchen. A realidade como jogo de comando e de obediência segundo Nietzsche. In: NASSER, Eduardo; RUBIRA, Luís. Nietzsche no século XXI. Porto Alegre, RS: Editora Zouk.

(Submissão: 03/06/24. Aceite: 19/03/25)

## **Posturas intelectivas paradigmáticas e a relação hermenêutica com a imagem da Ciência: Aristóteles, Galilei e Feyerabend**

Paradigmatic Intellectual Postures and the Hermeneutic Relationship with the Image of Science: Aristotle, Galilei, and Feyerabend



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID37297

Fábio Albuquerque

Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB)

jose.silva@uesb.edu.br

**Resumo:** O presente artigo tem como finalidade apresentar três posturas intelectivas consideradas paradigmáticas para imagem da Ciência e como cada uma carrega características de suas respectivas visões de mundo nos posicionamentos sobre o conhecimento objetivo. O princípio filosófico que norteia esse entendimento é de natureza fenomenológico-hermenêutica, segundo o qual a relação da autocompreensão do sujeito com o seu meio incide nesses posicionamentos. Aristóteles e a episteme da *physis* como apreensão racional da harmonia do *kosmos*. Galilei e sua revolução do entendimento do movimento, na qual a gramática do mundo é transformada num conjunto de regras a priori de racionalidade matemática. Feyerabend como marco de um anarquismo metodológico e de uma suspeição generalizada ao racional,

resultante da crise do discurso científico contemporâneo. Com isso pretende-se mostrar o quanto a imagem da Ciência é suscetível a mudanças e necessita ser recolocada como projeto coletivo de uma humanidade racional.

Palavras-chave: Ciência; Posturas intelectivas; Aristóteles; Galilei; Feyerabend.

Abstract: The purpose of this article is to present three intellectual postures considered paradigmatic for the image of Science and how each carries characteristics of their respective worldviews in their positions on objective knowledge. The philosophical principle guiding this understanding is of a phenomenological-hermeneutic nature, according to which the relationship between the subject's self-understanding and their environment influences these positions. Aristotle and the episteme of physis as a rational apprehension of the harmony of the kosmos. Galileo and his revolution in the understanding of motion, in which the grammar of the world is transformed into a set of a priori rules of mathematical rationality. Feyerabend as a landmark of methodological anarchism and general suspicion towards the rational, resulting from the crisis of contemporary scientific discourse. With this, it is intended to show how much the image of Science is susceptible to change and needs to be repositioned as a collective project of a rational humanity.

Keywords: Science, intellectual postures, Aristotle, Galilei, Feyerabend.

## Introdução

É correto que temos nossa existência determinada pela Ciência (Heidegger, 2008, p. 113). Não obstante, se o fenômeno da Ciência for tomado ingenuamente como posto no cotidiano de maneira permanente e previamente harmonizado com ele, perde-se de vista que é, antes de tudo, um desdobramento histórico construído a partir de muito esforço, combatendo barreiras das mais diversas searas e cujas fontes remontam até a Grécia Antiga. Segundo Karl Popper (2019, p. 125), “Nossa civilização ocidental é uma civilização

baseada na ciência; uma civilização baseada na ciência fundada por Copérnico, Galileu, Kepler e Newton, mas a ciência de Copérnico, Galileu, Kepler e Newton era a continuação da cosmologia dos gregos”. Reconhecer essas vinculações é entender que aspectos constitutivos se sobrepõem para assim configurar e conformar aquilo que, no conjunto de suas condições suficientes, chamamos Ciência.

Por sua vez, entre os aspectos constitutivos fundamentais, ou seja, condições internas de possibilidade para todo e qualquer posicionamento sobre a totalidade do ente<sup>1</sup>, está a visão global de significatividade que os sujeitos possuem do seu entorno nas suas relações de compreensão<sup>2</sup> - e isso implica uma estrutura hermenêutica na fundação do discurso acerca do conhecimento. Feuerbach afirma (2005, p. 105) que aquilo que um ser é só se conhece a partir do seu objeto. Ou seja, se o objeto é o objeto de um único tipo de sujeito, então a essência desse objeto é radicalmente a essência do próprio sujeito que o possui, sua essência revelada. Pois bem, só o ser humano concretiza Ciência e ela é objeto apenas para o sujeito humano. Nesse sentido, apreender conteúdos estruturais do conhecimento objetivo em marcos temporais paradigmáticos é, concomitantemente, apreender aspectos fundamentais da autoimagem do ser humano que se constrói nessa relação de círculo hermenêutico.

Levando isso em consideração, o presente artigo apresenta três posturas intelectivas assumidamente

---

<sup>1</sup> Em *A Crise da Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, Edmund Husserl (2012, p. 5) fala de “uma ciência omni-ombitante, a ciência da totalidade do ente.”. Conforme bibliografia.

<sup>2</sup> Conforme Heidegger (2012, p. 259), “Essas relações são conexas entre si como numa totalidade originária; elas são o que são, como este significar, em que o Dasein se dá previamente a entender a si mesmo no ser-no-mundo. O todo-relacional desse significar, nós denominamos significatividade.”

paradigmáticas nas figuras de Aristóteles, Galilei e Feyerabend, enquanto posturas que expressam características que compõem a imagem da Ciência em seus respectivos momentos históricos (Antiguidade, Modernidade e Contemporaneidade).

No primeiro momento será tratado o pensamento de Aristóteles, com sua noção de episteme capaz de captar, a partir de experiências adequadas, os princípios ontológicos da *physis*. Ele revela paradigmaticamente a visão grega de um otimismo epistêmico de um ente que, imerso na harmonia de um kosmos, possui nativamente as condições de compreender os fundamentos, as dinâmicas e os propósitos das coisas. No segundo momento, Galilei e sua noção de lei natural enquanto legalidade a priori alcançada matematicamente mostra uma visão mecanicista de uma estrutura do mundo que, embora racional, esvazia todo o significado de conteúdo próprio em prol de uma impessoalidade. Por fim, o anarquismo metodológico de Feyerabend o mostra como representante de uma Contemporaneidade constantemente em crise, cuja suspeição generalizada questiona o fenômeno científico como âmbito de racionalidade.

## **2. Aristóteles e a *episteme* da *Physis*.**

Aristóteles é o autor de vários escritos corretamente considerados como incontornáveis para várias áreas do conhecimento e, certamente, tem produções que se destacam como marcos da história cultural humana, a exemplo de *Metafísica*, de *Ética a Nicômaco*, de *Organon*. Deste modo, *Ontologia*, *Ética* e *Lógica*, as três grandes vertentes clássicas da história filosófica, possuem nas obras citadas capítulos que fazem parte de suas respectivas identidades e que, além de representarem a maturidade filosófica de toda uma trajetória grega, moldaram de modos variados a autoimagem ocidental.

No que diz respeito ao conhecimento científico, pode-se considerar que a concepção aristotélica que fundou toda uma tradição se encontra na seguinte passagem de Segundos Analíticos:

Nós consideramos que temos conhecimento [epistasthai] puro de qualquer coisa (em contraste com o conhecimento acidental dos sofistas) quando acreditamos que sabemos (i) que a causa da qual o fato resulta é a causa do fato, e (ii) que o fato não pode ser de outro modo. (Aristóteles, 1960, I, 2, 71b 9-12, p. 29)<sup>3</sup>

Essa passagem estabelece aspectos fundamentais para o que ficou qualificado no Ocidente como conhecimento objetivo, como as concepções de identidade, de necessidade e de causalidade. Conhecer é conhecer a coisa na sua causalidade necessária. E como a causa é representada pelo termo médio do silogismo (Segundos Analíticos, II, 2, 90a 6-7; II, 11, 94a 20-24), não é de estranhar que a definição do conhecimento causal apareça no Organon - conjunto de considerações analíticas que não trata de nenhuma episteme específica, de acordo com a própria separação aristotélica do conhecimento teórico (Física, Matemática, Teologia)<sup>4</sup>. Contudo, no que diz especificamente respeito ao conhecimento do mundo físico (os exemplos que Aristóteles apresenta no Segundos Analíticos são predominantemente matemáticos) o texto fonte do pensamento aristotélico é a obra Física.

No entanto, a concepção atual de Física (enquanto uma parte da Grande Área do Conhecimento das Ciências Exatas e da Terra) é distinta da aristotélica, pois esta é o resultado de um amadurecimento intelectual-filosófico da própria visão de mundo grega. Em *Marcas do Caminho* (2008b, p. 254),

---

<sup>3</sup> Todas as traduções são de responsabilidade do autor.

<sup>4</sup> Sobre essa divisão das ciências em Aristóteles, ver as seguintes obras: *Metafísica*, VI, 1 e XI, 7; *Física*, II, 2; *Ética a Nicômaco*, VI, 9.

Heidegger diz que “[...] a Física de Aristóteles é o livro fundamental da filosofia ocidental, um livro velado e, por isto, jamais pensado suficientemente até o fim.”. É certo que Heidegger estava a dar um tom todo próprio ao texto aristotélico, mas também é o caso que tal obra não seja um livro de “Física” como se entende hoje pelo termo<sup>5</sup>.

[...] o título desta obra se presta a um mal entendido. Porque o leitor não iniciado que se aproxime a ela desde o atual nível de conhecimentos pode crer que o vocábulo “física” tinha o mesmo significado então que o de agora, como efetivamente ocorre com “geometria”, ou “aritmética”. E aqui está o mal entendido. A física moderna, talvez o produto mais gigantesco do espírito europeu em sua história, fez, junto com a técnica, que o modo como o europeu atual se sente intelectualmente instalado no mundo seja radicalmente distinto que o do grego. (Echandiá, In Aristóteles, 1995, p. 8)

---

<sup>5</sup> Os parágrafos que se seguem e que tratam sobre o significado todo próprio de *physike* em Aristóteles poderiam ser entendidos como um exemplo de apoio à incomensurabilidade defendida por Thomas Kuhn, mas não é esse o caso. Sua concepção de incomensurabilidade entre teorias científicas diz: “A afirmação de que duas teorias são incomensuráveis é, assim, a afirmação de que não há uma linguagem, neutra ou não, em que ambas as teorias, concebidas como conjuntos de sentenças, possam ser traduzidas sem haver resíduos ou perdas.” (Kuhn, 2017, p. 50). Embora suas reflexões sejam muito interessantes, não são um referencial teórico seguido aqui. Em primeiro lugar, exigir que duas teorias sejam mutuamente traduzíveis sem “haver resíduos ou perdas” seria exigir que fossem tautologias absolutas entre si, ou seja, seriam a mesma teoria com sentenças distintas. Em segundo lugar, apontar a não existência de uma homologia estrutural na rede lexical das linguagens para defender uma não comunicabilidade satisfatória entre teorias, seria transportar as dificuldades de um ideal de tradução para uma pretensa restrição de contato das teorias. Isso desconsidera que as teorias se enriquecem justamente quando, interagindo criticamente, seus termos possuem status estrutural distinto entre si. A própria constatação do desenvolvimento vertiginoso da ciência a partir da globalização (perpassado portanto pelo contato entre estruturas diversas de compreender mundo) é um exemplo que aponta para essa especificidade na dinâmica das teorias científicas: elas florescem numa relação diretamente proporcional às diferenças que possuem entre si.

A compreensão atual de Física é justamente o resultado do destronamento dos ensinamentos aristotélicos, é o resultado histórico dessa luta da qual a visão aristotélica sai derrotada. Mas que visão era essa? Em primeiro lugar, uma visão na qual *physis* compunha tudo quanto existe, denotando a dinâmica do que hoje chamamos Universo e que os gregos genialmente designaram como *kosmos*. Daí *physike* em grego não fosse um substantivo que designasse um âmbito específico do real, mas um adjetivo como “aquilo que diz respeito à *physis*”, apontando para o que a caracterizava; por isso não haver em Aristóteles uma distinção nesse propósito epistêmico entre matéria, corpos celestes, vegetais, animais, seres humanos... Tudo estava submetido à dinâmica de *physis*. A consequência é que sua física estava integrada à totalidade de sua filosofia, ou seja, a obra *Physikes akroaseos* é, antes de tudo, uma obra de índole eminentemente filosófica.

Nesse sentido, o próprio título grego é sintomático e pode já apontar para um insight relevante do propósito de a entender como uma postura epistemológica própria. *Physikes akroaseos* é corretamente traduzido por Cursos de Física, o que também poderia ser Audições de Física. Assim, *akroase* remete para um ouvir e, extrapolando a mera correção de uma relação acusativa sobre o tema, pode-se vislumbrar também uma relação genitiva, no sentido de uma escuta obediente àquilo que a *physis* “diz” enquanto harmonia (*kosmos*) de tudo aquilo que é. Isso já aponta para aspectos importantes na diferença entre a postura aristotélica e a postura moderna que vem posteriormente substituí-la. A primeira postura, a aristotélica, é de uma “escuta” intelectual que capta a dinâmica harmônica da *physis* através de uma experiência adequada, enquanto a segunda postura é uma operação que constrange e obriga os corpos a se adequarem ao controle do experimento.

O acordo entre Galileu e o aristotélico [sobre a experiência enquanto confirmação dos princípios] parece ser completo.

Porém, na realidade, as mesmas palavras encerram um significado profundamente diferente. O que o empirismo aristotélico exige são “experiências” que possam servir de base e fundamento à teoria; o que lhe oferece a epistemologia galileana, apriorística e experimentalista ao mesmo tempo [...], são experimentos construídos a partir de uma teoria, e cujo papel é confirmar ou invalidar a aplicação à realidades de leis deduzidas de princípios cujo fundamento está em outra parte. (Koyré, 1980, p. 144)

Mas o que Aristóteles intelectualmente pretende captar para entender a *physis*? Quando se pergunta assim pelo objeto dessa episteme, a resposta esperada poderia ser: as coisas naturais, os eventos naturais. No entanto, responder dessa maneira carrega uma ambiguidade que pode incidir num equívoco, pois não são os entes naturais que se manifestam num tempo e num espaço específicos nas suas concretudes singulares que sejam o objeto da episteme da *physis*. Não são as coisas propriamente ditas sobre o que versa a episteme, mas sobre as classes de entes e os princípios racionalmente captados através delas (Metafísica, VI, 1, 1025b 15-25). O conceito de episteme mostra-se literalmente como uma topologia, ou seja, um *logos* de um *topos* e, assim sendo, a episteme no sentido aristotélico é um *logos* que não trata da coisa ela mesma na sua singularidade, mas sim de um âmbito do real que já é apreendido em seu *eidos*. Na *physike* episteme se pretende, portanto, captar a dinâmica que constitui a *physis* pela captação de seus princípios.

Posto que em toda investigação sobre coisas que têm princípios, causas ou elementos, o saber e a ciência resultam do conhecimento destes [...], é evidente que também na ciência da natureza temos que tentar determinar em primeiro lugar o que se refere aos princípios. (Aristóteles, 1995, 184a 1-15, p. 82-83)

A fim de alcançar tais princípios, Aristóteles (1995, 184b 15-20, p. 84-85) cumpre a primeira etapa metodológica apregoadada em sua dialética: a reunião das *endoxa*. Apresentando os posicionamentos gerais de autores como Parmênides, traz a questão sobre os princípios serem muitos

ou um, finitos ou infinitos, móvel ou imóvel. Nessa etapa, o filósofo aponta (1995, 185b 20-30, p. 87) para a chave de leitura com a qual trará à tona as insuficiências de seus predecessores e abre o caminho para uma abordagem mais condizente com a complexidade dos fenômenos: a plurivocidade do sentido do ser através do conceito de categorias, questionando se os princípios da natureza são todos substância, quantidade ou qualidade.

À primeira vista, pode parecer estranho que Aristóteles traga à discussão um tema que seja tradicionalmente vinculado à sua lógica ou à sua filosofia primeira. No entanto, se levarmos em consideração que a teoria das categorias serve para estabelecer a validação do princípio da não-contradição diante das mudanças, então não é por acaso que o Estagirita a usa nesse tratado na busca dos princípios da *physis*.

Os antigos mais próximos a nós se sentiam perturbados ante a possibilidade de que uma mesma coisa resultasse ao mesmo tempo uma e múltipla. [...] como se “um” e “ser” só tivessem um único significado. Porém os entes são muitos, ou por definição (por exemplo, “ser músico” é distinto de “ser branco”, embora ambos sejam um mesmo homem; desta maneira o um pode ser múltiplo), ou por divisão (como o todo e suas partes). Ante isso ficaram perplexos, pois tinham que admitir que o um era múltiplo, como se não fosse possível que uma mesma coisa seja uma e múltipla sem oposição, pois o que é um pode ser um em potência ou um em ato. (Aristóteles, 1995, 185b 25 – 186a 1, p. 90)

É sintomático que Aristóteles faça uma referência à perplexidade dos seus predecessores sobre isso, pois há uma vinculação temática explícita à passagem 244a do diálogo *Sofista* de Platão, quando este discorre justamente sobre a perplexidade dos personagens ao se darem conta de que realmente não entendem o que significa ser. Não obstante, o ponto fundamental é que Aristóteles coloca o critério a partir do qual as abordagens anteriores mostram-se insuficientes para abarcarem o problema do(s) princípio(s) da *physis*: a univocidade do sentido ser.

Pois bem, alcançado esse estágio da investigação, Aristóteles cumpre a segunda etapa do seu método dialético: a avaliação a partir dos *phainomena*. “Por nossa parte damos por pressuposto que as coisas que são por natureza, ou todas ou algumas, estão em movimento; isto é claro por indução [ou experiência, *epagogê*].” (1995, 185a 10, p. 86). Assim, os próprios fenômenos são o fio condutor indispensável para superar as contradições ou insuficiências das *endoxa* encontradas e assim estabelecer com segurança dentre os princípios postos aquele que de fato é apropriado ao horizonte da *physis*: o movimento. Também em *Metafísica* Aristóteles diz expressamente isso:

[...] natureza é no sentido primário e estrito a essência das coisas que têm em si mesmas e por si mesmas uma fonte de movimento; pois a matéria é chamada natureza porque ela é qualificada a recebê-la, e os processos de chegar a ser e de crescimento são chamados natureza porque eles são movimentos procedentes dela. E a natureza neste sentido é a fonte do movimento dos objetos naturais, sendo presente neles de algum modo, ou potencialmente ou em completa atualidade. (Aristóteles, 1996, vol I, *Metaphysics* 1015a 10-15, p. 535)

Embora o movimento seja para Aristóteles o princípio que determina a dinâmica da *physis*, isso não significa o mesmo que significará a partir da Modernidade. Para Aristóteles, movimento está necessariamente vinculado ao ser dos entes, no sentido da *physis* de suas substâncias, o que implica que seja algo apreendido a partir de uma perspectiva ontológica - traço marcante de toda a filosofia grega. Não há, nesse sentido, um movimento abstrato, desvinculado da natureza dos entes aos quais está envolvido. Seria impensável encontrar nos textos do Estagirita uma abordagem na qual o movimento é destituído de suas vinculações específicas e tomado como algo *per se*, “Porque a natureza é um princípio e causa do movimento ou do repouso na coisa à qual pertence primariamente e por si mesma, não por acidente.” (Aristóteles,

1995, 192b 20, p. 129). Ou seja, o movimento (ou repouso) está vinculado à *physis* própria do ente.

Algumas coisas são por natureza, outras por outras causas. Por natureza, os animais e suas partes, as plantas e os corpos simples como a terra, o fogo, o ar e a água – pois dizemos que estas e outras coisas semelhantes são por natureza. [...], porque cada uma delas tem em si mesma um princípio de movimento e de repouso, seja com respeito ao lugar, ou ao aumento, ou à diminuição ou à alteração. (Aristóteles, 1995, 192b 5-10, p. 128)

Daí as várias “naturezas” de movimento no pensamento aristotélico entendido a partir de uma visão qualitativa, podendo ser considerado como equivalente ao sentido amplo de mudança, seja espacial, de volume ou de arranjo. E daí as várias relações ontológicas apresentadas por Aristóteles com o uso do termo natureza.

Natureza é, pois, o que se disse. E as coisas que tem tal princípio se diz que “tem natureza”. Cada uma destas coisas é uma substância, pois é um substrato e a natureza está sempre em um substrato. E se diz que são “conforme a natureza” todas essas coisas e quanto lhes pertencem por si mesmas, como ao fogo o deslocar-se para cima; pois este deslocamento não é “natureza”, nem “tem natureza”, porém é “por natureza” e “conforme a natureza”. (Aristóteles, 1995, 192b 30 – 193a 1, p. 130-131)

Aqui se estabelece algumas diferenciações ao uso do termo natureza (*physis*). Há natureza no sentido geral, enquanto princípio do movimento. Há natureza enquanto extensão de sentido e apontando para uma substância específica que apresenta aquele princípio geral, a exemplo de árvore, de onde advém o parônimo natural como um caso sempre específico de natureza: “Por uma extensão de sentido deste sentido de ‘natureza’, toda essência em geral passa a ser chamada uma ‘natureza’, porque a natureza de uma coisa é um tipo de essência.” (Aristóteles, 1996, vol I, *Metaphysics* 1015a 10, p. 535). Há o ter natureza, a exemplo de um objeto constituído por algo natural, como a madeira de uma cama. E há por natureza ou conforme a natureza, enquanto

característica(s) própria(s) de um determinado tipo de *physis*, a exemplos da madeira ser combustível e do fogo “deslocar-se para cima”. Este último caso, do fogo por natureza deslocar-se para cima, indica um aspecto fundamental para a compreensão do status que movimento desfrutava dentro da *physike* aristotélica e, conseqüentemente, compreender a subversão que a proposta galilaica representou para ela.

Embora plural (com respeito ao lugar, ao volume ou ao arranjo material), para Aristóteles o movimento estava dependente das essências das coisas, essências essas que não mudavam. Isso quer dizer que, mesmo havendo mudanças na própria condição dos entes (a criança se torna adulto, a semente se torna árvore, etc...), sua entidade permanece essencialmente a mesma<sup>6</sup>. Ou seja, os vários tipos de movimentos são “obedientes” à harmonia (*kosmos*) da *physis*. Como conseqüência, se a compreensão do movimento em Aristóteles está vinculada à ontologia, não menos vinculada está à sua cosmologia.

[...] esta *physike episteme* se encontra intimamente ligada a uma determinada cosmologia, na qual a diferença de natureza entre a Terra e os corpos celestes ocupa um lugar central. Não se trata de um detalhe do qual se possa prescindir, senão que a doutrina da imobilidade da Terra no centro do mundo se articula intimamente com doutrinas fundamentais desta física, tais como a estrutura estática do universo, a teoria dos movimentos naturais, a distinção entre um acima e

---

<sup>6</sup> Daí o entendimento de que sua Lógica não seja um puro sistema de “jogos de linguagem” formal, mas possui em seus fundamentos conexões também incontornáveis com sua Ontologia, pois a Teoria das Categorias possibilita que o sujeito resista aos vários modos de predicções, enquanto aquilo que se diz do sujeito intracategorialmente pela definição, ou aquilo que está no sujeito intercategorialmente. Nesse sentido, a Teoria das Predicações, o Princípio de não-contradição e o problema do movimento estão conectados na tentativa aristotélica de dar uma resposta diferente da platônica sobre a aporia da mudança que desafiava os pensadores gregos desde Parmênides.

um abaixo cósmicos, ou a teoria dos elementos. (Echandía, In Aristóteles, 1995, p. 9)

Ontologia, Cosmologia, Física (e porque não dizer, Lógica) são as separações resultantes do mesmo fenômeno unitário da *physis* ao passar pelo prisma analítico da razão. Por isso haver em Aristóteles uma postura epistemológica de otimismo em relação à capacidade nativa da razão humana<sup>7</sup>, pois, fazendo também parte dessa *physis*, bastaria garantir que a experiência vivida pelo sujeito não fosse estorvada por nenhum elemento estranho na relação com os dados do mundo. Assim, pautado nessa premissa de uma harmonia cósmica que perpassa a diversidade dos entes e na capacidade de um logos natural que apreende o eidos dos fenômenos, Aristóteles defende demarcações e características essenciais ao movimento (como geração e corrupção aos entes sublunares e perfeição e permanência dos entes supralunares), assim como o seu caráter absoluto que determina o “para cima” e o “para baixo” na conjuntura de suas relações ontologicamente determinadas.

### **3. Galileu e o surgimento de uma nova postura intelectualiva**

Ao se abordar o tema das posturas intelectivas perante a relação conhecimento-mundo, uma época que não pode deixar de ser tratada é a Modernidade – época de ebulições intelectuais nos mais diversos campos de atuação humana<sup>8</sup>. Se

---

<sup>7</sup> Sobre o conceito de estado nativo da razão, ver Francis Bacon, *Novo Órganon*, conforme bibliografia.

<sup>8</sup> No campo da Política, Maquiavel defende a separação desta com a Ética e Hobbes rompe com a visão aristotélica de que o ser humano, sendo essencialmente um animal político, tenha na sociedade o seu desenvolvimento natural cuja finalidade seja a felicidade. Na religião, Martinho Lutero inicia um cisma na Igreja católica posteriormente conhecida como Reforma Protestante. Já as grandes navegações

redescobrimo elemento central, o sujeito moderno repensa velhas questões a partir de novas perspectivas, as quais se desenvolveram naquilo que Charles Taylor (2014, p. 26) define como uma das características fundamentais dessa época: a autodefinição do sujeito<sup>9</sup>. Segundo Husserl (2012, p. 5), no Renascimento/Modernidade “[...] importa não só configurar-se a si mesmo eticamente, mas configurar de novo todo o mundo humano circundante, a existência política e social da humanidade, a partir da razão livre [...]”.

Essas características de ebulição, renovação e autodeterminação do sujeito na Modernidade também incidiram sobre a questão do conhecimento, podendo-se dizer que torna-se uma de suas problemáticas fundamentais. Isso acarretou em uma mudança na própria disposição das peças do jogo, tanto que a Filosofia necessitou se reposicionar perante o avanço das ciências particulares, principalmente no que diz respeito ao desafio imposto pela geometria aplicada de Galileu.

Caso se queira compreender realmente a relação problemática entre filosofia e ciência que predomina em nosso tempo, o primeiro a se conhecer é a importância que, como rompimento, tem o século XVII. Naquele se iniciou uma nova ideia de ciência, que encontrou naquela época sua primeira fundamentação teórica. Com a mecânica de Galileu e a difusão de seu procedimento a todo o campo da experiência, nasceu uma ideia da ciência que se havia separado fundamentalmente dos fundamentos da primeira filosofia [...]. (Gadamer, 1981, p. 99)

---

expandiram enormemente o conhecimento sobre o globo terrestre, dando a conhecer povos e terras até então inexistentes nos relatos da história humana e que influenciaram a própria visão que o ser humano tinha de si, como se pode constatar em obras como as de Montaigne e Rousseau.

<sup>9</sup> Zygmunt Bauman, por sua vez, apresenta (2004, p. 37) a noção de autodeterminação do sujeito.

Ao falar dessa separação entre a ideia de ciência e os fundamentos da primeira filosofia<sup>10</sup>, Gadamer está a se referir principalmente à filosofia no sentido aristotélico que, como visto, foi marco paradigmático do pensamento antigo, mais especificamente no que diz respeito aos fundamentos filosóficos da sua Física.

Justamente por entender que a concepção aristotélica do movimento está essencialmente vinculado à visão do universo, Galilei vai tomar esse fenômeno como o fio condutor para subverter o geocentrismo dominante cuja autoridade intelectual maior era o Estagirita, alçando assim o heliocentrismo como novo paradigma de compreensão de mundo. Ou seja, modificando o entendimento sobre aquilo que é posto como o princípio basilar da *physis*, todo o sistema necessitaria ser colocado em revisão.

Assim, na obra *Diálogos sobre duas novas ciências*, Galileu escreve:

Vamos a instituir uma ciência nova sobre um tema muito antigo. Talvez não haja, na natureza, nada mais antigo que o movimento; e sobre ele são numerosos e extensos os volumes escritos pelos sábios (*philosophis*). Contudo, entre suas propriedades, que são muitas e dignas de saber-se, encontro eu não poucas que não foram observadas nem demonstradas até agora. Se tem fixado a atenção em algumas que são de pouca importância, como por exemplo, que o movimento natural (livre) dos graves na descida se acelera continuamente; contudo, não se achou até agora em que proporção se leva a cabo esta aceleração [...]. (Galilei, 2003, p. 213)

A nova ciência vai se caracterizar, não pelo reconhecimento de um determinado fenômeno no mundo físico até então desconhecido, mas pela maneira de abordar um fenômeno que é “tema muito antigo”, abordagem que já

---

<sup>10</sup> Adorno considera (2015, p. 87) que a contradição entre Filosofia e Ciência já se encontra em Aristóteles.

fica indicada com o apontamento do critério explicativo, nominalmente, a relação de proporção em sua aceleração. Isso significa que o fenômeno do movimento será tratado a partir de uma visão matematizada de suas ocorrências e essa mudança não é algo circunstancial, mas diz respeito à virada intelectual empreendida por Galileu sobre os fenômenos do mundo físico.

A transformação começa por se operar nas principais ciências particulares do patrimônio antigo: a geometria euclidiana e a restante matemática grega e, em seguida, a ciência grega da natureza. [...] Não se pode, porém, ignorar aqui o enorme deslocamento de sentido pelo qual à matemática (como geometria e como doutrina formal-abstrata de números e grandezas) são impostas tarefas universais, tarefas, na verdade, de um estilo inicialmente novo, desconhecido dos antigos. (Husserl, 2012, p. 15)

Não que a utilização de princípios matemáticos para as coisas materiais fosse uma inovação de Galileu. O próprio Aristóteles reconhece esse uso em Segundos Analíticos (I, 9 76a 20-25) e Tomás de Aquino (1884, p. 63) chama de “ciências intermediárias” aquelas que tomam os princípios abstratos das ciências puramente matemáticas e aplicam à matéria sensível. Não obstante, na visão aristotélica (e, conseqüentemente, de Aquino), as ocorrências dos fenômenos são instâncias pautadas em diferenças qualitativas, as quais dariam as características próprias dos casos e até mesmo a especificidade que uma demonstração poderia alcançar para cada âmbito (Aristóteles, 1960, 75a 30 – 75b 5, p. 61).

Já para Galileu é irrelevante as propriedades essenciais de um objeto a ser avaliado enquanto Dinâmica. Tudo é resolvido pela matematização do evento a ser compreendido, o que ficou marcado na História pelo trecho seguinte:

A filosofia está escrita neste grande livro, que continuamente se abre aos nossos olhos (isto é, o Universo), que não se pode compreender sem antes se entender a língua e os caracteres nos quais ela está escrita. Ele está escrito em linguagem matemática e os caracteres são triângulos, círculos e outras

figuras geométricas [...], sem os quais vagamos perdidos por um obscuro labirinto. (Galilei, Opere IV, 1844, p. 171)

Para Galileu essa “leitura” não era uma adaptação, no sentido de dois âmbitos essencialmente distintos que fossem correlacionados por um terceiro elemento (um tipo de dicionário), o qual servisse de ponte entre eles. Ou seja, que houvesse o mundo de qualidades e propriedades ontológicas essenciais que criassem distinções radicalmente próprias e que ele fosse traduzido pela linguagem formal da matemática. Pelo contrário, essa perspectiva se constituiria para Galileu justamente como esse “labirinto obscuro” do qual a metafísica não conseguia sair - nem pudera, já que se valia da estruturação compreensiva dos fenômenos a partir do modo nativo de inteligência. Para Galileu, a linguagem matemática não era um mero empréstimo de uma ciência pura para o alcance de determinados fenômenos no mundo sensível, ela era a correta forma para se alcançar o âmago do real.

Nessa nova perspectiva, a aplicação metódica da geometria não seria sobrepor ao fenômeno uma tábua de regras exteriores, antes seria tirar um raio-x através do qual se conseguiria “eliminar” os aspectos enganadores que espontânea e ingenuamente dominam a nossa apreensão e, assim, ver naquela “chapa” a estrutura racional básica (mas fundamental) que inicialmente fica encoberta.

A concepção desta ideia de uma totalidade infinita e racional de ser, com uma ciência racional que a domina sistematicamente, é o que é novo e inaudito. É concebido um mundo infinito, aqui um mundo de idealidades, um mundo tal cujos objetos não são acessíveis ao nosso conhecimento como que por acaso, de modo isolado e incompleto, mas que um método racional, sistematicamente unificado alcança – num progresso infinito até alcançar cada objeto finalmente segundo o seu ser-em-si integral. (Husserl, 2012, p. 16)

A própria concepção de mundo enquanto objeto científico muda. Uma coisa é aquilo que nos toca de maneira circunstancial, isolada e incompleta nas experiências naturais;

outra é a estrutura sistemática e unificada que é revelada por uma racionalidade formal e a priori. Como exemplo dessa nova matriz ao movimento naturalmente acelerado, Galileu apresenta a seguinte descrição:

[...] por meio da igualdade, dos intervalos do tempo, podemos conceber os acréscimos da velocidade simplesmente agregados; entendendo que esse movimento é acelerado uniformemente e do mesmo modo continuamente, sempre que em quaisquer tempos iguais se vão acrescentando aditamentos iguais de velocidade. De modo que se, tomado um número qualquer de intervalos iguais de tempo, a contar desde o primeiro instante em que o móvel abandona o repouso e começa a descer, a velocidade, adquirida durante o primeiro mais o segundo intervalo de tempo, é o dobro daquela que o móvel adquiriu durante apenas o primeiro intervalo [...] (Galilei, 2003, p. 222)

Com essa descrição de perfil matematizado, há uma “libertação” do movimento de seus aspectos secundários, espontâneos e nativos aos nossos sentidos, tendo como característica principal o alcance de um âmbito estruturalmente formal que, conseqüentemente, esvazia o objeto movimento de qualquer conjuntura factual e lhe retira, assim, o seu caráter ontologicamente absoluto. Ou seja, por serem retirados de cena os aspectos que manifestavam sua conjuntura (não aparecem um quando específico, um onde específico, uma substância específica... Pelo contrário, dão-se expressões como igualdade, quaisquer tempos, móvel...), é agora o próprio movimento que se coloca em primeiro plano.

Galileu submeteu a natureza a uma descrição matemática e, a partir disso, pôde construir um novo conceito de lei natural. É a abstração das qualidades secundárias dos fenômenos e a verificação destes através do contar, medir e pesar que possibilitam a investigação rigorosa no âmbito das ciências naturais. Portanto, a noção de uma geometria aplicada enquanto alcançando as qualidades primárias da realidade é

a grande inovação do procedimento de Galileu. (Albuquerque, 2015, p. 39)<sup>11</sup>

Não é mais as nossas vivências nativas que ditam a compreensão do objeto, mas são os aspectos estruturais do mesmo. Não é mais a descrição do modo como nós apreendemos o movimento que compõe o conteúdo dele, mas precisamente a anulação desses aparatos que dizem respeito a nós enquanto entes naturais que o captam de maneira fundamentalmente nossa.

A aparente capacidade das velhas categorias para aplicar-se a casos muito diversos só depende de seu extremado caráter genérico e de sua efetiva falta de idoneidade para traduzir o caráter concreto dos fatos no raciocínio científico. Enquanto a velha filosofia havia abrigado a ilusão de poder integrar a ciência introduzindo nela conceitos e princípios cada vez mais gerais, a consciência hoje em dia [...] demonstrou a necessidade de excluir da teorias científicas todos os conceitos e princípios genéricos, e por isso equívocos, deixando nela só expressões exatamente circunscritas, [...] que refletem todas as particularidades estruturais das situações fenomênicas concretas. (Geymonat, 1994, p. 58)

Movimento agora passa a ser tomado a partir dos aspectos que, cumprindo uma “promessa” da noção clássica de conhecimento, possibilitam a todo e qualquer sujeito racional, em todo e qualquer lugar e momento, apreender o objeto de modo absolutamente idêntico e metodicamente unívoco, pois a relatividade das concepções subjetivas oriundas (imediate ou mediatamente) dos sentidos é esvaziada, apresentando em seu lugar conteúdos idênticos a si mesmos, ou seja, entes rigorosamente verdadeiros.

[...] pertence ao espaço ideal um a priori universal sistematicamente unificado, uma teoria infinita que, não obstante a infinidade, é encerrada em si e sistematicamente

---

<sup>11</sup> Para uma exposição interessante e elucidativa dessa relação matemática/física a partir do formal, que Roland Omnès chama de “surpreendente encontro” e “verdadeira descoberta filosófica”, ver a obra *Filosofia da Ciência Contemporânea*, conforme Bibliografia.

unificada e que, partindo de conceitos e proposições axiomáticas, permite construir com univocidade dedutiva qualquer figura imaginável [...]. O nosso pensar apodítico, segundo conceitos, proposições, raciocínios ou demonstrações que progridem por etapas até o infinito, limita-se a “descobrir” aquilo que, à partida, já é, na verdade, em si. (Husserl, 2012, p. 15-16)

Com esse conjunto de inovações empreendidas por Galileu, o movimento (“tema muito antigo”) não diz mais respeito ao movimento da pedra ou do fogo como conseqüências das naturezas desses entes, ele não possui mais um “para cima” ou “para baixo” cosmológicos. O movimento desde então passa a ser tomado por si numa autonomia nunca antes vista e que imprime uma nova concepção dos fenômenos do mundo.

[...] o que mudou a partir do Renascimento foi a própria idéia da física, até o ponto de que o vocábulo passou a significar algo distinto. Aparentemente, a linguagem continuou sendo de certo modo a mesma, e até o próprio objeto a estudar, pois também a “nova ciência” se propôs estudar o movimento, e inclusive a “natureza das coisas”. Porém o sentido das palavras muda: “movimento”, “natureza”, “coisa”, “fenômeno”, “matéria”, “potência”, “energia”, etc. já não significam o mesmo. (Echandiá, In Aristóteles, 1995, p. 23)

Essa anulação da conjuntura sempre própria ao movimento naturalmente apreendido, e do caráter absoluto que advém dela, acarreta uma virada dificilmente comparável na história do pensamento. Com essa nova matriz epistemológica, radicalmente não há mais entes com seus lugares próprios no mundo e com suas relações qualitativas próprias. A noção de lugar dá passagem à noção técnica de espaço e a noção de substâncias essenciais qualitativamente próprias dá passagem à noção moderna de corpo. Essas mudanças estruturais confrontavam toda a Física e toda a Cosmologia vigente até então, apresentando também ao ser humano um mundo completamente outro em suas

fundamentações racionais, um mundo enquanto Natureza desmundificado de suas conjunturas familiares<sup>12</sup>.

Assim se compreende que os aristotélicos de começos do século XVII viram no heliocentrismo um ataque frontal à *philosophia naturalis* do estagirita, pois pensavam que esta dependia diretamente daquela cosmologia que se punha em questão. Atribuir movimento à Terra e convertê-la em um corpo celeste significava para eles unificar o céu e a terra, e com isso modificar na raiz o marco cosmológico no qual aquela física havia sido pensada. (Echandía, In Aristóteles, 1995, p. 9)

Esse novo registro, essa nova gramática de entender o movimento (e conseqüentemente o mundo) é tão diferente do aristotélico que a realidade dos objetos que caem sob essa nova perspectiva de Física se resume a volumes e massas de corpos que interagem mecanicamente entre si através de coeficientes de forças.

O resultado mais importante de tal atitude é que o investigador já não vai em busca de obscuras 'essências' dos fenômenos, nem de remotas causas metafísicas, nem de inverificáveis causas finais. A linguagem matemática não pode capturar senão relações entre os fenômenos, porém essas relações são algo que pode medir-se, e, portanto, algo que pode verificar-se ou falsificar-se. (Geymonat, 1994, p. 37)

No sentido da estruturação de uma nova postura intelectual do conhecimento, esse é um passo fundamental de uma verdadeira “Revolução Copernicana”, na qual não é mais a maneira como o sujeito vivencia o fenômeno (o Sol percorrendo o orbe celeste, a pedra sendo qualitativamente distinta da pena...) a partir de experiências puras e adequadas, mas como o fenômeno ocorre estruturalmente para além das vivências desse sujeito. Por isso o próprio Galilei escrever “[...] não posso encontrar limite para a minha admiração de como

---

<sup>12</sup> Segundo Heidegger (2012, p. 203) a Existência, enquanto ser-no-mundo, só pode descobrir o ente como Natureza em um modus determinado de compreensão. Tal descobrimento incide em um conhecer que acarreta numa desmundificação das remissões de significância do mundo.

tenha podido, em Aristarco e em Copérnico, a razão fazer tanta violência aos sentidos, que contra estes ela se tenha tornado soberana de sua credulidade.” (Galilei, 2011, p. 410). Esse perfil intelectual é um marco de uma concepção nova da própria realidade enquanto instância de racionalidade e que dominou a auto-imagem intelectual do Ocidente até a segunda metade do século XIX, quando uma crise de identidade e método se aprofunda adentrando no século XX.

#### **4. Feyerabend e o ataque generalizado à Ciência**

A fratura no pensamento<sup>13</sup> nos finais do século XIX e começos do século XX abriu uma lacuna relevante na trajetória científica: a desconstrução da sua identidade como fundamentação intelectual pautada na consequência lógica. Seja por resultados internos à própria atividade da Ciência (como o surgimento do horizonte quântico, a crise de fundamentos da Matemática...<sup>14</sup>), seja por elementos externos (virada linguística, psicanálise, guerra mundial...), o caso é que a Ciência perde aquela áurea de pureza racional e passa a ser vista como mais uma construção cultural permeada pelos mais variados aspectos humanos, demasiado humanos - aludindo a Nietzsche, outro marco histórico dessa suspeita sobre a racionalidade. Logo, aquilo que Galileu apresenta como fonte inesgotável de admiração, ou seja, o entronamento da razão perante a credulidade dos sentidos, passa a ser fonte recorrente de uma crítica que modula a crise generalizada da Contemporaneidade. O binômio Ciência/Verdade encontra-se, portanto, fraturado:

---

<sup>13</sup> Sobre esse conceito ver Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche*, conforme bibliografia.

<sup>14</sup> Sobre isso ver Jairo José da Silva, *Filosofias da matemática*, conforme bibliografia.

É verdade que até a atualidade se mantém viva a necessidade da razão no sentido de alcançar cada vez mais unidade do saber; porém, a partir desse momento, se apresenta como um conflito com a autoconsciência da ciência. Quanto maior for a honestidade e o rigor com o qual ela se entenda a si mesma, tanto maior é sua desconfiança frente a toda promessa de unidade e toda pretensão de alcançar algo definitivo. (Gadamer, 1981, p. 12)

Nesse contexto, como Galilei há muito já tinha passado a ser um marco na configuração da Ciência, também se mostrou como alvo destacado nas investidas dos representantes dessa crise permanente - atacar Galileu se tornou equivalente a atacar a própria Ciência. Dentre eles, por seu perfil polemista e posicionamento radical com o qual trata as problemáticas dessa crise da razão, um dos mais ecoados é Paul Feyerabend<sup>1516</sup>. O caso Galileu, que perpassa a questão do movimento em geral, do movimento da Terra e da sua localização no Sistema Solar, será tratado por Paul Feyerabend de maneira sintomática nesses moldes:

Galileu substitui uma interpretação natural [do movimento] por outra muito diferente e, até então (1630), pelo menos parcialmente não natural. Como procede ele? Como consegue introduzir asserções absurdas e contraindutivas, como a asserção de que a Terra se move, todavia obtendo para elas consideração justa e atenta? Pode-se prever que argumentos não serão suficientes [...], bem como que as asserções de Galileu, na verdade, são apenas na aparência argumentos. Com efeito, Galileu usa propaganda. Usa truques psicológicos, além de quaisquer razões intelectuais que tenha a oferecer. [...]. Obscurecem o fato de que a experiência na qual Galileu deseja fundamentar a concepção copernicana não passa do

---

<sup>15</sup> Segundo Luiz Henrique Abrahão (p. 17), “O cientista Galileu Galilei ocupa um lugar de destaque no conjunto do corpus de Feyerabend.”. In: Feyerabend, Ciência, um mostro. Conforme bibliografia.

<sup>16</sup> Como a proposta do autor tratado não é a de uma nova configuração de Ciência (como nos casos de Aristóteles e de Galilei), mas de uma crítica generalizada à estrutura, métodos e critérios da Ciência, o desenvolvimento desse tópico será de uma análise crítica a essa postura.

resultado de sua própria imaginação fértil, que ela foi inventada. (Feyerabend, 2011b, p. 99)

A primazia por interpretações naturais em detrimento das não-naturais é o primeiro ponto que chama a atenção. Feyerabend se vale de um uso sub-reptício da conotação positiva para natural e negativa para não natural. No entanto, no horizonte da Filosofia da Ciência, natural não é sinônimo de adequado, de sustentável ou afins. Como se trata das narrativas descritivas do real, dos posicionamentos teóricos dos fenômenos do mundo, natural deve ser entendido como a forma espontânea e ingênua (no sentido de não-crítica) pela qual os indivíduos são induzidos a compreender cotidianamente o seu entorno. Defender essa maneira de compreender o mundo em detrimento da compreensão científica é defender a opção nativa, restrita a noções comuns com pouquíssimos critérios explicativos e advindas de nossas apreensões imediatas enquanto entes naturais. Já a compreensão científica, mesmo longe de ser perfeita, está perpassada e mobilizada pelo enriquecimento dos critérios explicativos, por uma tendência à consistência argumentativa e (entre outras características) pelo reconhecimento de que nossa constituição inata é um filtro que restringe deveras a riqueza e profundidade dos fenômenos do mundo.

Além do mais, a Ciência possui como característica endógena precisamente sair do senso comum, do conforto de considerar que o mundo é plenamente capitado com um “golpe de vista” ou com intuições conceituais. Se o senso comum fosse algo plenamente satisfatório como nível de explicação dos fenômenos do mundo, então não teria ocorrido a mobilização histórica para o desenvolvimento da Ciência, conquista progressiva pela qual os indivíduos compreendem e lidam com o seu entorno de forma cada vez mais rigorosa. Assim, fazer como Feyerabend (2011b, p. 113) e criticar o uso de recursos altamente teóricos e distantes do senso comum, é justamente desconsiderar o caráter revolucionário que a

Ciência carrega em alargar e enriquecer nossa compreensão de mundo. Já o que ele chama de consideração justa e atenta obtida historicamente por Galileu não é o resultado de propaganda. Galileu contribuiu para a “derrota” do geocentrismo e da concepção do movimento absoluto por apresentar explicações baseadas em argumentos <sup>17</sup>, apresentando razões pelas quais a Terra girava ao redor do Sol e pelas quais o movimento como o conhecíamos até então era, na verdade, relativo.

O fato é que, até o surgimento de uma explicação mais ampla e crítica, o entendimento dos fenômenos se dá a partir da comprometida vivência natural do sujeito inserido nas condições dos acontecimentos. Ou seja, Feyerabend desconsiderou que Galileu nos apresentou um índice de justificação mais amplo, que ele mostrou que aquilo que presenciamos nativamente como sendo pretensamente a cena total não passava de uma parte de algo mais complexo. Isso implica que, quatrocentos anos depois de Galileu, qualquer sujeito que queira entender os meandros envoltos no fenômeno do movimento precisará novamente reiterar o esforço de relativizar sua experiência natural própria e abordá-lo com as justas razões ao invés de fazê-lo com as justas vivências.

No que diz respeito ao uso da imaginação, ou seja, que Galileu tenha usado de sua “imaginação fértil” para compor o quadro mais rico do fenômeno, não há dúvida alguma sobre isso. No entanto, isso também em nada desmerece o entendimento do seu autor, visto que não macula o índice explicativo apresentado por ele. A experiência apresentada por Galileu foi então “inventada”? Pode-se dizer que sim, mas

---

<sup>17</sup> Lembremos que em muitos outros casos ele foi ultrapassado, também por argumentos, sendo o mais famoso deles a explicação equivocada sobre o movimento das marés.

enquanto hipótese que se apresenta como nova opção explicativa para os fenômenos abordados e não como ficção. O que vai diferenciá-la de uma narrativa ficcional é que ela se compromete com o mundo empírico e seus componentes teóricos podem ser testados em experimentos controlados. Aqui mais uma vez se compreende a importância da separação entre dinâmica de descoberta e critério de validação. Galileu usou (e usou bem) sua imaginação enquanto capacidade psíquica individual para construir o quadro explicativo mais rico sobre o movimento dos corpos, mas pouco ou nada importa se ele o fez assim, pois o que realmente importa para a Ciência é se sua teoria se sustenta e se possui ancoragem no confronto com os fenômenos do mundo.

Todavia, nessa postura intelectual da desconstrução per se, o próprio critério de corroboração de uma teoria científica através do mundo empírico também é relativizado:

Porém – e com isso chego ao que considero um aspecto central do procedimento de Galileu – há fenômenos telescópicos, a saber, a variação telescópica no brilho dos planetas, que estão mais estreitamente de acordo com Copérnico do que com os resultados da observação a olho nu. Visto através do telescópio, Marte de fato muda como deveria mudar segundo a perspectiva copernicana. [...] Mas essa mudança está em harmonia com as previsões de Copérnico. É essa harmonia e não um profundo conhecimento de cosmologia e óptica que, para Galileu, comprova Copérnico e a veracidade do telescópio em assuntos terrestres tanto quanto em assuntos celestes. (Feyerabend, 2011b, p. 141-142)

O telescópio já havia se mostrado eficaz em assuntos terrestres<sup>18</sup>. Pois bem, se o telescópio já havia mostrado essa

---

<sup>18</sup> O próprio Feyerabend faz referência ao uso “mundano” do instrumento por parte de Galileu. Com melhoramentos feitos por ele mesmo, Galileu realizou uma demonstração do seu *cannochiale* no campanário da Piazza San Marco para as autoridades de Veneza e, ao presentear a cidade com o instrumento, conseguiu em troca a duplicação do seu soldo como professor em Pádua e o caráter vitalício do cargo. Para um relato completo

eficácia, por que não apontá-lo para os céus? A única razão para tal restrição seria pelo pressuposto de Aristóteles de que os corpos celestes possuíam outra natureza – concepção de raízes religiosas que se mantinha como autoridade também por interesses religiosos<sup>19</sup>.

Além do mais, se o instrumento corroborava a predição da teoria copernicana sobre o brilho dos planetas, o que cientificamente desabona esse resultado? O telescópio não foi construído com o intuito de manipular os dados a fim de concordar com a teoria de Copérnico. Pelo contrário, se um instrumento desenvolvido de modo independente de uma teoria amplia nossas capacidades naturais e possibilita averiguar (e corroborar) uma predição bastante específica daquela, só se pode concluir isso como uma comprovação da teoria e da veracidade do instrumento utilizado. É importante entender que o mérito científico de uma predição corroborada está numa relação diretamente proporcional à improbabilidade de seu acerto. Deste modo, a corroboração sobre a variação no brilho dos planetas possui um grande mérito científico; se ela apresenta um resultado que se distancia daquilo que nossas capacidades nativas apontariam, então (diferentemente do que Feyerabend defende) possui muito mais mérito, pois não se deixa levar por nossas tendências naturais e se baseia em critérios explicativos.

---

desses acontecimentos, ver a biografia escrita por Atle Naess, Galileu Galilei: um revolucionário e seu tempo, conforme Bibliografia.

<sup>19</sup> Interesses que usaram de sua estrutura de poder para silenciar um indivíduo também religioso. O próprio Galileu deixou claro em sua carta aberta à Grã-Duquesa de Toscana, Cristina de Lorena, em não querer resultado nenhum de seus escritos que não fosse piedoso e católico, ao mesmo tempo que reproduziu a distinção do Cardeal Barônio de que “a intenção do Espírito Santo é ensinar-nos como se vai para o céu e não como vai o céu”. Sobre esse ponto, ver a obra *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*, conforme Bibliografia.

Saindo dessa esfera do marco científico que foi Galilei e sua contribuição, a postura de Feyerabend de ataque à Ciência e os parâmetros questionáveis da sua crítica aos principais representantes dela (os especialistas, que comumente passam décadas escrutinando as relações no mundo a fim de oferecer à discussão crítica e pública seus resultados) é tal que chega a querer equiparar a justificação de uma teoria científica com o engajamento em processos de deliberação ético-política.

[...] a maneira pela qual aceitamos ou rejeitamos ideias científicas é radicalmente diferente dos procedimentos decisórios democráticos. Aceitamos leis e fatos científicos, ensinamo-los em nossas escolas, fazemos deles a base de decisões políticas importantes, mas sem antes tê-los examinado e sem tê-los submetidos a um voto. Os cientistas não os submetem a um voto, ou pelo menos é isso que eles nos dizem, e os leigos certamente não os submetem a um voto. Propostas concretas são discutidas de maneira ocasional e sugere-se uma votação (iniciativas sobre reatores nucleares). Mas o procedimento não é estendido às teorias gerais e aos fatos científicos. (Feyerabend, 2011a, p. 93)

De fato as ideias científicas e os procedimentos decisórios da política são tomados de maneira radicalmente diferente em nossas sociedades ocidentais – e isso é muito positivo. Além de ser democraticamente salutar e cientificamente adequado que um dado científico não esteja submetido aos despropósitos decisórios de uma força populista, há uma razão estrutural para ser desse modo: os dois âmbitos são distintos em escopo e em propósito. As teorias científicas se pretendem apresentar descrições condizentes com o mundo, ao passo que deliberações políticas pretendem determinar prescrições de ação moral (seja pública ou privada). No primeiro caso, o horizonte é o da Epistemologia, no segundo, o horizonte é o da Ética. Defender que uma tese científica tenha vigência a partir de um voto popular é equiparável a esperar que um fenômeno natural ocorra a depender de nossa vontade.

Feyerabend vai além:

Comitês de leigos devidamente eleitos precisam examinar se a teoria da evolução está realmente tão bem estabelecida quanto os biólogos nos querem fazer crer, se o fato de estar estabelecida na opinião deles resolve a questão, e se ela deve substituir outras ideias nas escolas. Eles devem examinar a segurança de reatores nucleares em cada caso individual [...]. Esses comitês precisam examinar se a Medicina científica merece a posição incomparável de autoridade teórica [...] ou se métodos não científicos de cura não são, com frequência, superiores [...]. (Feyerabend, 2011a, p. 120)

Decidir politicamente instalar ou não uma usina nuclear é irrelevante para o fenômeno fissão nuclear e para a validade da teoria científica que a descreve. Leigos examinando a segurança de reatores nucleares? Tomara que não. Qualquer comunidade pode, por princípio democrático, decidir se quer uma usina nuclear no seu raio legítimo de ação política, mas não pode mudar as leis gerais dos fenômenos e determinar a força que uma divisória de papelão seja mecanismo eficaz de contenção de segurança em caso de acidente nuclear.

Por sua vez, ter apreço no âmbito privado pela narrativa criacionista não é critério para ela concorrer enquanto teoria com o mecanismo da evolução natural. Mutações não deixam de ocorrer porque não gostamos delas ou porque são contrárias a crenças religiosas. Já a ideia de comitês de leigos estabelecendo quais as melhores metodologias de tratamento em saúde é uma proposta perigosa, vide todas as pessoas que perderam entes queridos por falta de acesso aos procedimentos especializados da medicina científica ou que tenham sido enganadas por charlatães que vendem curas milagrosas.

Ao fazer essa exigência, a lei presume que os especialistas afinal são humanos, que cometem erros, mesmo bem no centro de sua especialidade, que tentam esconder qualquer fonte de incerteza que possa diminuir a credibilidade de suas ideias, que sua expertise não é tão inacessível quanto muitas vezes se insinua. E ela presume também que um leigo pode adquirir o conhecimento necessário para compreender seus

procedimentos e descobrir seus erros. (Feyerabend, 2011a, p. 122)

A postura de suspeição avança para a atividade e ética dos especialistas, como se suas teorias surgissem e fossem divulgadas num ambiente sem regras, desconsiderando que há todo um rigor e controle intersubjetivo cada vez mais impessoal da estrutura científica, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento como à divulgação do conhecimento científico - exigindo altos padrões de fundamentação.

Já no que diz respeito ao conteúdo de qualquer teoria científica, a princípio ele não é inacessível para um ser humano com suas funções cognitivas preservadas. Uma das características estruturais de um conteúdo fundamentado intelectivamente em consequências lógicas é poder ser acessado e reconhecido por qualquer sujeito racional a qualquer tempo e em qualquer lugar (Husserl, 2013, p. 48). O que está em questão é o autor defender que, apenas por ser um humano, qualquer indivíduo devia poder acompanhar e compreender os meandros de uma teoria científica. Isso é uma condição necessária, mas não suficiente, pois é necessário um conjunto de habilidades e competências via aprendizagem. Curioso é que o próprio autor diz:

É preciso engenhosidade, tato, conhecimento de detalhes para chegar a uma avaliação bem fundamentada dos padrões existentes e para inventar novos, bem como é preciso tudo isso para chegar a uma avaliação bem fundamentada das teorias existentes e para inventar novas. (Feyerabend, 2011a, p. 123-124)

Ou seja, é preciso tornar-se um especialista... Mas como tudo é assumido como complexo demais ou interligado demais para estabelecer qualquer parâmetro (e a Ciência não seria exceção), no final das contas só pode aceitar-se um princípio: que tudo vale.

E minha tese é a de que o anarquismo contribui para que se obtenha progresso em qualquer dos sentidos que se escolha atribuir ao termo.

[...] há apenas um princípio que pode ser defendido em todas as circunstâncias e em todos os estágios do desenvolvimento humano. É o princípio de que tudo vale. (Feyerabend, 2011b, p. 42)

Isso mostra-se como o antagônico do que possamos considerar ser a ideia diretriz de toda e qualquer Ciência: posicionamentos racionalmente fundamentados sobre a própria coisa. Ou seja, conhecimentos baseados em justificações intelectivas que comprovem sua correção, que “não é senão a ideia que constantemente guia todas as ciências e os seus esforços para a universalidade.” (Husserl, 2013, p. 49). Aceitando esse entendimento husserliano, o posicionamento de Feyerabend fundamentalmente não é uma crítica à Ciência, mas é a defesa de uma não-Ciência.

## **5. Conclusão**

Isso mostra-se como o antagônico do que possamos considerar ser a ideia diretriz de toda e qualquer Ciência: posicionamentos racionalmente fundamentados sobre a própria coisa. Ou seja, conhecimentos baseados em justificações intelectivas que comprovem sua correção, que “não é senão a ideia que constantemente guia todas as ciências e os seus esforços para a universalidade.” (Husserl, 2013, p. 49). Aceitando esse entendimento husserliano, o posicionamento de Feyerabend fundamentalmente não é uma crítica à Ciência, mas é a defesa de uma não-Ciência.

No bojo da primeira, a segunda consequência é o entendimento de que a Ciência, como resultado dessa relação de retroalimentação hermenêutica com o sujeito que a produz, é dependente de uma continuada renovação de suas fundamentações, pois, como a atual e permanente crise de sentido mostra com clareza, nada garante que a Ciência continue como um projeto coletivo da humanidade que se baseia na razão - aquilo que Husserl (2012) chamou de

humanidade européia e que é o fio condutor de suas reflexões sobre a crise das ciências.

## Referências

ADORNO, Theodor W. Para a metacrítica da teoria do conhecimento: estudo sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas. Tradução de Marcos Antônio dos Santos Casanova. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

ALBUQUERQUE, J. F. S. A Ciência Moderna no Primeiro Heidegger: a interpretação heideggeriana ao comportamento científico. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2015.

AQUINO, Tomás de. Sancti Thomas Aquinatis, doctoris angelici (Vol. II). Commentaria in octo libros physicorum aristotelis. Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

ARISTÓTELES. ARISTOTLE. Posterior Analytics – Topica. Greek-English. (The Loeb Classical Library). Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1960.

\_\_\_\_\_. The Works of Aristotle. In two volumes. (Great Books of the Western World). London: Encyclopaedia Britannica, 1996.

\_\_\_\_\_. Física. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. De Echandía. Madrid: Editorial Gredos, 1995.

BACON, Francis. Novo Órganon [Instauratio Magna]. Tradução e notas de Daniel Miranda. São Paulo: Edipro, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. Modernidad Líquida. Traducción de Mirta Rosenberg. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

FEYERABEND, Paul K. A Ciência em uma sociedade livre. Tradução de Vera Joscelyne. São Paulo: Editora Unesp, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Ciência, um monstro. Lições trentinas*. Tradução de Rogério Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

\_\_\_\_\_. *Contra o método*. Tradução de Cezar Augusto Mortari. 2 ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011b.

FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

GADAMER, H. G. *La razón en la época de la Ciencia*. Traducción de Ernesto Garzón Valdés. Barcelona: Alfa, 1981.

GALILEI, Galileu. *Ciência e fé: cartas de Galileu sobre o acordo do sistema copernicano com a Bíblia*. Organização e tradução de Carlos Arthur R. Do Nascimento. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

\_\_\_\_\_. *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo ptolomaico e copernicano*. Tradução, Introdução e Notas de Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Editora 34, 2011.

\_\_\_\_\_. *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*. Traducción de José San Román Villasante. Buenos Aires: Editorial Losada, 2003.

\_\_\_\_\_. *Opere Complete di Galileo Galilei. Tomo IV*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 1844.

GEYMONAT, Ludovico. *El pensamiento científico*. Traducción de José Balbini. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma introdução à filosofia fenomenológica. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. Meditações cartesianas e Conferências de Paris. Tradução de Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KOYRÉ, Alexandre. Estudios Galileanos. Traducción de Mariano González Ambóu. Madrid: Siglo Veintiuno Editoras, 1980.

KUHN, Thomas S. O caminho desde a Estrutura: ensaios filosóficos, 1970-1993, com uma entrevista autobiográfica. Tradução de Cezar A. Mortari. 2º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

LÖWITH, Karl. De Hegel a Nietzsche: a ruptura revolucionária no pensamento do século XIX: Marx e Kierkegaard. Tradução de Flamarian Caldeira Ramos e Luiz Fernando Borrére Martin. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

NAESS, Atle. Galileu Galilei: um revolucionário e seu tempo. Tradução de George Schlesinger. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

OMNÈS, Roland. Filosofia da Ciência Contemporânea. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1996.

PLATÃO. Theaetetus – Sophist. Greek-English. (The Loeb Classical Library). Cambridge. Massachusets: Harvard University Press, 1961.

POPPER, Karl. O mundo de Parmênides. Ensaio sobre o Iluminismo pré-socrático. 2º Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SILVA, Jairo José da. Filosofias da matemática. São Paulo: Editora Unesp, 2007.

TAYLOR, Charles. HEGEL. Sistema, método e estrutura. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

(Submissão: 13/08/24. Aceite: 25/04/25)

# **La evaluación de creencias bajo influencias irrelevantes: un modelo formal de aproximación al permisivismo epistémico**

## Evaluating Beliefs Under Irrelevant Influences: A Formal Model Approach to Epistemic Permissivism



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID37319

Rodrigo Laera

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (COINTEC)

rodrigolaera@gmail.com

**Resumo:** El objetivo del presente trabajo consiste en desarrollar un modelo formal que permita evaluar aproximadamente cómo influencias consideradas epistémicamente irrelevantes pueden influir en las creencias, explorando el permisivismo epistémico desde una perspectiva analítica. Así, se propone que la racionalidad de una creencia no depende únicamente de la evidencia, sino también de la confianza en los procesos que la formaron. El modelo emplea la divergencia de Kullback-Leibler para medir la desviación entre una creencia ideal (basada solo en evidencia) y una creencia real (moldeada por factores irrelevantes). Se presentan dos casos concretos: el cambio climático antropogénico y la efectividad de las vacunas, donde se ilustra cómo el modelo puede identificar y evaluar la influencia de factores irrelevantes como el lugar de nacimiento o

la exposición a información escéptica en redes sociales. En consecuencia, este enfoque permite una comprensión más profunda del permisivismo epistémico, facilita el análisis crítico de los procesos cognitivos subyacentes en la formación de creencias, y contribuye a una evaluación más rigurosa de la evidencia disponible en la toma de decisiones.

Palavras-chave: influencias irrelevantes; permisivismo epistémico; creencia; racionalidad.

Abstract: This paper aims to develop a formal model for approximately evaluating how epistemically irrelevant influences can affect beliefs, exploring epistemic permissivism from an analytical perspective. It is proposed that the rationality of a belief depends not only on evidence but also on the reliability of the processes that formed it. The model employs the Kullback-Leibler divergence to measure the deviation between an ideal belief (based solely on evidence) and an actual belief (shaped by irrelevant factors). Two concrete cases are presented: anthropogenic climate change and vaccine efficacy, illustrating how the model can identify and evaluate the influence of irrelevant factors such as place of birth or exposure to skeptical information on social media. Consequently, this approach allows for a deeper understanding of epistemic permissivism, facilitates critical analysis of the cognitive processes underlying belief formation, and contributes to a more rigorous evaluation of available evidence in decision-making.

Keywords: irrelevant influences; epistemic permissivism; belief; rationality.

## 1. Introducción

La influencia de factores aparentemente irrelevantes tanto en la formación como en la comunicación de nuestras creencias se ha convertido en un tema de creciente interés epistemológico, pues plantea notables desafíos para las teorías tradicionales de la justificación y la racionalidad de las creencias, que sostienen que la evidencia por sí sola determina lo que uno debería creer

(White 2005)<sup>1</sup>. Por ejemplo, recientemente, Vavova (2018) plantea las preguntas de cómo factores como el lugar de nacimiento, la educación, o el contexto socioeconómico pueden afectar nuestras creencias, y hasta qué punto estas influencias deben ser consideradas relevantes para la formación racional de ellas. De este modo, la dualidad “relevancia-no relevancia” se convierte en el tema principal de los desacuerdos genealógicos, aquellos que cuestionan la racionalidad de ciertas creencias al considerar sus orígenes causales más amplios.

Justamente, Avnur & Scott-Kakures (2015) distinguieron dos tipos de influencia: la posicional y la direccional. La primera pone al agente en cierta posición para poseer razones o evidencia que llevan a la creencia. Por ejemplo, tener el deseo de comer una pizza hace que Juan esté en una posición adecuada para escuchar ciertos rumores sobre la vida del presidente de su país. Este tipo de influencia no parece problemática por sí misma y definitivamente puede ser considerada irrelevante por derecho propio. En cambio, la influencia direccional hace que el manejo de la evidencia favorezca un resultado predeterminado, más allá del mero interés o desiderátum de creer la verdad. Por ejemplo, el deseo de que su hija sea la mejor bailarina hace que el padre juzgue sesgadamente la evidencia a favor de esa creencia, para luego estar en disposición de legitimarla como racional. Este tipo de influencia sí plantea un desafío epistémico genuino, pues muchas veces son las emociones las que dirigen y enfocan nuestra atención en objetos y eventos potencialmente significativos, originando creencias sobre ellos (Brady 2013; McMartin & Pickavance 2022). Con lo cual no solo se debe considerar los factores externos que influyen en la formación

---

<sup>1</sup> Para un ejemplo de este tipo de evidencialismo, véase: Conee & Feldman (2004).

de creencias, sino también los procesos cognitivos internos que las sustentan y que pueden distorsionar la evaluación objetiva de la evidencia disponible. De tal manera, como señalara Srinivasan (2015), la contingencia de nuestras creencias no necesariamente implica su invalidez, pero sí obliga a examinarlas con mayor escrutinio.

En este contexto, el permisivismo epistémico ofrece una perspectiva relevante para la discusión sobre racionalidad de creencias. Este enfoque sostiene que puede ser racional para diferentes individuos mantener creencias diferentes, incluso cuando se enfrentan a la misma evidencia. Sin embargo, es importante distinguir entre la formación de creencias y la evaluación de su racionalidad. Schoenfield (2014) argumenta que el permisivismo es correcto en tanto que agentes diferentes pueden, racionalmente, llegar a diferentes conclusiones basándose en la misma evidencia debido a que aplican distintos estándares epistémicos o metodologías de evaluación. Esto no implica un relativismo epistémico, sino que reconoce la existencia de diferentes teorías de racionalidad doxástica que pueden ser aplicadas para evaluar la justificación de las creencias.<sup>2</sup> Desde esta perspectiva, la

---

<sup>2</sup> En efecto, el núcleo del argumento de Schoenfield (ibid.) se centra en que diferentes agentes pueden emplear distintos "estándares epistémicos" —sistemas de valoración y procesamiento de la evidencia— que son igualmente racionales. Así, se aborda el problema de las influencias causales irrelevantes en la formación de creencias, señalando que el mero hecho de que factores aparentemente irrelevantes (como el entorno cultural o la educación) influyan en nuestras creencias no necesariamente socava su racionalidad. Siguiendo a Schoenfield, estas influencias operan principalmente determinando qué estándares epistémicos adoptamos, no necesariamente comprometiendo la racionalidad de las creencias resultantes. Desde otra lectura, también Jackson (2021) defiende el permisivismo intrapersonal de creencias, pues sostiene que puede ser racional para un individuo tener diferentes actitudes doxásticas hacia una proposición en diferentes tiempos, incluso con la misma evidencia.

racionalidad de una creencia se evalúa principalmente por la fiabilidad de las fuentes epistémicas que la fundamentan, no por la ausencia de influencias causales aparentemente irrelevantes en su proceso de formación. Por tanto, una creencia puede considerarse racional, aunque su proceso de formación haya sido influenciado por factores aparentemente irrelevantes, siempre que esté adecuadamente basada en fuentes epistémicas confiables. Mientras que los procesos de formación de creencias pertenecen al ámbito causal, las fuentes epistémicas que justifican dichas creencias pertenecen al ámbito normativo de la justificación. De este modo, la irrelevancia causal en la formación de una creencia no necesariamente compromete su estatus racional si la justificación de dicha creencia se apoya en fuentes epistémicamente apropiadas. Este enfoque permite que las diferencias individuales en la formación de creencias, derivadas de influencias contextuales o personales, no sean vistas como fallas epistemológicas, sino como variaciones legítimas dentro de un marco de racionalidad más amplio<sup>3</sup>.

El objetivo principal de este trabajo consiste en desarrollar un modelo formal que permita evaluar cómo los factores causales que no tienen relevancia epistemológica directa para la justificación de una creencia pueden, sin embargo, influir en su formación y mantenimiento. Estos factores, aunque tradicionalmente considerados irrelevantes

---

<sup>3</sup> Esto se alinea con la idea de humildad epistémica que sugiere que se debería moderar la confianza en muchas de las creencias legitimadas racionalmente al reconocer factores irrelevantes en ellas. Esto implica que los agentes deberían estar dispuestos a aceptar lo falible que puede ser el conocimiento y a identificar las influencias potencialmente distorsionadoras en los procesos de formación y adquisición. En este sentido, la humildad epistémica no solo se presenta como una virtud intelectual, sino también como una respuesta racional ante la complejidad del entorno epistémico y las múltiples influencias que moldean la racionalidad de las creencias (Kidd 2016; Ballantyne 2019).

desde una perspectiva normativa de la justificación, resultan epistemológicamente significativos cuando analizamos los procesos reales de formación de creencias y su potencial impacto en la racionalidad. Así, el permisivismo epistémico no solo debe entenderse como la mera aceptación de la pluralidad de creencias racionales, estando a pasos de cierto relativismo epistémico, sino también como una herramienta analítica que permite desglosar y entender las dinámicas subyacentes a la formación de creencias en contextos diversos. El permisivismo epistémico permite reconocer que la racionalidad de una creencia no se limita exclusivamente a responder a la evidencia disponible, sino que involucra también el método particular mediante el cual dicha evidencia es evaluada y procesada. Esta evaluación puede variar entre agentes epistémicos sin comprometer necesariamente la racionalidad de sus creencias resultantes. Para evitar la circularidad, debemos distinguir entre la racionalidad de primer orden y la de segundo orden. La racionalidad de primer orden se refiere a la justificación directa de la creencia en relación con la evidencia disponible, mientras que la racionalidad de segundo orden concierne a la justificación de los métodos, estándares o principios que el agente emplea para evaluar dicha evidencia. Los estándares que determinan esta racionalidad de segundo orden son independientes y previos a la formación de la creencia particular, por lo que no dependen de la racionalidad de la creencia que eventualmente producen.

No es menor destacar que este enfoque responde, aunque sea indirectamente, a la objeción de que, si el permisivismo es correcto, entonces la elección entre creencias

igualmente racionales sería arbitraria (Simpson 2017)<sup>4</sup>. Dado que dos agentes epistémicamente racionales pueden sostener creencias distintas a partir del mismo cuerpo de evidencia, sin que esto implique necesariamente que alguno esté equivocado, tal divergencia no se deberá a un error en el razonamiento, sino a la compleja interacción entre las evidencias de primer orden —los datos o hechos directamente observables— y las metaevidencias de segundo orden —las evaluaciones subjetivas sobre la relevancia y el peso de esas evidencias— que cada uno aplica en su proceso de deliberación. De esta manera se puede distinguir la situación en la que los agentes comparten las mismas evidencias de primer orden, aunque difieran en sus metaevidencias de segundo orden, de aquella en que los agentes discuten y divergen sobre si determinada evidencia hace razonable creer lo que creen. En este segundo escenario, el desacuerdo mismo indica que las metaevidencias de los agentes no coinciden, reflejando una divergencia en sus juicios de segundo orden sobre cómo interpretar o priorizar la evidencia disponible (Christensen, 2010; Jackson & Turnbull, 2023). Sin embargo, el permisivismo ofrece herramientas para abordar ambos tipos de situaciones. En el primer caso, reconoce la posibilidad de pluralismo racional ante evidencia idéntica debido a diferentes estándares epistémicos legítimos. En el segundo caso, permite entender los desacuerdos no como obstáculos insuperables, sino como oportunidades para examinar las diferencias epistémicas en las metaevidencias y estándares evaluativos que cada agente emplea, abriendo espacios para el diálogo constructivo y la reflexión crítica

---

<sup>4</sup> Para una crítica en relación con la verdad, y en cómo el permisivismo podría socavar la conexión entre racionalidad y verdad, véase: Horowitz, S. (2019).

sobre los fundamentos de nuestras creencias (Rowland & Simpson, 2021)<sup>5</sup>.

Asimismo, el modelo que se propone utiliza la teoría de la probabilidad y la teoría de la información, específicamente la divergencia de Kullback-Leibler, para cuantificar la diferencia entre dos distribuciones de probabilidad: por un lado, una distribución teórica que representaría las creencias formadas exclusivamente mediante la evaluación normativa de la evidencia disponible (la distribución epistémicamente óptima), y por otro, la distribución de probabilidad que representa las creencias efectivamente formadas por el agente, que han sido influenciadas por factores causales sin relevancia justificativa directa. Aquí importa distinguir entre la irrelevancia causal y la irrelevancia epistémica: los factores en cuestión son causalmente influyentes en la formación de creencias, pero carecen de relevancia justificativa directa según nuestras teorías normativas de la racionalidad. Sin embargo, su influencia causal puede provocar desviaciones sistemáticas respecto a la distribución óptima de creencias. Esta aproximación permite cuantificar con precisión el grado en que factores causales como el entorno sociocultural, los sesgos cognitivos o las presiones institucionales modifican las creencias que un agente forma, comparándolas con las que formaría en condiciones epistémicamente ideales. Así, el análisis de estas desviaciones no implica que las creencias resultantes sean necesariamente irracionales, sino que nos permite evaluar en qué medida se aproximan o alejan del ideal epistémico, proporcionando una herramienta para explorar empíricamente los límites y condiciones del permisivismo

---

<sup>5</sup> Para una visión general, véase: Matheson (2020).

## 2. Un modelo para la formalización de la relación entre factores relevantes e irrelevantes

Siempre resulta útil eliminar ambigüedades para fijar una relación clara entre los factores relevantes (aquellos que contribuyen directamente a la justificación de una creencia) e irrelevantes (aquellos que, aunque puedan influir causalmente en la formación de creencias, no aportan razones para su verdad o falsedad). Sin embargo, la aparente irrelevancia epistémica de ciertos factores no niega su impacto práctico en procesos cognitivos, como la exposición a información sesgada o el contexto sociocultural. Este impacto plantea una tensión: si un factor afecta sistemáticamente la evaluación de evidencias, ¿debe considerarse epistémicamente relevante?

La respuesta radica en diferenciar su rol causal—al influir en cómo se procesa la evidencia— de su rol justificativo—no aportar razones para la creencia—. Así, un factor puede ser causalmente influyente sin ser epistémicamente justificativo, lo que no implica inconsistencia, sino una distinción entre los ámbitos descriptivo y normativo. Con esta clarificación en mente, se establecen cuatro definiciones básicas: 1. La creencia permisiva (*B*) que consiste en una proposición aceptada como verdadera por un agente, aun cuando otro agente, aplicando estándares epistémicos alternativos, pero igualmente racionales, pueda llegar a justificar la creencia contraria. De modo que la racionalidad de *B* no depende únicamente de su coherencia con la evidencia, sino también de la fiabilidad de los procesos que la sustentan, como son las metodologías de evaluación o los criterios de ponderación de evidencias. 2. El factor irrelevante (*F*) que se refiere a un elemento que, aunque carece de relación directa con la verdad de *B*, incide en su adopción, como puede ser el lugar de nacimiento o la afinidad ideológica. Lo interesante aquí es que su influencia es causal,

no justificativa, y su identificación, requiere examinar si altera la probabilidad asignada a  $B$  independientemente de la evidencia. 3. La verdad de la proposición ( $T(B)$ ) que consiste en la función binaria donde  $T(B) = 1$  cuando  $B$  es verdadera, y  $T(B) = 0$  cuando es falsa. Tal componente objetivo contrasta con la dimensión subjetiva de la confianza racional, pues mientras  $T(B)$  refleja un estado de hechos independiente de las creencias humanas, la confianza racional emerge de procesos cognitivos situados, donde factores como la interpretación de evidencias, los sesgos o las normas epistémicas internalizadas modulan la seguridad del agente en  $B$ , incluso ante una  $T(B)$  fija. 4. La confianza racional ( $C(B)$ ) donde el grado de seguridad que un agente otorga a  $B$  está determinado no solo por su probabilidad subjetiva ( $P(B)$ ), sino por la evaluación reflexiva de los estándares epistémicos empleados, por ejemplo, al calibrar cuando un alto  $P(B)$  surge de fuentes fiables o de sesgos cognitivos. La racionalidad de  $C(B)$  exige, por tanto, un equilibrio entre la evidencia disponible y la autocrítica sobre los métodos de interpretación. Esta última distinción evita reducir la racionalidad al mero grado de creencia ( $P(B)$ ), integrando en su lugar un enfoque de segundo orden que evalúa la legitimidad de los procesos formadores de creencias. Así, el permisivismo epistémico no se reduce a un pluralismo arbitrario, sino que reconoce la coexistencia de múltiples rutas racionales hacia creencias divergentes, siempre que estas respeten umbrales de justificación epistémica.

Estas especies de definiciones permiten establecer una distinción clara entre las creencias basadas en factores epistémicamente relevantes y aquellas que, aunque puedan parecer justificadas, están influidas por factores irrelevantes. Es decir, estas definiciones permiten distinguir entre creencias fundamentadas en factores epistémicamente relevantes y aquellas que, aunque aparenten justificación, están sesgadas por influencias irrelevantes. Así, establecen un marco formal

para analizar situaciones en las que una creencia puede considerarse racionalmente justificada—respaldada por estándares epistémicos legítimos—, incluso cuando factores no relacionados con su verdad, como sesgos cognitivos o contextos socioculturales, afectan su adopción. A su vez, dichas definiciones son el fundamento del modelo probabilístico que busca cuantificar y evaluar el grado de confianza racional que un agente deposita en una creencia, teniendo en cuenta tanto los factores epistémicamente relevantes como la posible influencia de factores irrelevantes. Al asignar probabilidades a las creencias en función de la evidencia disponible, se podrá evaluar de una forma más precisa hasta qué punto podemos ser permisivos con las creencias y examinar no solo su solidez en condiciones ideales, donde los factores irrelevantes están ausentes, sino también analizar cómo estos factores pueden sesgar la evaluación de la evidencia y, por ende, la formación de creencias. Por ejemplo, en situaciones donde un agente está expuesto a información contradictoria, el modelo puede ayudar a determinar cómo se debe actualizar la probabilidad asignada a una creencia específica. De esta manera, se puede cuantificar el impacto de los factores irrelevantes al ajustar la confianza en la creencia correspondiente, conduciendo a una comprensión más matizada y precisa de la dinámica entre las evidencias, las creencias y los factores externos a tener en cuenta.

Ahora bien, si se supone que un agente posee una creencia permisiva  $B$  con una probabilidad inicial  $P(B)$ , entonces la probabilidad de que  $B$  sea verdadera, dado el factor irrelevante  $F$ , se expresará nuevamente como  $P(B|F)$ . Con lo cual se puede utilizar el teorema de Bayes para actualizar nuestras creencias basándonos en la evidencia del factor irrelevante:

$$P(B | F) = \frac{P(F | B) \cdot P(B)}{P(F)}$$

La mera aplicación del teorema no implica que  $F$  sea epistémicamente relevante para justificar  $B$ . Si  $F$  es irrelevante —ya sea por no aportar razones para la verdad de  $B$  (internalismo) o por no estar vinculado a procesos fiables de formación de creencias (externalismo)—, el valor numérico resultante ( $P(B | F)$ ) carece de peso normativo en la evaluación de la racionalidad de  $B$ . Como se establece en el modelo a proponer, la relevancia epistémica de  $F$  se determina mediante la divergencia expuesta por el enfoque de la divergencia de Kullback-Leibler ( $D_{KL}$ ) entre  $P(B)$  y  $P(B | F)$ : cuando  $D_{KL}$  resulta significativa,  $F$  distorsiona la creencia, cuestionando su justificación. Pero cuando  $D_{KL}$  es insignificante,  $F$  no afecta la racionalidad de  $B$ , incluso si  $P(B | F) \neq P(B)$ . En otras palabras, la racionalidad de  $B$  no depende del valor numérico de  $P(B | F)$ , sino de si la influencia de  $F$  desvía sistemáticamente la creencia del agente respecto a un estándar epistémicamente óptimo. El modelo no solo cuantifica la magnitud de la influencia, sino que delimita cuándo un factor irrelevante compromete la justificación de  $B$ . Por lo tanto, cuando surge que  $P(B|F) \neq P(B)$ , se está sugiriendo que existe una influencia epistemológicamente significativa y posiblemente problemática de  $F$  sobre  $B$ . En caso contrario, la creencia  $B$  se mantendría estable frente a dicho factor irrelevante, lo que indica que  $F$  no altera significativamente su probabilidad asignada. Esto sucede porque para determinar si la influencia de  $F$  es problemática, debemos comparar  $P(B|F)$  y  $P(B)$  en dos escenarios:

1. Escenario inocuo: Si  $P(B|F) \approx P(B)$ , entonces la influencia de  $F$  será insignificante y la creencia estable y se encontrará consolidada<sup>6</sup>.

2. Escenario problemático: Si  $P(B | F)$  difiere marcadamente de  $P(B)$ ,  $F$  ejerce una influencia causal relevante. En el marco permisivista, esto no invalida  $B$  per se, pero exige examinar su justificación y si realmente se apoya en estándares epistémicos legítimos (por ejemplo, en metodologías rigurosas) o en meros sesgos. La revisión no contradice el permisivismo, sino que asegura que las creencias divergentes respeten umbrales mínimos de racionalidad<sup>7</sup>.

Como se ha sugerido, para cuantificar esta diferencia es posible utilizar la divergencia de Kullback-Leibler ( $D_{KL}$ ), que es una medida no simétrica de similitud o diferencia entre dos funciones de distribución de probabilidad. Dicha medida permite comparar qué tan cercana llega a ser una distribución de probabilidad respecto a una distribución de referencia (Kullback & Leibler, 1951). De modo que la divergencia  $D_{KL}$  se puede expresar mediante la siguiente ecuación:

$$D_{KL}(P(B) | P(B | F)) = \sum_{b \in \{0,1\}} P(b) \log\left(\frac{P(b)}{P(b | F)}\right)$$

---

<sup>6</sup> Téngase en cuenta aquí también que la estabilidad causal no implica automáticamente racionalidad. De modo que esto no garantiza necesariamente que  $B$  sea racional, ya que su justificación depende de criterios como la coherencia con la evidencia o la fiabilidad de los procesos cognitivos empleados. Por ejemplo, una creencia estable pero basada en dogmas culturales podría carecer de fundamentación epistémica.

<sup>7</sup> Por “umbrales mínimos de racionalidad” entiéndase el límite inferior de la capacidad cognitiva que permite considerar un proceso de pensamiento como racionalmente viable, distinguiéndolo de respuestas puramente instintivas o completamente arbitrarias.

Nuevamente, un valor alto de  $D_{KL}$  indicaría una influencia significativa y potencialmente problemática de  $F$  sobre  $B$ . Esto también muestra que  $F$  tiene un impacto sustancial y potencialmente distorsionador en la evaluación de  $B$ , justificando una revisión o ajuste de dicha creencia. Mientras que un valor bajo de  $D_{KL}$  sugeriría que la influencia de  $F$  es insignificante y que, por lo tanto,  $B$  puede ser mantenida con una alta confianza racional. En escenarios como este, la creencia será resistente a la influencia de factores irrelevantes, lo que refuerza su validez y justificación epistemológica.

Este planteo además conduce a un modelo de decisión para evaluar la confianza racional  $C(B)$ , después de conocer  $F$ , que considere la utilidad esperada de mantener o revisar la creencia  $B$ . Para ello, se define una función de utilidad  $U(B)$  que capture la ganancia o pérdida de mantener la creencia  $B$  de la siguiente manera:

$$U(B) = T(B) \cdot U_T + (1 - T(B)) \cdot U_F$$

donde  $U_T$  es la utilidad de tener una creencia verdadera y  $U_F$  es la utilidad de tener una creencia falsa.

Así, la utilidad esperada de mantener la creencia  $B$  dado  $F$  será:

$$EU(B | F) = P(B | F) \cdot U_T + (1 - P(B | F)) \cdot U_F$$

De modo que se debe comparar  $EU(B | F)$  con la utilidad esperada de revisar su creencia.

### **3. Evaluación epistemológica del modelo mediante dos casos**

El enfoque probabilístico, que conlleva el uso de la divergencia de Kullback-Leibler, sirve para evaluar la influencia de factores irrelevantes y tiene diversas

aplicaciones, tanto en contextos exigentes como en situaciones cotidianas. Por ejemplo, en (i) la evaluación de sesgos en la toma de decisiones; en (ii) el análisis de las creencias científicas; tanto referidas a las ciencias exactas como a las sociales. En la psicología del comportamiento, este modelo puede aplicarse para identificar cómo ciertos sesgos cognitivos, considerados factores irrelevantes, pueden distorsionar la evaluación de riesgos o beneficios en la toma de decisiones. A su vez, en el ámbito de la epistemología de la ciencia, el modelo puede ser utilizado para evaluar cómo factores externos, como las presiones políticas o económicas, influirían en la aceptación de teorías o hipótesis científicas, cuestionando así su validez. Por ejemplo, en la economía conductual, este enfoque permite evaluar cómo factores, tales como la presión social o la publicidad (factores que deberían ser más irrelevantes), pueden influir en las creencias sobre el valor o el riesgo de un activo financiero, afectando las decisiones de inversión.

En el presente apartado solo se expondrán dos casos concretos para mostrar cómo funcionaría el modelo.

Primer caso: el cambio climático.

Considérese la creencia de un agente sobre el cambio climático antropogénico (CCA), que puede ser representada por la proposición  $B$ : “el cambio climático es causado principalmente por la actividad humana”. Ante la pregunta de cuánta probabilidad asignaría a  $B$ , el agente responde con la probabilidad subjetiva  $P(B) = 0.8$ , reflejando su grado personal de confianza en la veracidad de esta afirmación con base en su interpretación de la evidencia disponible. Vale aclarar que dicha respuesta no corresponde a una probabilidad objetiva, como una frecuencia estadística o consenso científico, sino a una estimación individual que puede variar entre agentes, incluso ante la misma evidencia.

Por ejemplo, mientras que la comunidad científica atribuye a B una probabilidad objetiva cercana al 97-100% (Cook et al., 2016), el agente en cuestión, influido por factores como su contexto cultural o acceso a información, manifiesta una confianza ligeramente inferior. De modo que:

$$P(B) = 0.8$$

El siguiente paso consiste en identificar el factor irrelevante  $F$  que puede ser el lugar de nacimiento de la persona, por ejemplo, que nació en una región que es escéptica sobre el cambio climático antropogénico. Dado que se pretende saber cómo este factor  $F$  afecta la probabilidad de la creencia  $B$ , se supone que se ha observado estadísticamente que las personas nacidas en esta región tienen una probabilidad de 0.5 de creer en el CCA, independientemente de la evidencia científica. Así:

$$P(B | F) = 0.5$$

Para evaluar la influencia de  $F$ , se debe comparar la probabilidad inicial  $P(B)$  y la probabilidad condicional  $P(B | F)$ , con lo cual se puede evaluar si la influencia del factor irrelevante  $F$  es significativa. Así, se utilizará la divergencia de Kullback-Leibler ( $D_{KL}$ ) para cuantificar esta diferencia de modo que:

$$D_{KL}(P(B) \parallel P(B | F)) = P(B) \log \left( \frac{P(B)}{P(B | F)} \right) + (1 - P(B)) \log \left( \frac{1 - P(B)}{1 - P(B | F)} \right)$$

Sustituyendo los anteriores valores se obtiene:

$$D_{KL}(0.8 \parallel 0.5) = 0.8 \log \left( \frac{0.8}{0.5} \right) + 0.2 \log \left( \frac{0.2}{0.5} \right)$$

Al calcular los logaritmos y la divergencia se consigue:

$$D_{KL}(0.8 \parallel 0.5) = 0.8 \log (1.6) + 0.2 \log (0.4)$$

$$D_{KL}(0.8 \parallel 0.5) \approx 0.8 \cdot 0.2041 + 0.2 \cdot (-0.3979)$$

$$D_{KL}(0.8 \parallel 0.5) \approx 0.16328 - 0.07958$$

$$D_{KL}(0.8 \parallel 0.5) \approx 0.0837$$

Un valor de  $D_{KL} = 0.0837$  indica una diferencia notable pero no extrema. Esto sugiere que la influencia del factor irrelevante  $F$  es significativa y debe ser considerada. Por lo tanto, el lugar de nacimiento –factor supuestamente irrelevante  $F$ – posee una influencia significativa en la creencia sobre el cambio climático antropogénico. Esta influencia podría llevar a una subestimación de la probabilidad del CCA en personas nacidas en regiones escépticas. De este modo, el resultado también resalta la importancia de considerar y mitigar la influencia de factores irrelevantes en la formación de creencias sobre temas científicos. En el caso del cambio climático, las políticas de educación y comunicación deberían tener en cuenta estos sesgos regionales para presentar la evidencia científica de manera más efectiva mediante campañas de concientización que aborden directamente el tema. Por supuesto, también se podría analizar cómo otros factores irrelevantes (por ejemplo, afiliación política, nivel educativo, edad) influyen en la creencia sobre el CCA y comparar sus divergencias KL con la obtenida para el lugar de nacimiento.

Para ampliar el análisis presentado, se puede determinar la confianza racional  $C(B)$  después de conocer  $F$ , considerando también la utilidad esperada de mantener la creencia  $B$ . Así, supóngase las siguientes utilidades:

$U_T = 10$  que representa la utilidad de tener una creencia verdadera

$U_F = -10$  que representa la utilidad de tener una creencia falsa

Por lo tanto, la utilidad esperada de mantener la creencia  $B$  dado  $F$  es:

$$\begin{aligned} EU(B|F) &= P(B|F) \cdot U_T + (1 - P(B|F)) \cdot U_F \\ EU(B|F) &= 0.5 \cdot 10 + (1 - 0.5) \cdot (-10) \\ EU(B|F) &= 5 - 5 \\ EU(B|F) &= 0 \end{aligned}$$

Esto indica que, después de conocer  $F$ , la utilidad esperada de mantener la creencia  $B$  es cero. Esto sugiere que, bajo la nueva información ( $F$ ), no hay un beneficio neto en mantener la creencia  $B$ , ya que las utilidades positivas y negativas se equilibran.

En cambio, la utilidad esperada de la creencia original  $B$  es:

$$\begin{aligned} EU(B) &= P(B) \cdot U_T + (1 - P(B)) \cdot U_F \\ EU(B) &= 0.8 \cdot 10 + (1 - 0.8) \cdot (-10) \\ EU(B) &= 8 - 2 \\ EU(B) &= 6 \end{aligned}$$

Así, la utilidad esperada de la creencia original  $B$  es 6, lo que indica que, sin la nueva información, hay un beneficio neto positivo al mantener la creencia  $B$ .

Por último, la consecuencia principal de este modelo es que la nueva información ( $F$ ) puede llevar a una reevaluación de la creencia  $B$ , dado que la utilidad esperada de mantenerla se vuelve neutra, lo que podría incentivar a la persona a considerar otras creencias o estrategias.

Segundo caso: La efectividad de las vacunas.

Supongamos que estamos analizando la creencia de una persona sobre la efectividad de las vacunas. Como se hizo en el caso anterior, denótese esta creencia como  $B$ , se puede representar la creencia de que las vacunas son efectivas para prevenir enfermedades, estableciendo una probabilidad de

0.9. Esto significa que inicialmente cree que hay un 90% de probabilidad de que las vacunas sean efectivas. Es decir:

$$P(B) = 0.9$$

El factor irrelevante F es la influencia de un grupo social o, por ejemplo, la exposición a información en redes sociales que es escéptica sobre las vacunas. Ahora se quiere saber cómo este factor F afecta la probabilidad de la creencia B. De manera que se ha observado estadísticamente que las personas influenciadas por este grupo social o por la información en redes sociales tienen una probabilidad de 0.4 de creer en la efectividad de las vacunas. Es decir:

$$P(B | F) = 0.4$$

Para evaluar la influencia de F, se debe comparar la probabilidad inicial  $P(B)$  y la probabilidad condicional  $P(B | F)$  y de este modo identificar si la influencia del factor irrelevante F es significativa. Por lo tanto, se utilizará la divergencia de Kullback-Leibler ( $D_{KL}$ ) para cuantificar esta diferencia:

$$D_{KL}(P(B) \parallel P(B | F)) = P(B) \log \left( \frac{P(B)}{P(B | F)} \right) + (1 - P(B)) \log \left( \frac{1 - P(B)}{1 - P(B | F)} \right)$$

Al sustituir los valores queda:

$$D_{KL}(0.9 \parallel 0.4) = 0.9 \log \left( \frac{0.9}{0.4} \right) + 0.1 \log \left( \frac{0.1}{0.6} \right)$$

Si se calcula los logaritmos y la divergencia, entonces se establece que:

$$\begin{aligned} D_{KL}(0.9 \parallel 0.4) &= 0.9 \log(2.25) + 0.1 \log(0.1667) \\ D_{KL}(0.9 \parallel 0.4) &\approx 0.9 \cdot 0.3522 + 0.1 \cdot (-0.7782) \\ D_{KL}(0.9 \parallel 0.4) &\approx 0.31698 - 0.07782 \\ D_{KL}(0.9 \parallel 0.4) &\approx 0.23916 \end{aligned}$$

En consecuencia, un valor de  $D_{KL} = 0.23916$  indica una diferencia notable. Esto sugiere que la influencia del factor irrelevante F es significativa y debe ser considerada, lo que indica que la influencia del grupo social o la exposición a información escéptica en redes sociales tiene un gran impacto en la creencia sobre la efectividad de las vacunas. Como sucedió en el caso anterior, la caída de la probabilidad, esta vez de creer en la efectividad de las vacunas de 0.9 a 0.4 debido a este factor irrelevante, sugiere una erosión significativa de la confianza en la evidencia científica cuando las personas están expuestas a información escéptica o a grupos sociales con estas creencias. Esta influencia tan marcada puede tener graves consecuencias para la salud pública, pues si un gran número de personas reduce su confianza en las vacunas debido a factores irrelevantes, entonces se pone en riesgo la inmunidad de grupo.

Para ampliar el análisis se puede determinar la confianza racional  $C(B)$  después de conocer F al consideramos la utilidad esperada de mantener la creencia B. Supóngase las siguientes utilidades:

$U_T = 10$  que representa la utilidad de tener una creencia verdadera

$U_F = -10$  que representa la utilidad de tener una creencia falsa

La utilidad esperada de mantener la creencia B dado F es:

$$EU(B|F) = P(B|F) \cdot U_T + (1 - P(B|F)) \cdot U_F$$

$$EU(B|F) = 0.4 \cdot 10 + (1 - 0.4) \cdot (-10)$$

$$EU(B | F) = 4 - 6$$

$$EU(B | F) = -2$$

La utilidad esperada de la creencia original B es:

$$EU(B) = P(B) \cdot U_T + (1 - P(B)) \cdot U_F$$

$$\begin{aligned}
 EU(B) &= 0.9 \cdot 10 + (1 - 0.9) \cdot (-10) \\
 EU(B) &= 9 - 1 \\
 EU(B) &= 8
 \end{aligned}$$

La utilidad esperada de mantener la creencia  $B$  dado  $F$  es negativa (-2). Esto sugiere que, tras recibir nueva información, la persona debería reconsiderar la validez de su creencia original. La decisión de continuar sosteniendo  $B$  se vuelve cuestionable, lo que puede llevar a un cambio en la confianza hacia esta creencia. La decisión de mantener o cambiar la creencia  $B$  dependerá de la comparación entre las utilidades esperadas. Dado que la utilidad esperada de la creencia original  $B$  es positiva (8), pero se vuelve negativa al considerar la nueva información, esto puede llevar a la persona a buscar alternativas que ofrezcan una mejor utilidad esperada. Es decir, dado que  $EU(B) > EU(B|F)$ , la confianza racional en  $B$  debería disminuir al considerar el factor irrelevante  $F$ . La persona debería revisar su creencia sobre la efectividad de las vacunas, dado que la influencia del grupo social o la exposición a información en redes sociales es significativa y epistemológicamente problemática.

El análisis presentado sobre la influencia de factores irrelevantes en las creencias sobre el cambio climático antropogénico (CCA) y la efectividad de las vacunas tienen implicaciones epistemológicas para la formación y para el mantenimiento de creencias permisivas. En ambos casos, se sugiere que las creencias, incluso aquellas basadas en evidencia científica, son susceptibles a influencias que no están directamente relacionadas con la verdad o falsedad de la proposición en cuestión. Así, la utilización de la divergencia de Kullback-Leibler para cuantificar la diferencia entre las probabilidades iniciales y las condicionales de las creencias permite evaluar comparativamente la magnitud de esta influencia. Por ejemplo, en el caso de las vacunas,  $D_{KL}$  resulta considerablemente mayor que en el caso del CCA, lo que

indica que ciertos temas pueden ser más vulnerables a la influencia de factores irrelevantes que otros. El cálculo de la utilidad esperada de mantener una creencia antes y después de considerar el factor irrelevante añade otra capa de complejidad a este tipo de análisis. Así, en el caso del CCA, la utilidad esperada se reduce, pero sigue siendo positiva, mientras que, en el caso de las vacunas, pasa de ser positiva a negativa, lo que sugiere que la racionalidad de mantener una creencia no solo depende de su probabilidad, sino también de las consecuencias prácticas de sostenerla.

En suma, aunque la ciencia busca establecer verdades basadas en la evidencia empírica, la forma en que los agentes internalizan y aplican este conocimiento puede estar fuertemente influenciada por factores contextuales y psicológicos.<sup>8</sup>

#### **4. Tres objeciones, tres respuestas**

Partiendo de todo lo dicho pueden presentarse tres objeciones relevantes, las dos primeras tienen mucho en común, y se refiere a la importancia epistemológica del modelo presentado, mientras que la tercera es de un orden diferente y se refiere

Primer objeción: la inconsistencia entre el proyecto epistémico y el cuantitativo. Lo que se ha venido sosteniendo hasta el momento parece presentar una inconsistencia en sus

---

<sup>8</sup> Vale aclarar que no se está sosteniendo que los científicos no crean cosas falsas y/o irrazonablemente. El mero hecho de que alguien sea un científico profesional no lo haría inmune al error. Tampoco está afirmando que los factores psicológicos que influyen en las creencias sean algo epistémicamente inadecuado, sino que estos factores son parte integral del proceso cognitivo humano que puede tanto enriquecer como sesgar la comprensión científica.

objetivos teóricos, pues inicialmente se propone analizar el concepto de racionalidad doxástica; es decir, bajo qué condiciones una creencia se considera epistémicamente razonable o justificada. Pero, a medida que se desarrolla, el enfoque se desplaza hacia la construcción de un aparato matemático para medir la influencia fáctica de un factor irrelevante. Ambos parecen ser proyectos distintos, pues el primero consiste en un análisis analítico-normativo de las propiedades epistémicas que definen criterios de racionalidad; mientras que el segundo proyecto consiste en una exposición descriptivo-cuantitativa que resulta de medir correlaciones estadísticas. La discusión filosóficamente relevante sobre la racionalidad debería centrarse en cuestiones tales como si la evidencia, los procesos cognitivos o las facultades epistémicas pueden causar una creencia para que sea justificada, por ejemplo, como ocurre en los debates entre internalistas y externalistas. En cambio, el modelo matemático se limita a calcular cómo  $F$  afecta  $P(B)$ , sin abordar si la influencia es legítima según estándares epistémicos. Esto genera una desconexión teórica, pues el cálculo estadístico presupone tácitamente una postura normativa sin justificarla, lo que lo vuelve incapaz de resolver el problema analítico central. En efecto, la raíz del conflicto radica en que el aparato matemático no puede decidir cuestiones normativas, sino solo aplicar supuestos predefinidos. Por ejemplo, al usar la divergencia de Kullback-Leibler para medir la influencia de  $F$ , el modelo asume que una desviación significativa entre  $P(B)$  y  $P(B | F)$  implica una distorsión epistémica. Pero esto, a su vez, presupone que  $F$  puede entenderse como irrelevante según algún criterio normativo específico (como por ejemplo es el fiabilismo), sin considerar que, en otros marcos teóricos (como por ejemplo es el internalismo), ciertos factores de  $F$  podrían considerarse relevantes. Así, el modelo opera dentro de un marco normativo no explicitado, lo que lo hace circular: para juzgar

si  $F$  es problemático, primero debe definirse qué cuenta como irrelevante, algo que depende de la teoría de racionalidad que se adopte. Esto revela que el modelo no resuelve el debate filosófico, sino que lo evade al trasladarlo a supuestos técnicos no examinados.

La desconexión se agrava al aplicar el modelo a casos concretos. Por ejemplo, en el análisis de la creencia en vacunas, donde la reducción de  $P(B)$  por exposición a desinformación podría interpretarse como una distorsión epistémica ( $D_{KL}$  alta). No obstante, si un agente internalista argumenta que  $F$ , como por ejemplo la desconfianza en instituciones médicas, es parte de su evidencia subjetiva, la distinción entre “relevante” e “irrelevante” parece volverse ambigua. El modelo matemático, al no incorporar estas discusiones, simplifica la complejidad normativa y trata como resuelto lo que es, en realidad, un desacuerdo filosófico irresuelto. En conclusión, la propuesta oscila entre dos proyectos incompatibles: uno que busca definir la racionalidad y otro que cuantifica influencias causales, sin integrarlos en un marco teórico unificado. Esto no solo debilita su rigor epistémico, sino que también limita su utilidad para abordar problemas reales de justificación doxástica<sup>9</sup>.

Respuesta a la primera objeción. Esta objeción tiene dos partes que, aunque estén conectadas. En primer lugar, la integración entre el análisis conceptual y el modelo matemático propuesto se fundamenta en la distinción entre la racionalidad de primer orden, que se encuentra vinculada directamente a la evidencia, y la racionalidad de segundo orden, que se relaciona con los métodos y estándares para evaluar dicha evidencia. Lo expuesto aquí no busca reducir la

---

<sup>9</sup> Debo a un árbitro externo de esta revista dicha objeción.

racionalidad a un mero cálculo probabilístico, sino emplear herramientas formales con el fin de explorar cómo factores causalmente irrelevantes (como el lugar de nacimiento o la exposición a información sesgada) pueden desviar las creencias de un estándar epistémicamente óptimo. Por ejemplo, en el caso del cambio climático antropogénico, el modelo no solo mide cómo el factor  $F$ , por ejemplo, el lugar de nacimiento escéptico, reduce  $P(B)$ , sino que, al contrastar  $P(B)$  con  $P(B | F)$  mediante la divergencia de Kullback-Leibler, evalúa si dicha desviación compromete la conexión de  $B$  con la evidencia científica consolidada. Esto refleja un diálogo entre el marco normativo –definir qué cuenta como evidencia relevante– y el descriptivo –medir influencias fácticas–, no una desconexión.

En segundo lugar, se ha aclarado anteriormente que la irrelevancia epistémica de  $F$  no se asume dogmáticamente, sino que se establece mediante criterios normativos previamente justificados. Por ejemplo, en el análisis de la efectividad de las vacunas, se considera que la exposición a información escéptica en redes sociales es irrelevante porque no aporta razones para cuestionar los consensos científicos avalados por metodologías rigurosas (ensayos clínicos, revisión por pares, etc.). Un alto  $D_{KL}$ , en este caso  $D_{KL} \approx 0.24$ , no solo cuantifica una desviación estadística, sino que también señala una ruptura con los procesos epistémicamente confiables, un criterio que, dicho sea de paso, podría ser incorporado al permisivismo. Así, el modelo matemático opera dentro de un marco normativo explícito —la priorización de fuentes confiables sobre influencias arbitrarias—, evitando caer en circularidad. Además, cuando se reconoce que el permisivismo no implica relativismo, los “umbrales mínimos de racionalidad” actúan como filtros para excluir creencias basadas en sesgos flagrantes o desconexión total de la evidencia. La herramienta matemática, en este

sentido, no resuelve debates filosóficos abstractos (como podría ser el del internalismo vs. externalismo), pero sí permite aplicar principios normativos a casos concretos. Por ejemplo, si un agente internalista argumenta que su desconfianza en instituciones es parte de su evidencia subjetiva, entonces el modelo podría medir cómo  $F$  afecta  $P(B)$ , pero la evaluación de su racionalidad dependería de si dicha desconfianza se sustenta en una reflexión crítica (según estándares internalistas) o en meros prejuicios. Esta articulación muestra que el proyecto no es inconsistente, sino que combina reflexión teórica y metodología aplicada para abordar la complejidad de la formación de creencias en contextos reales, donde factores causales y justificativos interactúan de manera no trivial.

Segunda objeción: la falacia naturalista en la evaluación de creencias. El enfoque propuesto para evaluar la racionalidad de la creencia en el cambio climático antropogénico (CCA) adolece de un error epistémico, pues confunde las correlaciones estadísticas con la justificación racional. Suponer que la probabilidad  $P(B | F)$  permite juzgar la racionalidad de  $B$  carece de sentido si no se establece alguna relación evidencial entre  $F$  y la verdad de  $B$ , conlleva una reducción del problema epistémico al no considerar los fundamentos críticos de la justificación racional. Por ejemplo, afirmar que un agente es menos racional por creer en  $\neg$ CCA debido a su lugar de nacimiento solo sería válido si existiera un vínculo lógico o empírico entre nacer allí y poseer evidencias contra el CCA. Sin embargo, el modelo no analiza la etiología de la creencia, como, por ejemplo, qué evidencias o razones posee el agente, sino que reduce la evaluación a meras predicciones basadas en tendencias grupales. Esto ignora que la racionalidad doxástica exige examinar los procesos cognitivos y las evidencias concretas que sostienen la creencia, no extrapolaciones estadísticas sobre su

origen causal. En resumen, medir cómo  $F$  afecta  $P(B)$  puede ser útil para predecir comportamientos, pero no sustituye el análisis filosófico de qué hace a una creencia epistémicamente justificada.

Además, se comete un error metodológico al presuponer que creer en  $\neg$ CCA es inherentemente irracional si el sujeto está expuesto a factores como afiliaciones políticas o influencias escépticas. Esta postura asume dogmáticamente que el CCA es una verdad necesaria y universal, cuando en realidad es una proposición contingente —avalada por consenso científico, pero no inmune a revisión—. La racionalidad de una creencia no puede depender de su alineación con mayorías estadísticas o contextos sociopolíticos, sino de su coherencia con la evidencia disponible para el agente. Incluso si el CCA fuera falso en el futuro, ello no invalidaría la racionalidad pasada de quienes lo negaron basándose en argumentos entonces plausibles. Al tratar una verdad contingente como fundamento para conclusiones normativas necesarias, por eso se cae en una falacia naturalista, derivando el “deber ser” epistémico a partir de un “es” fáctico. Esto no solo socava la neutralidad filosófica, sino que impide reconocer que la racionalidad doxástica debe evaluarse en función de marcos epistémicos dinámicos y contextuales, no de presuposiciones estáticas sobre verdades contingentes.

Respuesta a la segunda objeción. La anterior objeción puede ser vista como una continuación de la primera; en consecuencia, la respuesta también lo será. El modelo propuesto no pretende reducir la evaluación epistémica de una creencia a meras correlaciones estadísticas, sino identificar cómo factores causalmente irrelevantes pueden desviar sistemáticamente la formación de creencias con respecto a un estándar epistémicamente óptimo (definido por la evidencia consolidada). En el caso del cambio climático

antropogénico, la probabilidad  $P(B | F)$  no juzga la racionalidad del agente en función de su lugar de nacimiento ( $F$ ), sino que icuantifica hasta qué punto  $F$  interfiere en la conexión entre la creencia y la evidencia científica! Por ejemplo, si un agente nacido en una región escéptica tiene un  $P(B) = 0.2$  frente a un consenso objetivo del 97%, la alta divergencia señala que  $F$  ha distorsionado su acceso a procesos confiables –como es, por ejemplo, la metodología científica–, no que su creencia sea irracional per se. La racionalidad se evalúa, como se ha señalado, mediante umbrales mínimos, como es la coherencia con evidencias disponibles para el agente, no mediante la mera comparación estadística. Así, el modelo opera como una herramienta para detectar determinados sesgos, no para sustituir el análisis etiológico individual. Respecto a la crítica sobre el tratamiento de CCA como verdad necesaria, no se asume que sea una proposición metafísicamente necesaria, sino que la toma como un consenso científico contingente pero robusto, respaldado por métodos rigurosos y replicables, aunque se puedan sostener creencias divergentes que hacen a la revisión crítica del análisis y las evidencias presentadas. Si CCA fuera falso en el futuro, el modelo seguiría siendo válido para evaluar cómo factores irrelevantes afectaron creencias pasadas, pues su objetivo no es defender verdades absolutas, sino analizar la fiabilidad de los procesos formadores de creencias en contextos específicos. Esto evita la falacia naturalista, pues las conclusiones no derivan deberes epistémicos de hechos brutos, sino que aplican estándares normativos a casos concretos, reconociendo su contingencia histórica.

Tercera objeción: la idealización problemática del estándar epistémicamente óptimo. El modelo propuesto presupone la existencia de una distribución óptima de creencias ( $P(B)$ ), definida como aquella basada

exclusivamente en evidencia relevante. Sin embargo, esta noción es profundamente problemática, pues asume que existe un único estándar objetivo y universal para evaluar todas las creencias, ignorando la naturaleza dinámica y contextual del conocimiento científico. Por ejemplo, en el caso del cambio climático antropogénico (CCA), se toma el consenso científico actual ( $P(B) \approx 0.97$ ) como una referencia óptima, pero esto no reconoce que la ciencia progresa mediante controversias y revisiones, algo que ya se afirmó en la anterior objeción, pero con un matiz diferente. Si un agente cuestiona B basándose en argumentos metodológicos innovadores, el modelo lo categorizaría como “desviado” ( $P(B | F) < P(B)$ ), aun si su escepticismo surge de un escrutinio riguroso y no de factores irrelevantes ( $F$ ). Esto convierte el modelo en una herramienta de autoritarismo epistémico, donde el disenso se interpreta como irracionalidad, sofocando la capacidad crítica esencial para el avance científico. La historia de la ciencia está plagada de ejemplos, como la deriva continental o la teoría microbiana, donde creencias minoritarias, inicialmente rechazadas, luego se validaron. Al penalizar cualquier divergencia del estándar vigente, el modelo desincentiva la innovación.

Además, la identificación del óptimo epistémico con el consenso científico actual genera un sesgo de presente, donde el conocimiento se trata como estático y no como un proceso en evolución. Esto es particularmente grave en áreas donde el consenso está influenciado por factores extracientíficos, como presiones políticas o financiamiento sesgado. Por ejemplo, si una comunidad científica marginada (como pueden ser algunos investigadores de países en desarrollo) cuestiona B por falta de acceso a datos globales, el modelo interpretaría su escepticismo como influencia de F (lugar de nacimiento), ignorando que su posición podría reflejar limitaciones estructurales en la producción de conocimiento,

no irracionalidad. Así, el modelo no solo falla en distinguir entre influencias irrelevantes y críticas legítimas, sino que también naturaliza desigualdades epistémicas, tratando como defectos individuales lo que son fallas sistémicas. Esto socava su utilidad para evaluar creencias en contextos reales, donde la racionalidad no es solo una función de la evidencia, sino también de las condiciones materiales para acceder a ella.

Respuesta a la tercera objeción. El modelo expuesto no asume un estándar epistémicamente óptimo como un dogma estático, sino como una referencia dinámica basada en la evidencia consolidada y los métodos rigurosos disponibles en un momento histórico dado. El texto explícitamente reconoce que la racionalidad doxástica depende de la fiabilidad de los procesos y no de la mera adhesión a mayorías. Por ejemplo, si un agente cuestiona el consenso sobre el cambio climático antropogénico (CCA) mediante argumentos metodológicos innovadores o nuevos datos, su creencia no se clasificaría simplemente como “desviada” a menos que su escepticismo surja de factores irrelevantes, no de un escrutinio riguroso. De hecho, se enfatiza que el permisivismo epistémico permite divergencias racionales siempre que respeten “umbrales mínimos”, como por ejemplo son la coherencia con evidencias accesibles o la apertura a la revisión. Así, el modelo no penaliza el disenso legítimo, sino que distingue entre innovación crítica e influencias arbitrarias, justamente evitando el autoritarismo epistémico.

Respecto al sesgo de presente, no se ignora las desigualdades estructurales en la producción de conocimiento. Por el contrario, al definir la racionalidad en términos de acceso a procesos confiables y no solo de resultados, el marco permite evaluar cómo factores como la falta de recursos o el aislamiento científico afectan la formación de creencias. Por ejemplo, si una comunidad marginada cuestiona el CCA por limitaciones en el acceso a datos globales, el modelo no

atribuiría su escepticismo a irracionalidad, sino que podría identificar la falta de acceso a evidencias como un factor relevante (no irrelevante) que justifica su posición. Esto abre la puerta a críticas sistémicas que incluyen la conexión con la evidencia disponible para el agente. Así, el modelo no naturaliza desigualdades, sino que ofrece herramientas para diagnosticarlas, siempre que se integren variables contextuales en el análisis. La rigidez aparente se mitiga al reconocer que el óptimo epistémico es contingente y perfeccionable, nunca un punto final.

## **5. Conclusión**

El permisivismo epistémico se presenta no solo como una aceptación de la pluralidad de creencias racionales, sino como una herramienta analítica que permite desglosar y entender las dinámicas subyacentes a la formación de creencias. Este enfoque permite reconocer que las diferencias en la evaluación de evidencia pueden ser legítimas, siempre que los procesos que llevan a esas creencias sean considerados confiables. Al enfatizar la importancia de los procesos cognitivos y las influencias contextuales, el permisivismo se convierte en una defensa de la diversidad epistemológica en lugar de una mera justificación de la arbitrariedad. La introducción de conceptos de teoría de la probabilidad y la divergencia de Kullback-Leibler como herramientas para evaluar la influencia de factores irrelevantes proporciona un marco formal para analizar cómo se establecen y mantienen las creencias. Este modelo no solo permite identificar la robustez de las creencias frente a influencias externas, sino que también ayuda a cuantificar el grado de confianza que podemos depositar en ellas. De manera que se facilita un diálogo más profundo sobre la racionalidad y la justificación en la epistemología, permitiendo un examen crítico de nuestras propias creencias y de las razones que las sustentan.

Al considerar la influencia de factores irrelevantes, el modelo permite abordar críticas comunes al permisivismo, tales como la acusación de arbitrariedad en la elección entre creencias igualmente racionales, y que es producto del desacuerdo epistémico. Por último, la evaluación de la influencia de estos factores proporciona una base para entender por qué diferentes agentes pueden llegar a conclusiones distintas y cómo estas diferencias pueden ser epistemológicamente significativas. Así, el permisivismo no solo se define como un estado de coexistencia de creencias diversas, sino que implica el reconocimiento de la complejidad de la racionalidad humana.

## Referências

- Avnur, Y., & Scott-Kakures, D. (2015). How irrelevant influences bias belief. *Philosophical Perspectives*, 29, 7-39.
- Ballantyne, N. (2019). *Knowing Our Limits*. Oxford: Oxford University Press.
- Brady, M. (2013). *Emotional insight: The epistemic role of emotional experience*. Oxford: Oxford University Press.
- Christensen, D. (2010). Higher-Order Evidence. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(1), 185-215. doi:10.1111/j.1933-1592.2010.00366.x
- Conee, E., & Feldman, R. (2004). *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford: Clarendon Press.
- Cook, J., Oreskes, N., Doran, P. T., Anderegg, W. R., Verheggen, B., Maibach, E. W., . . . Rice, K. (2016). Consensus on consensus: A synthesis of consensus estimates on human-caused global warming. *Environmental Research Letters*, 11(4). doi:10.1088/1748-9326/11/4/048002

- Horowitz, S. (2019). The truth problem for permissivism. *Journal of Philosophy*, 116(5), 237–262.
- Jackson, E. (2021). A defense of intrapersonal belief permissivism. *Episteme*, 18(2), 313-327.
- Jackson, E., & Turnbull, M. (2023). Permissivism, Underdetermination, and Evidence. In M. Lasonen-Aarnio, & C. Littlejohn (Eds.), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Evidence* (pp. 358–370). New York: Routledge.
- Kidd, I. (2016). Intellectual Humility, Confidence, and Argumentation. *Topoi*, 35(2), 395–402. doi:10.1007/s11245-015-9324-5
- Kullback, S., & Leibler, R. A. (1951). On information and sufficiency. *The annals of mathematical statistics*, 22(1), 79-86.
- Matheson, J. (2020). *Disagreement and Epistemic Peers*. *Oxford Handbook of Social Epistemology*. Oxford: Oxford University Press.
- McMartin, J., & Pickavance, T. (2022). Affective reason. *Episteme*, 1-18. doi:10.1017/epi.2022.45
- Rowland, R., & Simpson, R. M. (2021). Epistemic permissivism and reasonable pluralism. In M. Hannon, & J. de Ridder (Eds.), *The Routledge handbook of political epistemology* (pp. 113-122). London: Routledge.
- Schoenfield, M. (2014). Permission to believe: Why permissivism is true and what it tells us about irrelevant influences on belief. *Noûs*, 48(2), 193-218.
- Simpson, R. M. (2017). Permissivism and the Arbitrariness Objection. *Episteme*, 14(4), 519-538.
- Srinivasan, A. (2015). The archimedean urge. *Philosophical Perspectives*, 29, 325-362.

Vavova, K. (2018). Irrelevant Influences. *Philosophy and Phenomenological Research*, 96(1), 134-152.

White, R. (2005). Epistemic permissiveness. *Philosophical Perspectives*, 19(1), 445-459.

(Submissão: 15/08/24. Aceite: 25/04/25)

## **Hannah Arendt e a política da raiva: quando a violência é justificável?**

Hannah Arendt and the Politics of Rage:  
When is violence justifiable?



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID37359

Paulo Bodziak

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

paulo.bodziak@gmail.com

Resumo: A violência é um fenômeno político, mas incapaz de instaurar liberdade. Quando analisou a crise da república americana em seu ensaio *Sobre a violência*, Arendt observava a frágil convivência entre poder, violência e outros fatores de organização da esfera política, como a autoridade. Embora traçasse distinções essenciais entre tais elementos, podemos notar em suas análises o entrelaçamento das mesmas, buscando em seu exercício de pensamento a complexidade dos fenômenos observados. Por isso, veremos quais são os limites de uso da violência como expediente de luta política para que não haja um comprometimento da liberdade. Para tanto, veremos também o papel político da raiva na justificação e motivação da violência enquanto manifestação da própria humanidade dos agentes políticos.

Palavras-chave: Arendt. Política. Raiva. Violência.

Abstract: Violence is a political phenomenon, but It is unable to establish freedom. When she analyzed the crisis of american republic in her essay On Violence, Arendt was watching the fragile coexistence between power, violence, and other organizational elements of the political sphere such as authority. Although she had made essential distinctions between those elements, We can see the interlacement of them in her analysis, which seeks to think about the complexity of the observed phenomena. Hence, We will see which are the limits for using violence as a political practice in the political struggle in a way that freedom does not be compromised. Therefore, We will also see the political role of rage by motivating and justifying violence as a manifestation of the very humanity of the political agents.

Keywords: Arendt. Politics. Rage. Violence.

## 1. Introdução

**E**m 1969, a publicação de Sobre a Violência trouxe novos matizes à reflexão de Arendt acerca da violência na política. Diferente dos contextos históricos de terror totalitário ou deflagração revolucionária, a perda total da liberdade ou a oportunidade ímpar de instaurá-la no mundo, os acontecimentos que movem seu pensamento neste ensaio são as crises profundas inerentes às democracias liberais nos anos 1960. Tratava-se de analisar as lutas por direitos civis nos EUA, as campanhas de rejeição à incursão militar no Vietnã ou a rebelião estudantil francesa que, inesperadamente, se generalizou como um desafio a todo o sistema político americano. A peculiaridade era considerar o fenômeno da violência em um cenário no qual a liberdade não foi extirpada do espaço público, nem estava sendo instaurada, mas exercida precariamente com o advento de estruturas burocráticas cada vez mais centralizadas. Arendt faz ressalvas importantes à presença de práticas violentas nestas revoltas, mas também concede a elas a razão de tentar restabelecer a possibilidade da ação, mesmo que com apelos violentos contra

as instituições. Sendo assim, da maneira como propomos nossa leitura, o ensaio arendtiano está permeado pelo problema de quanta violência os espaços públicos são capazes de suportar sem que as condições de liberdade fossem efetivamente rompidas.

Não se trata aqui de descartar as distinções arendtianas entre poder, violência e autoridade<sup>1</sup>, mas de manter em vista o elemento central que as motiva. Segundo Duarte: “[...]só faz sentido estabelecer distinções para aquilo que se apresenta de maneira intrinsecamente confusa e misturada no mundo político.” (DUARTE, 2011, p.135). Por tal razão, é indispensável a reflexão sobre os riscos de se confundir práticas violentas com a ações instauradoras da liberdade política, mas isso não exclui compreender de que modo violência e liberdade co-habitam a esfera pública. Neste sentido, é certo que entendemos melhor as ameaças trazidas à liberdade quando analisamos as práticas violentas de cenários extremos, como o domínio totalitário e a irrupção revolucionária. Mas apenas no contexto das lutas sociais, próprias às democracias liberais, podemos elucidar que a violência, apesar do seu caráter antipolítico, também define, podendo até favorecer, as condições de exercício da própria liberdade. Como a própria autora prefere ponderar, a violência “[...] não promove causas, nem a história, nem a revolução, nem o progresso, nem o retrocesso; mas pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública.” (ARENDR, 2011b, p.99, grifos meus). Como veremos, a

---

<sup>1</sup> A autora se justifica: “Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como ‘poder’, ‘vigor’ ‘força’ ‘autoridade’ e, por fim, ‘violência’ - as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes que dificilmente existiriam se assim não fosse. (Nas palavras de d’Entrèves,[...] ‘O uso correto destas noções não é apenas questão de gramática lógica, mas de perspectiva histórica’).” (ARENDR, 2011b, p.59)

preservação do equilíbrio entre liberdade e violência na esfera pública está relacionada à manutenção de uma racionalidade dos afetos na política, uma tarefa eminentemente política ligada à própria possibilidade de “violência justificada”<sup>2</sup>.

## 2. Desenvolvimento

Embora possamos transitar nos limites das distinções traçadas por Arendt, guiando-nos na intrínseca confusão dos fenômenos que os motivam, também é importante que a “ascendência fundamental do poder sobre a violência” não saia do horizonte (ARENDR, 2011b, p.67). Afinal, enquanto o primeiro surge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, a segunda corresponde à coerção, realizada com a ampliação do vigor individual, nossa energia física ou moral, por meios instrumentais. Estes fenômenos tão distintos aparecem habitualmente juntos (ARENDR, 2011b, p.69), sendo o poder primário e predominante sobre os demais, mesmo em situações de grande violência como sob o domínio do terror totalitário. Como lembra a autora: “Jamais existiu um governo exclusivamente baseado nos meios da violência. Mesmo o domínio totalitário, cujo principal instrumento de dominação é a tortura, precisa de uma base de poder - a polícia secreta e sua rede de informantes.” (ARENDR, 2011b, p.67).

A ascendência que Arendt concede ao poder ante à violência, nas ocasiões em que ele aparecem combinados, o permite até suplantá-la, caso já reconhecido na história de

---

<sup>2</sup> Arendt comenta a possibilidade de justificação da violência lembrando que ela possui caráter instrumental, ou seja, jamais pode configurar um fim em si mesma, por isso depende de elemento externo de justificação. Para os nossos propósitos aqui, chamamos atenção para o fato de que a autora mantém aberta uma possibilidade de justificação da violência. (ARENDR, 2011b, p.68)

guerras de guerrilha, como a guerra do Vietnã, quando uma enorme superioridade de meios de violência foi suplantada por um oponente mal equipado, mas bem organizado. Contudo, o confronto entre violência e poder em seus estados puros levaria à submissão dos agredidos e à destruição do poder. Para a autora, “A violência sempre pode destruir o poder; do cano de uma arma emerge o comando mais efetivo, resultando na mais perfeita e instantânea obediência” (ARENDDT, 2011b, p.70). Politicamente, o problema deste confronto é o alto custo cobrado do próprio vencedor, pois a violência sempre surge em cenários de ausência ou enfraquecimento do poder, nos quais ela se torna tentadora por sua eficácia na geração de obediência. Ocorre que o expediente das armas, uma vez liberado da restrição do poder (ARENDDT, 2011b, p.72), exige o uso cada vez maior da própria violência. Por esta razão, é prática histórica que forças estrangeiras estabeleçam sua dominação sobre outros povos através de uma estrutura de poder local para controlar o uso da violência; pela mesma razão, mas em sentido oposto, a dominação totalitária, regime mais avesso ao poder, chega ao ápice do seu estado policial devorando não apenas seus inimigos, mas também seus apoiadores e suas crias, pois se sustenta em um ciclo perpetuamente violento.

A confusão intrínseca entre poder e violência comporta experiências bem opostas: muita violência e pouco poder no extremo totalitário, muito poder e pouca violência na extrema liberdade<sup>3</sup>. Portanto, é insuficiente apenas dizer que poder e violência são distintos. Como Arendt afirma: “[...] onde um

---

<sup>3</sup> Sobre um cenário de muita liberdade e quase nenhuma violência, é interessante observar que Arendt não considera um cenário de nenhuma violência, justamente por acreditar que ambos os fenômenos, poder e violência, habitualmente apareçam juntos. Ainda neste sentido, ela chega a ponderar que esta relação entre estes fenômenos “[...] implica ser incorreto pensar o oposto da violência como a não violência” (ARENDDT, 2011b, p.73).

domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desaparecimento do poder.” (ARENDDT, 2011b, p.73). Novamente, é preciso dar perspectiva a esta compreensão da autora a fim de evitar leituras exageradamente abstratas. Se, como a própria pensadora pondera, existem estruturas de poder que sustentam até a experiência violenta de dominação totalitária, precisamos também supor que as condições de liberdade podem sustentar e serem sustentadas por expedientes violentos.

O que traz limites a estas proporções antes que o confronto entre violência e poder em seus estados puros seja deflagrado é a distinção entre legitimação e justificação. Enquanto o poder gera e requer legitimação, a violência é justificada. Definido pela ação conjunta e concertada de diferentes agentes políticos, o poder deriva sua legitimidade do ato inicial da ação em concerto que, enquanto segue orientando a estrutura formada, detém legitimidade. Por sua vez, a justificação da violência se baseia na categoria de meios e fins. Assim, diz Arendt:

A legitimidade, quando desafiada, ampara-se a si mesma em um apelo ao passado, enquanto a justificação remete a um fim que jaz no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. (ARENDDT, 2011b, p.69, grifos meus)

No contexto analisado pela autora, o problema da violência diz respeito primordialmente ao caráter da sua justificação, podendo esta ser política ou antipolítica, pois qualquer ato violento se justificaria apenas como meio para um fim posterior, jamais podendo ser postergado sob a pena de que sua validade se perca. Nota-se, então, que o ato violento é distinto da sua justificação, mas essa “[...] justificação constitui seu limite político; se, em vez disso, ela chega a uma glorificação ou a uma justificação da violência

enquanto tal, já não é política, e sim antipolítica”. (ARENDDT, 2011b, p.45).

A relevância da questão acerca dos limites de justificação política da violência fica mais claro e pertinente quando observamos cenários em que a violência pode ser a única alternativa possível. É verdade que esta condição não confere, necessariamente, um caráter político ao ato violento, mas pode configurá-lo como uma condição pré-política na medida em que é capaz de abrir novas possibilidades de ação. Explica Arendt:

[...]tanto na vida privada quanto na vida pública há situações em que apenas a própria prontidão de um ato violento pode ser um remédio apropriado. [...] O ponto é que, em certas circunstâncias, a violência - o agir sem argumentar, sem o discurso ou sem contar com as consequências - é o único modo de reequilibrar as balanças da justiça[...]. (ARENDDT, 2011b, p.82)

Deste modo, nota-se que a autora restringe o campo justificável da violência às situações de reação, sempre como um “remédio” para situações de injustiça. Este caráter reativo do fenômeno da violência surge como expressão da raiva, e da humanidade necessária para sentir este afeto que Arendt explora com centralidade nos ensaios de Sobre a Revolução e Sobre a violência. A filósofa alemã relaciona nossa capacidade de experienciar este afeto com um “senso de justiça” (ARENDDT, 2011b, p.82) propriamente humano que, uma vez atacado ou ameaçado, despertaria a raiva, um afeto que, diferente do que pretendiam as teorias científicas da época<sup>4</sup>, nos separa da animalidade ao invés de nos reduzir a ela. Para a autora:

---

<sup>4</sup> Embora não seja o escopo deste texto, é sempre valioso notar o posicionamento da autora face às disputas científicas e intelectuais de sua época. Em Sobre a revolução, obra publicada antes de seu ensaio sobre a violência, a pensadora afirma que este fenômeno deve ser discutido por “técnicos”, sem especificar o campo de conhecimento apropriado (ARENDDT, 2011a, p.45). Já em Sobre a violência, em meio à ampliação da influência

Não há dúvida de que é possível criar condições sob as quais os homens são desumanizados - tais como os campos de concentração, a tortura, a fome -, mas isso não significa que eles se tornem semelhantes a animais; e, sob tais condições, o mais claro indício da desumanização não são a raiva e a violência, mas sua ausência conspícua. A raiva não é, de modo algum, uma reação automática à miséria e ao sofrimento; ninguém reage com raiva a uma doença incurável ou a um terremoto, ou no que concerne ao assunto, a condições sociais que parecem imutáveis. A raiva aparece apenas quando há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas mas não são. (ARENDDT, 2011b, p.81)

Para o intérprete Phillip Hansen, em sua obra *Hannah Arendt: politics, history and citizenship*, o debate da pensadora alemã sobre as possibilidades de uma violência política justificável revelaria com rara clareza uma “poderosa ontologia” de sua obra. Para ele: “Esta violência e a raiva que pode acompanhá-la são humanas e naturais, não seríamos totalmente humanos se fossemos viver sem elas” (HANSEN, 1993, p.124). Embora indique corretamente a relação que Arendt estabelece dos fenômenos da violência e da raiva com nossa humanidade, Hansen exagera ao concluir a revelação de uma ontologia subjacente ao tema. Apesar de não aprofundar esta hipótese em seu trabalho, justifica-se a necessidade de afastá-la para explicitar o caráter político, aniquilável e não “natural” da raiva.

---

do método científico nas pesquisas sociais, não reluta em criticar as analogias entre o comportamento humano e o de animais, referindo-se claramente a ciências naturais como a zoologia e outra mais recente, dedicadas exclusivamente à “agressividade”, a polemologia. Para ela, analogia entre homens e animais não acrescentaria nenhuma constatação nova ao que pode ser observado diretamente nos fenômenos sociais. Ademais, essa abordagem não explicitaria nossa humanidade, mas nos aproximaria ainda mais da animalidade. (ARENDDT, 2011b, p.77)

Embora sejamos dotados de uma natureza, nossa humanidade não repousa nela. Como afirma Arendt em *Origens do Totalitarismo*:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a "natureza" do homem só é "humana" na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem" (ARENDDT, 2001, p.505)

Neste sentido, a raiva, a possibilidade da fúria mediante as condições do mundo que poderiam ser diferentes, mas não o são por atribuição exclusiva da ação humana, também pode ser destruída. É certo que sua manifestação violenta não conduz à criação da mundanidade, atributo próprio da nossa existência, mas sua possibilidade atesta a preservação desta condição e da política como possibilidade aberta à atividade humana. Não à toa, os regimes totalitários incluíam a destruição desta capacidade no roteiro de aniquilação da pessoa humana que orientava a experiência concentracionária.

No caminho que levava à fabricação em massa de cadáveres, mulheres e homens foram privados das suas personalidades jurídica, moral e individual. Um percurso meticuloso que a Schutzstaffel (SS) organizava com eficiência para assegurar que os inimigos do movimento levados aos campos não tivessem acesso a uma vida propriamente humana em seus últimos dias na Terra. Assim, não seriam homenageados, lembrados, sequer teriam uma morte significativa. Mais do que seus corpos transformados em cinzas, qualquer traço de suas existências teria seu desaparecimento assegurado. A perda da personalidade jurídica implicava a transformação de qualquer pessoa em um fora da lei, algo que inicialmente atingia inimigos políticos e criminosos comuns, mas, posteriormente, passou a incluir os inimigos objetivos que nada haviam feito, a não ser existir, como os judeus na Alemanha nazista e os críticos do regime

na Rússia stalinista. A seguir era destruída a pessoa moral do indivíduo através de ataques à sua consciência e à sua capacidade de expressar sentimentos. Situações moralmente impossíveis aniquilavam a consciência, tais como escolher qual filho seria executado, ser forçado a executar pessoalmente anônimos, amigos e familiares, além da ameaça de punição a outras pessoas em caso do suicídio realizado como saída para morte digna. Por fim, a destruição da pessoa individual elimina sua singularidade, algo que nem sempre depende da influência ou controle da vontade alheia. Para tanto, provocam-se a humilhação e a dor contínuas com o transporte das pessoas nuas, sujas e empilhadas, faz-se a raspagem de cabelos e obriga-se o uso de roupas grotescas no campo até, por fim, serem realizadas sessões intermináveis de tortura até a morte na câmara de gás.

Nos relatos que Arendt recupera de David Rousset em *Les jour de notre mort*, a pensadora destaca o relato do sobrevivente da vida no campo como uma morte contínua. Neste percurso, quando já cumpridas certas etapas, havia a ausência da raiva, da indignação e nenhuma busca, pelo meio que fosse, de preservar o “senso de justiça”. Não porque a repressão fosse demasiada e intimidasse a reação, mas porque o terror já havia eliminado esta capacidade. David Rousset, em passagem de seu relato também recuperada por Arendt, conclui:

Quantos aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico? Este ceticismo é a verdadeira obra-prima da SS. Sua grande realização. Corromperam toda a solidariedade humana. A noite caiu sobre o futuro. Quando não há testemunhas, não pode haver testemunho. Dizer quando a morte já não pode ser adiada é uma tentativa de dar à morte um significado, de agir mesmo depois da morte. Para ser bem-sucedido, um gesto deve ter significação social. Somos aqui centenas de milhares, todos na mais absoluta solidão. É por isso que somos submissos, aconteça o que acontecer. (ROUSSET, apud ARENDT, 2001, pp.502 e 501, grifos meus)

A realidade do campo de concentração mostra, portanto, que a violência sistêmica e organizada leva paradoxalmente à supressão da própria capacidade para a violência. Este é um sintoma do seu traço de humanidade, a condição política de onde ela brota, mas que ela também destrói com eficácia quando não é restringida. Neste sentido, é elucidativa a proposta de Arendt de confrontar os teóricos da violência ao sugerir que ela “não é nem bestial, nem irracional” (ARENDR, 2011b, p.81), não corresponde a uma animalidade latente e instintiva, nem se opõe à razão. Em sentido diverso, a violência possui uma racionalidade que permite sua justificação e que caminha ao lado das emoções sem necessariamente negá-las ou contradizê-las.

A ausência de emoções não é para Arendt um critério de racionalidade, como se a ação e a teoria insensíveis fossem mais “racionais” e, conseqüentemente, mais válidas. Esta condição, pelo contrário, seria para autora uma evidente manifestação de incompreensão diante de tragédias insuportáveis, como a guerra do Vietnã, exemplo elencado em *Sobre a Violência*, ou como o domínio totalitário, evento que Arendt conscientemente buscou compreender fora da tradição *sine ira et studio* em *Origens do Totalitarismo*, “com desgosto e pesar e, portanto, com certa tendência à lamentação”. (ARENDR, 2001, p.339) Assim, a atitude de um desapego racional seria “um fenômeno patológico, ou ‘sentimentalismo’, que é uma perversão do sentimento.” (ARENDR, 2011b, p.83). Os atos violentos precisam ser compreendidos no âmbito da raiva que os caracteriza e da sua racionalidade, que também se refere a este estado afetivo.

A violência justificada, e a raiva que a acompanha, precisa ser direcionada para alvos determinados. Aí reside sua racionalidade. Pois a relação imediata entre meios e fins detém a raiva na realidade dos assuntos humanos, podendo sua violência ser suspensa tão logo seu alvo imediato seja

alcançado. Estes atos perdem sua racionalidade quando são dirigidos para substitutos, ou seja, quando o fator que ofende imediatamente nosso senso de justiça é desconsiderado em detrimento de outro fator supostamente mais relevante nesta ofensa. O exemplo elencado por Arendt é a generalização da culpa dos brancos como reação à luta do movimento Black Power contra o racismo. No sentido do que a autora pretende destacar: “Onde todos são culpados ninguém o é; as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta dos culpados.” (ARENDR, 2011b, p.83). É através da generalização ou desvio do alvo da violência que a raiva deixa de ser canalizada para sua motivação efetiva, passando à irracionalidade que, para a autora, não tem qualquer relação com alguma “bestialidade” inerente ao instinto humano, mas com a simples fuga da realidade.

Uma vez que habitamos um mundo comum, constituído pelo artifício humano e pela teia de relações humanas estabelecidas por atos e palavras, é a aparência deste mundo que caracteriza sua própria realidade. Neste sentido, nos fiamos nas palavras para guiar nossa ação e nossa compreensão, razão pela qual precisamos, a fim de que haja um mundo comum, pressupor que tais palavras cumprem o papel de revelar, e não de esconder. O descumprimento desta premissa exigida para um mundo compartilhado é problemática para Arendt porque atenta contra nossa relação com o próprio mundo. Em suas palavras: “É a aparência de racionalidade, muito mais do que os interesses por trás dela, que provoca a raiva” (ARENDR, 2011b, p.85) Assim, a raiva surge no texto da pensadora como uma reação afetiva ao atentado que se faz, através da hipocrisia, ao pertencimento da pessoa ao mundo. O restabelecimento imediato do compromisso da palavra com seu papel revelador do mundo de aparências é, portanto, o critério elementar de justificação da violência, pois, quando a palavra perdeu seu papel político

revelador, poderá caber à violência restabelecer esta condição<sup>5</sup>.

Todavia, esta violência justificada pode rapidamente ser desprovida desta racionalidade quando ocorre a referida substituição do alvo da violência, ou seja, quando a própria justificação política do ato violento pratica o desencontro hipócrita entre a palavra e o mundo. Quando este ocorre, buscando objetivos precisos, a violência perde sua *raison d'être*, torna-se irracional no momento em que é “racionalizada” pelo cálculo e pelo prolongamento de seus objetivos através da categoria de meios e fins. Esta transformação, vista no curso da Revolução Francesa, dos *engagés* em *enragés*, os *engajados* em *furiosos*, representa esta passagem da violência racional e justificada à irracionalidade da violência imbuída de objetivos estratégicos prolongados. Na ocasião, bem analisada por Arendt nas páginas de *Sobre a revolução*, a dificuldade política criada pelo Reinado do Terror de Robespierre não foi propriamente o combate à hipocrisia. Pois, como a pensadora está disposta a reconhecer em *Sobre a violência*, forçar o inimigo a “tirar a máscara”, no sentido de combater manipulações e maquinações de interesses que não são levados abertamente à esfera pública, não é irracional.

É o que verificamos no caso dos estudantes alemães que provocavam a polícia a fim de “desmascarar a violência das autoridades” ou dos estudantes da Universidade de Columbia que, por seus levantes, forçaram a presidência da instituição, que mantinha relatórios sobre moradia estudantil juntando poeira em seu escritório, a revelar seu desinteresse no tema.

---

<sup>5</sup> Neste sentido, poderíamos especular que o sentido clássico da justiça como categoria política que estrutura a coerência do corpo político é compreendida por Arendt no sentido existencial do compromisso da palavra revelada com o mundo de aparências.

Ocorre que, com este reconhecimento, Arendt também traz a ponderação dos riscos que o combate à hipocrisia pode trazer, tais como não puderam ser evitados entre os revolucionários franceses. Na ocasião, a tentativa de restabelecer as condições políticas do espaço público francês pelo combate à hipocrisia da “boa sociedade” rapidamente descambou para uma caçada de suspeitos com motivação meramente psicológica. Isto porque, no lugar de restabelecerem o lugar de revelação da palavra, os revolucionários a substituíram pela virtude do homem natural, a compaixão pelo sofrimento alheio, que repousaria sob o manto de aparência de cada cidadão (ARENDR, 2011a, p.149). Dado que a personae, a “máscara do ator” que configura a existência política de qualquer um em um mundo de aparências, foi renegada, todos se tornaram potencialmente hipócritas e alvos da guilhotina revolucionária quando incapazes de se mostrarem portadores da virtude primordial do novo regime. Como a história demonstra, nem mesmo os filhos da revolução, entre eles o próprio Robespierre, conseguiu escapar desta caçada psicológica.

Assim, quando todos se tornaram potencialmente hipócritas, a hipocrisia em si se tornou uma prática do discurso revolucionário. Isto é, houve o momento em que suas palavras já não correspondiam à condição elementar do mundo comum, a dignidade da aparência. Desta generalização se seguiu a violência descontrolada, mesmo dos objetivos estratégicos que havia se proposto inicialmente. O caminho perigoso de que a violência fosse convertida de reação para uma ação, isto é, postulando iniciar algo novo, levou à efetivação e prolongamento do que fora iniciado, a saber, mais violência. Nestes termos é bastante revelador que Arendt considera a violência uma forma de ação. Exatamente por isso, o cuidado com a sua entrada na esfera pública repousa em um dos traços mais característicos de qualquer ação, sua imprevisibilidade. Afinal:

A violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la. E posto que, quando agimos, nunca sabemos com certeza quais serão as consequências finais do que estamos fazendo, a violência só pode permanecer racional se almeja objetivos a curto prazo.” (ARENDDT, 2011b, p.99)

Esta cautela não foi tomada pelos revolucionários franceses. O prolongamento da ação violenta, potencializa sua imprevisibilidade. Tomados pela raiva que a corrupção e o infortúnio da miséria lhes impunham, admitiam abertamente que a “[...] vingança era o princípio inspirador de suas ações” (ARENDDT, 2011a, p.153).

O conceito de “princípio” é central na teoria arendtiana da ação porque nele repousa a distinção sutil mais fundamental entre *archein* e *prattein*, ou seja, o iniciar e o agir que “[...] não são o mesmo, mas são intimamente conexos”. (ARENDDT, 2011a, p.102). A ação, enquanto *prattein*, corresponde a toda atividade que através de atos e palavras estabelece na teia de relações humanas um processo imprevisível de consequências percebidas e compreendidas apenas pelos humanos, os habitantes deste mundo comum. Todavia, o conceito de “princípio de ação” nos remete ao exercício específico de iniciar algo enquanto o exercício da condição humana da natalidade, a vinda constante de recém-chegados que define a noção de novidade. Como Arendt define, os princípios de ação não são motivações psicológicas, “[...] são critérios orientadores que inspiram as ações de governantes e governados, pelos quais todas as ações na esfera pública são julgadas para além do padrão meramente negativo da legalidade.” (ARENDDT, 2008, p.112) Enquanto fatores de inspiração, podem ser a virtude, a honra, o medo, a fama, a justiça, a liberdade, a igualdade e, como vimos a autora mencionar em *Sobre a Revolução*, a vingança. Desta forma, por que são os responsáveis pelo movimento da ação, permanecem presentes ao longo de todo seu percurso mesmo com a imprevisibilidade que a caracteriza.

Como estruturam a própria esfera pública, os princípios sustentam o movimento de suas ações e, por conseguinte, sua própria manutenção, que demanda a presença constante de pessoas reunidas no interesse comum de agir em concerto. Neste sentido, o espaço público pode se sustentar na experiência da distinção que caracteriza a ação movida pela honra ou da igualdade que caracteriza a ação movida pela virtude. Este é o problema central da ação inspirada na raiva convertida em vingança contra o alvo generalizado da hipocrisia na sociedade francesa. Não poderíamos jamais esperar outra esfera pública, senão aquela tomada pela violência.

### **3. Conclusão**

A presença da violência racional e justificada na política demanda que a raiva não seja transformada em princípio de ação e que seus meios não se afastem dos seus fins. Diz Arendt, “A ação é irreversível[...] A prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mais violento” (ARENDR, 2011b, p.101, grifos meus). Certamente, delimitar estas especificidades da violência, dentre as quais Arendt admite a possibilidade de que não se atente contra a liberdade, nos leva a constatar seu alcance limitado na esfera pública. Enquanto o resultado político da violência glorificada e organizada é a destruição das instituições da esfera pública, a violência racional e limitada pode provocar reformas. Para a autora: “Exigir o impossível a fim de obter o possível nem sempre é contraproducente. E de fato, ao contrário do que seus profetas tentam nos dizer, a violência é mais a arma da reforma que da revolução” (ARENDR, 2011b, p.99). Não cabe à violência a instauração da liberdade, pois, como vimos, ela não instaura nada além da própria violência. Porém como forma de trazer atenção pública aos temas de interesse comum, ela pode

estabelecer a moderação. Foi o caso da reforma educacional francesa que não teria ocorrido sem revolta e das reformas na Universidade de Columbia depois que os pleitos estudantis foram esquecidos sob a poeira e de lá foram retirados através de tumultos no campus.

Por fim, feitas as ressalvas acerca dos inúmeros riscos que a violência traz à política, embora ela própria seja um fenômeno político, Arendt pode enaltecer certos aspectos da rebelião estudantil dos anos 1960. Um deles é o enfrentamento da burocratização. Para a autora: “A transformação do governo em administração, ou das repúblicas em burocracias, e o desastroso encolhimento da esfera pública que as acompanhou tem uma longa e complicada história ao longo da época moderna” (ARENDR, 2011b, p.102). O crescimento dos países e suas populações tem levado ao aumento do poder anônimos dos administradores que operam a gestão dos negócios públicos no âmbito da técnica, não da liberdade. Esta era a queixa dos estudantes alemães que viam preocupados o fato de que enquanto no Leste europeu havia o pleito por liberdade de discurso e pensamento, no Ocidente o problema repousa no que o estudante Jens Litten denominou *Praxisentzug*, a suspensão da ação, pois aquelas condições não abriam condições para a ação. Neste sentido, a burocracia é a forma governo que priva a todos de suas liberdades, uma tirania sem tirano. Ocorre que Arendt, tal como observou no processo de reforma do sistema educacional francês, viu na rebelião por vezes violenta uma forma de assegurar instituições já fundadas, libertando-as da burocracia que as modernas sociedades de massa impõem. Todavia, o risco maior da ampliação da burocracia é a redução do poder que sustenta as instituições, o que amplia a tentação por saídas violentas. Mesmo que a violência seja possível e nem sempre seja contraproducente na esfera política, a imprevisibilidade

inerente ao seu caráter político é a advertência necessária contra a tentativa da sua glorificação.

### **Referências**

ARENDT, H. A promessa da política. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

\_\_\_\_\_. Origens do Totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Sobre a revolução. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cia das Letras, 2011a.

\_\_\_\_\_. Sobre a violência. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

DUARTE, A. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração”. Em: Sobre a violência. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

HANSEN, P. Hannah Arendt: politics, history and citizenship. Cambridge: Polity Press, 2013.

(Submissão: 19/08/24. Aceite: 19/03/25)

## **Reverberações agostinianas sobre a “teologia da carne humana” na Filosofia Patrística**

### Augustinian reverberations on the “theology of human flesh” in Patristic Philosophy



10.21680/1983-2109.2025v32n67ID39560

Nilo César Batista Silva

Universidade Federal de Sergipe (UFS)

nilobsilva@gmail.com

Resumo: A presente investigação pretende, à luz das obras, A Cidade de Deus (413-426) e A Doutrina Cristã (396-397) de Santo Agostinho, o teor da discussão filosófica sobre a noção de carnalidade, enquanto natureza humana, existência e modo de existência no mundo. A elucidação sistemática da filosofia da carne manifestada no âmbito da composição corpo/alma nos leva a refletir sobre o objeto principal de nossa investigação, a saber, a condição humana, enquanto vida carnal assume maior dignidade a partir da inserção do verbo encarnado na história, momento em que o divino se aproxima do humano. O cristianismo trouxe para a humanidade sentido histórico e valor. O texto assume uma perspectiva histórica no intuito de mostrar a partir da discussão dos Padres da Igreja, antecessores de Santo Agostinho, a defesa da carnalidade humana não apenas como lugar das paixões desenfreadas, das concupiscências, mas afirmar que o cristianismo trouxe para a

criatura humana a possibilidade de redenção. Com efeito, podemos dizer que Santo Agostinho soube sintetizar harmonicamente a visão ontológica do totus homo, nessa definição a humanidade deve ser a composição de carne, corpo, alma e espírito. Os Padres da Igreja trouxeram para o debate filosófico o tema da pureza da alma enquanto virtude necessária para a vida feliz. O cuidado com a alma, a cognição dos desejos, a contenção e castidade foram consideradas as virtudes prediletas daqueles que deseja possuir a Deus, portanto, “o privilégio daqueles que combatem os desejos ardentes da carne, no que se refere ao mundo e no que se refere ao tempo.

Palavras-chave: Corpo. Carne. Cidade de Deus, Castidade. Agostinho.

Abstract: This research aims, considering the works *The City of God* (413-426) and *The Christian Doctrine* (396-397) by Saint Augustine, to present the content of the philosophical discussion on the notion of carnality, as human nature, existence and mode of existence in the world. The systematic elucidation of the philosophy of the flesh manifested in the context of the body/soul composition leads us to reflect on the main object of our investigation, namely, the human condition, as carnal life assumes greater dignity from the insertion of the incarnate word in history, a moment in which the divine approaches the human. Christianity brought historical meaning and value to humanity. The text assumes a historical perspective to show, based on the discussion of the Fathers of the Church, predecessors of Saint Augustine, the defense of human carnality not only as a place of unbridled passions, of lusts, but to affirm that Christianity brought to the human creature the possibility of redemption. In fact, we can say that Saint Augustine was able to harmoniously synthesize the ontological vision of the Totus homo; in this definition, humanity must be composed of flesh, body, soul and spirit. The Fathers of the Church brought to the philosophical debate the theme of the purity of the soul as a virtue necessary for a happy life. Care for the soul, cognition of desires, restraint and chastity were considered the favorite virtues of those who wish to possess God, therefore, "the privilege of those who combat the burning desires of the flesh, with regard to the world and with regard to time.

Keywords: Body. Flesh. City of God, Chastity. Augustine.

## 1. Introdução

A discussão sobre a natureza humana adquiriu pertinência antropológica-filosófica durante os primórdios do medievo, onde foi dado muito destaque o tema da carnalidade humana que já nos primeiros séculos da era cristã, graças aos estudos dos Padres da Igreja, sintetizado por Santo Agostinho que influenciado pela antropologia neoplatônica transportaram para o medievo as disputas filosófica dos universais para consolidar a noção de composição humana, carne/corpo/alma. A noção de carne humana, emerge da discussão que norteava os temas de teologia antropológica dos Padres da Igreja em busca de uma melhor definição cristã da eventual natureza humana e sua excelência no rol dos bens criados por Deus.

Mesmo sabendo que o discurso antropológico sobre o princípio da natureza humana estava mirado apenas no discurso da filosofia corpo/alma, ainda marcado pela herança grega, na verdade, Agostinho de Hipona quem insere no debate uma nova configuração para se pensar a vulnerabilidade humana, por seu turno, agregada de valores que visa sobremaneira a elevação da dignidade da pessoa. O cristianismo nos mostra a noção de humanidade perpassada pela ideia de carnalidade da natureza humana, nos remetendo a origem da criação, acentuando a nossa fragilidade, respaldada no episódio da queda do pecado original. Essa noção de vulnerabilidade da natureza humana foi atenuada pela tese compartilhada por vários autores medievais de que a graça supõe a natureza e deverá ser elevada a perfeição com a vinda do verbo entre nós, isto é, a encarnação do verbo trouxe uma nova configuração de humanidade para história.

Santo Agostinho insistiu na ideia de fraqueza carnal sempre vinculada as imagens do espírito humano em permanente combate frente a multiplicidade de sensações e desejos desordenada da alma que atacam ao corpo. Essa ideia

de fragilidade da carne humana que nos foi dada no âmbito da cultura cristã, de todo modo, não pretende significar apenas a debilidade enraizada na própria natureza material da qual é constituída o corpo. Santo Agostinho em contraste ao desprezo platônico e as contradições gnósticas em relação a matéria corpórea e a noção de carnalidade<sup>1</sup>, parece nos indicar uma fenomenologia do desejo afim de exaltar a existência da bondade na natureza humana, que deve ser, portanto, um bem médio na ordem da criação.

Alguns estudos modernos, tais como Pierre Hadot (1922-2010)<sup>2</sup> no intuito de compreender a forma idealizada da figura humana ao longo dos primeiros séculos da era cristã, percebeu que o mundo helenístico criou seus mestres para ensinar aos homens a forma de sentir, pensar e viver, conforme um modo de vida cultural que assimilasse as regras de condutas moral, estabelecidas naquele momento da história que se dava através do encontro entre duas culturas relevantes, a saber, o cristianismo primitivo e o helenismo. O filósofo Michel Foucault<sup>3</sup> observa que os ajustes de conduta

---

<sup>1</sup> Antes de qualquer aprofundamento da questão em pauta, uma nota se faz necessária para evidenciar a presença do platonismo nos escritos dos Padres da Igreja, desde a Escola de Alexandria até o papel dos apologetas cristãos latinos, marcados sobretudo pelas principais figuras, Justino a Santo Agostinho. Com algumas exceções podemos nomear em menor escala autores que repugnavam de forma rigorosa todo edifício da filosofia grega, à exemplo, identificamos Tertuliano (155-220) latino, da África romanizada, que foi um dos autores nomeados como inimigo fervoroso do gnosticismo e de todo legado filosófico da filosofia pagã.

<sup>2</sup> Cf. Hadot, Pierre. Exercícios espirituais e filosofia antiga. Tradução Flavio Fontenelle Loquee Loiraine Oliveira. 1ª edição, São Paulo, É Realizações, 2014.

<sup>3</sup> Cf. Michel Foucault, em seus escritos, As Confissões da carne (1981) foram compilados no seu quarto volume de história da sexualidade,

aplicados para a vivência cristã, a noção de pastoreiro da alma e o domínio moral da sexualidade humana regado pelo uso dos prazeres legítimos contornavam os costumes da vida cristã. Torna-se relevante frisar o imenso esforço dos Padres da Igreja para tornar a castidade a principal virtude da vida cristã, atribuindo ao prazer sexual um valor desprezível, caracterizado como a parte compartilhada com os animais, tendo como objetivo apenas a procriação.

## **2. O ideal de pureza da alma no cristianismo primitivo – a Virgindade.**

Os alicerces do ideal moral de ascese cristã, estão nos manuais e tratados dos Padres da Igreja, conforme o ideal de santidade almejado pelo cristianismo primitivo, tendo como ponto de partida a mais nobre virtude prescrita para a vida cristã, a saber, a castidade. A vida cristã edificada na cognição do desejo e na disciplina dos usos dos prazeres sexuais, tem como medida a contenção, a castidade, a obediência para enfrentar os desejos mais horripilantes. A medida da alma estava na sua contenção, isso podemos identificar nos traços que desenham a edificação do cristianismo o papel fundamental para elaboração de uma hermenêutica do sujeito

---

dedicados à investigação da sexualidade humana, nos primeiros séculos da era cristã, sobretudo no pensamento sistêmico teológico, desde Justino (103-165 d.C.) até Santo Agostinho (354 – 430)<sup>3</sup>. Foucault debruçou-se em meio às várias escolas filosóficas do período helenístico e tardo-antigo, as quais motivaram aos célebres cursos no Collège de France durante os anos 1979-1982, destacando-se de forma particularizada a leitura sistematizada de como se produzia o conteúdo da subjetividade, durante o cristianismo primitivo e, sobretudo, na concepção do estoicismo tardio, que pode ser considerada a sua versão romanizada. Foucault observou que nas relações de proibição e controle dos desejos, na prescrição dos afetos legítimos no âmbito das práticas do cuidado de si, configuradas na concepção cristã do cuidado da alma estão vinculadas as relações de poder e verdade estabelecidas no Ocidente, no âmbito da cultura greco-romano.

na Idade Média, ou seja, na modelagem da figura ideal do humano cristão, tem como cerne a decifração purificadora do desejo, que, por seu turno, foi se consolidando como modelo mentis para a história do Ocidente.

Através de um breve estudo bibliográfico percebe-se que o cristianismo primitivo foi cinzelado quase sempre na esteira do estoicismo, esse foi precursor do modelo antropológico e ético prescrito na fórmula, o “cuidado com a alma”, obtendo como *modus operandi* a instrumentalização do corpo pelo que considerava de grande virtude, a disciplina, a cognição dos desejos, a pureza da carne, sobretudo, por meio da luta em contenção dos desejos sexuais. Um santo deverá ser forjado na dura contenção dos desejos sexuais. Estudos observa que os Padres da Igreja deixaram imenso legado a esse respeito através de seus escritos sobre a Exortação a Castidade e Exaltação a Virgindade. Esses estudos se apresentam como modo de aprimoramento da natureza humana e ascensão das realidade espirituais. O Tratado sobre o véu das Virgens, escrito por Tertuliano (160-240 d.C.) que se caracteriza um significativo manual de regras de vida moral destinados a orientação do círculo das virgens, escrito no século II d.C., no qual, se percebe as imagens de mulheres virgens que cantam, entre elas, louvores à sua virgindade” e o modo como a virgem deveria portar o véu em lugares públicos<sup>4</sup>.

Os antigos assimilaram o privilégio da virtude da pureza que se adquire pela castidade como a virtude predileta da alma que deseja possuir a Deus, portanto, “o privilégio daqueles que combatem os desejos ardentes da carne, no que se refere ao mundo e no que se refere ao tempo: ei-la já, de

---

<sup>4</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. *As Confissões da Carne*, edições estabelecidas por Frèdèric Gros. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz&Terra, 2020, p. 170.

certa maneira, no além”<sup>5</sup>. Na preservação da virgindade reúnem-se a pureza inicial do nascimento, perpassa a purificação do pecado original, representadas pelas vestes brancas do batismo até alcançar a incorruptibilidade final dos Santos, na ressurreição da carne<sup>6</sup>. São Cipriano no seu Tratado, *De habitus virginum*, escreve: “na conservação da virgindade, possuíis ainda neste mundo a glória da ressurreição e passais pelos séculos sem vos contaminardes da corrupção do século. Quando permaneceis castos ou castas e virgens, sois iguais aos anjos de Deus, pois a renúncia da virgem faz morrer todos os desejos que fermentam a carne”<sup>7</sup>.

Conforme escreve Cipriano, embora saibamos que esta vida preciosa de pureza da carne, almejada pelas virgens, representa ao mesmo tempo como frágil, por ela está quase sempre exposta aos ataques do demônio. —, e como difícil — rude ascensão, à custa de muito suor e pena: “pois a quem persevera, é dada a imortalidade, é oferecida a vida perpétua, assim conforme está escrito nas Sagradas Escrituras”<sup>8</sup>. Importante frisar que a pureza da carne não deve também ser identificada apenas com a recusa da fornicção, nem com a abstenção pura e simples de relações sexuais: a virgindade requer que até mesmo os desejos mais violentos do espírito humano, assim como a cobiça, a inveja, a soberba sejam erradicadas da alma, pois, no credo cristão, os maus pensamentos, os desejos ocultos podem caracterizar uma ofensa a Deus.

Com efeito, os escritos da filosofia Patrística, sobre o tema da virgindade parece ser o primeiro testemunho de uma

---

<sup>5</sup> Ibidem, p.171

<sup>6</sup> SÃO CIPRIANO, *De habitu virginum*, 1.

<sup>7</sup> Ibidem, 2.

<sup>8</sup> Ibidem, 21

mística cristã da virgindade. A virgindade, como virtude e cume de todas as virtudes, como preparação para a consumação dos tempos, deve ser considerada, não apenas uma rejeição ao corpo, ou, sublimação dos desejos, mas um trabalho de inteira purificação da alma.

Como foi dito, também há um ideal de moralidade exercida através da instituição do casamento, cujas relações sexuais intencionam apenas a procriação. Justino (165 d.C.) em colóquio com o filósofo romano Marco Aurélio (121-180 d.C.) usa referências estoicas sobre o domínio do desejo, segundo ele “a procriação é para nós a medida do desejo”, “se nós nos casamos, é para criarmos os nossos filhos; se renunciamos ao casamento, observamos a continência perfeita”. Clemente de Alexandria transcreve quase palavra a palavra sentenças do estoico romano sobre o princípio de que a união legítima deve desejar a procriação; sobre o princípio de que a busca do prazer por si só, ainda que no interior do casamento, é contrária à razão; sobre o princípio de que se deve poupar à mulher de toda a forma indecente de relações conjugais<sup>9</sup>.

Alguns escritos da Escola de Alexandria também exerceram o papel preponderante na transposição da filosofia grega para o Ocidente latino, na importante tarefa de aproximar o helenismo ao cristianismo. Clemente de Alexandria que escreveu a *Stromata*, de natureza eclética uma escrita por uma mesclagem de crenças místicas e ideias filosóficas gregas, valorizando enormemente o exercício da razão por meio da filosofia. Clemente sustentava que a compreensão de uma verdadeira gnose, ainda que cristã, subordinada à fé revelada que é o critério supremo da verdade,

---

<sup>9</sup> Cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *O Pedagogo*, l,ü, 4<sup>o</sup>, 1 (Le Pédagogue, Paris, Le Cerf, “Sources chrétiennes”, 1960, pp.294-295).

isto é, a filosofia deve ser etapa prévia para chegar a esse saber mais elevado que qualquer outro - o saber místico<sup>10</sup>.

### **3. A sacralidade do corpo humano no advento da encarnação do verbo divino**

Outra abordagem que aponta horizontes para a noção de preservação da carnalidade humana no pensamento tardo-antigo é a doutrina do corpo elaborada por Orígenes (185–202). Essa doutrina está inserida no legado das polêmicas traçadas no âmbito do gnosticismo que se enfrentavam desde a Escola de Alexandria. No bojo das polêmicas estava a problemática da ressurreição de Cristo que foi sempre considerado pelos autores dos primeiros séculos do cristianismo como um dos mais espinhosos problemas a ser defendido. No tempo de Orígenes, ainda não havia clareza adequada sobre a contradição entre o conceito de ressurreição dos corpos e o conceito de ressurreição espiritual, ou melhor dizendo, se há um corpo espiritual ou um corpo físico a ser ressuscitado, chegando ao ponto de se duvidar da tese da Ressurreição de Cristo, assim como foi escrita no cânone da tradição cristã. No rol das discussões sobre a ressurreição dos corpos marcamos a importância da doutrina de Tertuliano que passo a passo, foi se impondo na Igreja latina, embora encontrando certas aporias no enfrentamento de algumas heresias, também em oposição ao que se fazia decididamente ao materialismo da doutrina milenarista da época.

Indubitavelmente os escritos de Orígenes, exercem um papel preponderante na defesa da natureza carnal do ser humano em analogia à doutrina da ressurreição do corpo de Cristo. Tais teses se encontram formuladas na sua obra, *Contra Celso*, onde esclarece as aporias decorridas entre a

---

<sup>10</sup>Cf. MORESCHINE, 2004, pp. 43-44

composição corpo e alma. De acordo com seu tratado, o que seria ressuscitado não seria o corpo físico, que, como tal, teria sido sempre sujeito à transformação temporal (segundo a concepção medioplatônica), mas a sua “forma”, isto é, seu princípio<sup>11</sup>. Esse princípio está contido na alma e, é ele, e não o corpo, que constitui a imagem de Deus que nos garante a vida perene<sup>12</sup>. O corpo como entidade puramente física se corrompe, mas o seu princípio, equivale ao que Paulo em 1Cor 15, 38. nomeia de “semente” do corpo, nessa concepção, há um princípio espiritual germinado na alma que nos garante a perenidade da vida, isto é, torna-se o fundamento da vida após a morte<sup>13</sup>. Assim, Orígenes na esteira do estoicismo, apoiado nos argumentos da doutrina das razões seminais escrita pelos estoicos pretendia afirmar que acreditava na ressurreição do corpo que agora possuímos, no corpo enquanto forma, isto é, princípio, diferente do corpo material corrompível.

O estado da arte demonstrado até o presente momento em que atuaram os Padres em defesa da carne humana, já nos faz perceber a forte influência do helenismo nos escritos da Patrística. Mas, como havia anunciado anteriormente o nosso objetivo antes de qualquer tentativa em conceituar o termo carnalidade humana é encontrar uma definição medieval de natureza carnal humana, pois sem alguma definição não há como conceituar nenhum termo. Na concepção medieval a definição de “natureza carnal do ser humano” deverá ser considerada como algo para além da noção de corpo físico natural, pois a definição de natureza carnal se refere possivelmente a um princípio metafísico, alcançando o domínio ético, em que configura a ideia de condição humana, aspecto fundamental singular da espécie humana – o que no

---

<sup>11</sup> Cf. *Contra Celso* V, 23

<sup>12</sup> Cf. *Contra Celso* VIII 49

<sup>13</sup> Cf. *Contra Celso* V 23

cotidiano dizemos, isto é, o ser humano. Desse modo, a carnalidade animal se distingue da carnalidade humana, não apenas pela sua constituição física biológica, mas sobretudo pela condição espiritual entranhada na noção de criatura humana situada na fronteira entre os anjos e o divino. Esse aspecto abstrato e subjetivo da natureza humana é, de fato, uma premissa importante que estabelece o contraponto entre os argumentos filosóficos do paganismo e o pensamento cristão, sobretudo, no decurso da reflexão antropológica-filosófica em que se destaca o princípio da natureza humana com relação às outras naturezas criadas. Obviamente é tarefa imposta aos medievais encontrar na natureza humana algo que estabeleça ligação com o divino, por sua vez, o capacite a se pensar a possibilidade em sacralizar o corpo por ser a custódia das realidades divinas que se encontram, por analogia, na alma humana.

Entres vários autores medievais e suas mais variadas definições da condição carnal humana podemos evidenciar na história da filosofia tardo-antiga a influente figura de Santo Agostinho que posteriormente no século V d.C. demarca a síntese do pensamento filosófico da patrologia grega e latina. Recorremos, entretanto, ao vocabulário agostiniano para elucidar a noção mais clarificada do termo latino, «caro» embora haja muita variedade de fontes e traduções que nos remetem a interpretações equivocadas. Agostinho, no cerne de sua escrita na Doutrina Cristã encontra-se a defesa da carnalidade humana, segundo o Hiponense, pela carne se cultivam as artes, os estudos, os encargos; a vida de uma pessoa é dada à carne e não há vida, quando ocorre a separação entre carne e alma, de modo que o nascimento e a morte pertencem à carne, o próprio verbo divino se encarna na humanidade, isto é, se torna carne, por sua vez, o divino se aproxima do humana.

Diante disto, torna-se relevante no âmbito da discussão filosófica-antropológica se fazer a distinção entre os termos, carne e corpo para os medievais, que foi tema de grande disputa enfrentado por Agostinho, na luta contra as heresias apolinaristas, suas teses têm como fundamento a proposição geral de que Jesus Cristo assumiu por benevolência as paixões da alma ou, as afecções da alma, como por exemplo, a tristeza, o medo, a angústia diante da morte. Isto é, Ele assumiu a carne humana, mas não a carne contaminada pelo pecado original. Assumindo a carne, ou seja, não apenas um corpo, mas também uma alma humana volátil, contudo, o Verbo indicou que não apenas a alma, mas a carne como um todo pode ser eternizada.

Com efeito, o Pensar filosófico durante a Patrística se caracteriza por sustentar intensas disputas, alcançando momentos cruciais de tensão em defesa do cristianismo. Á exemplo, que já citamos anteriormente, foi a doutrina de Orígenes sobre o corpo revestida de ideias platônicas, implicava facilmente a acusação de metempsicose ao confundirem a ressurreição com a definição platônica de transmigração das almas. Além disso, Tertuliano se caracteriza por ser um dos obstinados opositores em que se apresenta para a história da filosofia no medievo como a principal figura hostil com recusas ao que ele denominava de filosofia pagã – ao platonismo, esse fato marcante em suas posições teológicas mais radicais o levou a ser acusado de patentear uma doutrina irracionalista no seio da Patrologia latina<sup>14</sup>.

Entre as diversas teses apresentadas pela Patrologia, com efeito, na doutrina agostiniana sustenta-se a concepção de que a carne não deve ser considerada um mal, até porque isso seria uma ofensa ao criador, pois tudo que Deus fez é bom.

---

<sup>14</sup> Cf. MORESCHINE, 2008, p.192

Tertuliano mesmo em constante oposição ao platonismo já defendia que a carne é serva da alma, na qual opera todas as coisas por meio dela: consequentemente, ela merece ser “companheira e co-herdeira também das realidades eternas, se o é das realidades temporais”<sup>15</sup>. A verdade é que, essa postura representa, antes de tudo, apologia ao cristianismo em defesa radical aos seus dogmas, por conseguinte, o contraponto entre Tertuliano e a doutrina gnóstica, de certa forma herdeira do dualismo platônico, segundo a qual a carne seria intrinsecamente má<sup>16</sup>, ao contrário, ela o é somente porque é o instrumento da alma, não de modo diferente de qualquer outro objeto de que o homem se serve.

#### **4. A noção de *homo totus* em Agostinho frente ao dualismo platônico**

Na antropologia filosófica de Agostinho aponta para recusa à tripartição antropológica platônica, afirmando assim, a noção de *homo totus*, a defesa da unidade do homem sua constituição ontológica carne/corpo/alma/espírito, no sentido de que ambos os componentes possuem o devido valor na ordem da criação, cuja noção de carnalidade não deve ser desvalorizada como queriam os gnósticos<sup>17</sup>. Os compostos da natureza humana estão estreitamente unidos entre si, o próprio Tertuliano repete em vários momentos de sua obra que o homem é uma mistura entre carne e alma, ambos são partes das maravilhas do criador. Tertuliano na esteira de Irineu<sup>18</sup> e de Fílon de Alexandria, na recusa da tripartição platônica: intelecto-alma (irascível e concupiscível) -carne e

---

<sup>15</sup> Cf. TERTULIANO, A Ressurreição dos Mortos 7,13; 15,6-7

<sup>16</sup> Ibidem XLV, 4

<sup>17</sup> Cf. TERTULIANO, Ressurreição dos mortos, 49

<sup>18</sup> IRINEU, Cf. Contra as heresias V 17,2

quer conservar em todos os campos a unidade da alma<sup>19</sup>. Essa discussão propagou-se na cultura filosófica ocidental, sobretudo na África, tanto que o próprio Agostinho ainda em suas últimas obras, intituladas de Polêmicas antipelagianas não abandonou essa ideia totalmente.

A antiga sentença socrática de que “o corpo é o cárcere da alma” (Cf. Crátilo 400c; Górgias 493a), foi sendo gradualmente difundida em todo o período imperial. Tertuliano como apologeta cristão faz sua adesão a ética estoica ao pensar a natureza humana a partir da composição alma/carne, para defender a noção de corpo como criatura divina ele utiliza os argumentos do “materialismo” estóico e, por conseguinte, recorre aos textos bíblicos, evitando muitas vezes o espiritualismo platônico. De fato, a importância que Tertuliano atribui aos problemas dogmáticos do cristianismo o leva a uma vigorosa defesa da carne, submetida ao injusto desprezo pelos pagãos e heréticos.

Outro argumento que nos serve como ponto de referência para avançar na defesa da sacralidade da carnalidade humana é a noção do martírio da carne, realizado pelos cristãos à exemplo do Cristo. Agostinho afirmava que os mártires crucificaram suas carnes, isto é, as paixões da carne, a volúpia, as ambições, o orgulho, pois naquele momento de martírio, as paixões libidinosas da carne são também sacrificadas. No madeiro da cruz fomos curados dos desejos (cupiditates) mortais. Através da interpretação da Paixão de Cristo, o Hiponense estabelece uma nítida distinção entre as paixões como parte vital da condição humana e as paixões como fruto da concupiscência, dos desejos desmedidos. No martírio o que morre, de fato, são todas as paixões da carne, ou seja, as nossas concupiscências. Essa tese de Agostinho, no enfrentamento das ideias apolinaristas evidencia a distinção

---

<sup>19</sup> Cf. MORESCHINE, 2008, p. 220

entre o conceito de carnalidade e corporeidade, noções diferentes que os apolinaristas confundiam entre si. Agostinho recusa as menções que “as afecções que não podem existir sem alma” como a admiração, a cólera, a tristeza, alegria, a fome, o sono, a fadiga. Cristo assumiu por benevolência as paixões humanas, assim como a angústia e a tristeza. Isto é, assumiu a carne humana, mas não a condição pecaminosa.

O discurso sobre a carnalidade proposto pelos Padres da Igreja tem como referência os dois principais eventos do cristianismo, a saber, a encarnação e a ressurreição que atribuiu um sentido novo a história. O fato resultante desse processo histórico foi a identificação entre Deus e a natureza humana identificando-se mutuamente, assim como escreve Michel Henry: o Mestre da humildade e da doçura, aquele que nunca replicou a seus inimigos, que tudo suportou em silêncio, que sofreu sua paixão, nada sofreu e nada suportou se ele não tinha senão uma aparência de carne<sup>20</sup>. Contudo o argumento proposto contra os gnósticos, repercutido através do pensamento da Patrística é sempre o mesmo e muito claramente formulado. É afirmação categórica da realidade da carne de Cristo que se deu no mundo pela encarnação do verbo e na sua Paixão.

Tertuliano em polêmica contra Marcião ao defender a sacralidade da carne como criatura humana descreve o episódio do nascimento – a encarnação do verbo, seu aparecer no mundo dos homens que atribuiu dignidade a carne humana, porque o próprio Deus quis se fazer carne humana. A aporia da questão se faz quando, por um lado a carne é compreendida como conteúdo deste mundo dos mortais, - a materialidade; por outro lado, compreende-se como algo fora de si e do mundo que se mostra a nós como corpo exterior, estranha a natureza de nossa espírito, incompreensíveis por

---

<sup>20</sup> Cf. HENRY, 2014, p. 188

ele está situado no mundo dos viventes seres mortais, para tanto, a revelação cristã nos coloca como dogmas de fé.

Como já foi dito, mas torna-se importante frisar que a carne humana adquiriu dignidade com o advento da encarnação do verbo divino. Santo Irineu escreve que a verdade aparece quando o verbo de Deus se faz homem, tornando-se semelhante ao homem e tornando o homem semelhante a Ele. Assumindo a carne, ou seja, não apenas um corpo, mas também uma alma humana, o Verbo indicou que não apenas a alma, mas a carne como um todo pode ser elevada. “A Encarnação do Verbo nos trouxe a mediação entre o humano e o divino, é o ato da vontade divina que preenche esse salto e nos faz uma mistura entre alma, corpo e espírito”<sup>21</sup>.

Agostinho poucos séculos depois de Tertuliano ao escrever o *De civitate Dei* a refuta veementemente as ponderações gnósticas onde proclamam que os membros do corpo é o castigo para a alma somente pelo fato de sofrer paixão. No livro XIV da obra supracitada, Agostinho em breve referência aos platônicos também faz objeção ao discurso do Fédon, (Cf. Fédon 64e e 65b), na medida em que define o corpo humano como portador das mazelas do mundo e de todos os males, nomeando as perturbações tão conhecidas da alma, assim como, o desejo, o temor e a tristeza como perturbadoras da natureza humana. O hiponense escreve que não devemos demonizar a carne humana por sofrer os golpes impetuosos das paixões, com efeito, “se alguém disser que a carne é a causa de todos os vícios porque a alma é revestida de carne, vive nos maus costumes dos maniqueus e mostra claramente que não presta atenção a toda natureza do homem. [...] Somos, pois, sobrecarregados pelo corpo corruptível e sabendo que a causa desta carga não é a natureza do corpo, mas a sua corrupção, nós não queremos ser despojados do

---

<sup>21</sup> Cf. HENRY, 2014, p. 192

corpo mais revestidos de sua imortalidade. [...] então, decorre em erro todos os que pensam que todos os males da alma provêm do corpo”<sup>22</sup>. Para Agostinho, não é a carne que causa o pecado, mesmo existindo o pretense pecado da carne; é sempre a alma que arrasta a carne para o pecado, isto é, não foi a carne corruptível que tornou pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou este corpo corruptível e pesado<sup>23</sup>. Embora existam como procedentes da carne, certos impulsos para o vício e até desejos viciosos, não se pode dizer que todos os desejos sejam da carne, porque temos os desejos da alma.

Agostinho acusa a alma de ser propulsora dos vícios e não a carne, porque segundo ele, a soberba que se caracteriza pelo amor demasiado a si mesmo considerada a origem de todos os vícios, esta paixão que reina na mente humana, também, sem a condição carnal impera no diabo<sup>24</sup>. Certo que existem na carne determinados impulsos para o vício e até desejos viciosos, mas não se deve atribuir à carne todos os vícios de uma vida iníqua. Seríamos, portanto, injustos com o Criador ao acusar, por nossos vícios, a natureza da carne que, no seu género e na sua ordem é boa<sup>25</sup>.

Agostinho em busca de uma definição menos dualista para a natureza humana utiliza o termo latino *homo totus* para designar a noção de homem inteiro, representado pela natureza carnal humana. Segundo o bispo de Hipona, por testemunho da nossa natureza íntegra o corpo está unido à alma para que o homem seja inteiro e completo: “*corpus animae cohaerere ut homo totus et plenus sit*”<sup>26</sup>. Com os

---

<sup>22</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, XIV, 3

<sup>23</sup> *Ibidem*, XIV, 3

<sup>24</sup> Agostinho, *De civitate Dei*, XIV, 3

<sup>25</sup> *Ibidem*, XIV, 5

<sup>26</sup> Agostinho, *De anima et eius origine*, I, 17, 28

escritos de Agostinho, a noção de natureza humana adquiriu radicalmente novo significado para história da filosofia, não apenas na fórmula da metáfora cristã sob o signo de que o corpo não deverá ser apenas a morada da alma, mas uma dimensão integrante e constitutiva do homem total. Sendo assim, a discussão antropológica da distinção corpo e alma ganha espaço e a sua nova versão será “a do homo totus, composto de alma e carne, ou seja, o homem é um ser racional, mortal composto de corpo, alma, espírito e carne.

De outro modo a posição de Agostinho reverberada nas Epístolas paulinas, na qual afirma que o homem não deve viver segundo a carne, o viver segunda a carne significa viver apenas de acordo com as vicissitudes humanas, dos prazeres carnis, tais como “as fornicções, as impudícias, a luxuria, que caracterizam a desordem da alma, as quais são condenáveis porque são consideradas por estabelecer os movimentos contrários a vida do espírito”. De acordo com o filósofo de Hipona, pode acontecer que as idolatrias e as heresias constituem motivos para nos abstermos dos prazeres corporais, mas quem nos garante que são vícios mais da carne do que da alma, o culto aos ídolos, o envenenamento, as inimizades, as dissensões, as animosidades, as heresias e as invejas?<sup>27</sup>.

## **5. Considerações finais**

Mesmo para aqueles que imersos as circunstâncias históricas são induzidos a pensar o contrário, porém, notavelmente, na filosofia patrística se busca afirmar a elevação da dimensão afetiva do ser humano. há pontato, um lugar para a reflexão sobre a bondade da natureza humana. Isso poderá contradizer a má interpretação de alguns

---

<sup>27</sup> AGOSTINHO, De civitate Dei, XIV, 2

equivocos dos historiadores da filosofia ao confundir o pensamento medieval como recusante da dimensão afetiva humana ou apenas o acusar de reformadores do platonismo. É comum atribuir ao pensamento antigo o constante desprezo pelas realidades corpóreas, sensitivas como atitude significativa do medievo, em consonância com a pujança de vias espirituais que também o caracteriza bem maior na escala de valores. Mas, como contraposição afirmam os fundadores da patrística: “o espírito do ser humano é literalmente o esposo de sua carne e de sua alma”<sup>28</sup>.

A defesa da dignidade da carne foi tarefa árdua para alguns Padres da Igreja. Tertuliano apesar de suas limitações intelectuais ousou resgatar a intrínseca dignidade da carnalidade humana contestada por tantos, sem, porém, deixar de reivindicar a elementos relevantes dentro da ortodoxia cristã – a instância ascética.

Conforme escreve Michel Henry (2014) opera-se na problemática filosófica dos Padres a viragem decisiva pela qual as determinações objetivas do corpo material que se mostram a nós no mundo cedem lugar às determinações impressionais e afetivas que se revelam no páthos da vida. Em Tertuliano o que marca a experiência do viver não é apenas o vir ao mundo – o nascimento o ato da en-carnação, tornar-se carne, mas o sofrimento que define uma das tonalidades de sentido deste viver, pelas quais a vida toca seu próprio fundo.

A carne de Cristo purificada no sofrimento do suplício da Paixão remete a verdade absoluta porque “o sofrimento pertence à edificação interior de toda realidade, à realidade absoluta de que procede e em que se inscreve por alguma razão de essência ou de sentido.”<sup>29</sup>. Tertuliano e Irineu,

---

<sup>28</sup> BERMON, 2003, 220

<sup>29</sup> HENRY, 2014, p. 193 grifo nosso

ambos imersos nas circunstâncias de seu tempo nos apresenta a definição de carnalidade, não pela textura material do mundo, mas pelo phátos, isto é, a paixão, onde a carne será transfigurada e ressuscitada. A vida humana é sempre transfigurada a partir de suas paixões, desejos e vontades.

A viragem consiste na radical transformação conceitual da vida carnal como tratavam os gregos – o bíos, para uma concepção fenomenológica transcendental de vida. Portanto, assim se inscreve o pensamento dos Padres da Igreja, ao pensar a noção de “carne” enquanto natureza humana, o que deve ser pensado como modelo dos pensadores cristãos é a Encarnação do Verbo, trata-se da correlação originária entre a carne humana e a carne como autorrevelação da vida absoluta em seu Verbo.

Santo Agostinho apesar das divergências com relação a ortodoxia de Tertuliano, acolhe diametralmente a tradição filosófica grega e instrumentaliza o platonismo ao capricho de um pensador africano. Agostinho foi capaz de reunir a formulação intelectual e a mais profunda humanidade, assim trouxe a realização sistemática da articulação que reúne alma e corpo e indubitavelmente o amor que a alma deve sentir sobre corpo. Esta posição do Hiponense deve-se a um evento importante na filosofia de Agostinho, que por vezes se encontra descrito pelos estudiosos como ‘evolução intelectual’. Trata-se do fato dele ter começado a sua vida intelectual como professor de retórica e lidando com as artes as quais possibilitaram esta formação humana, outra questão foi o seu ingresso na doutrina dos maniqueus. Depois, o fato de ter assimilado os escritos neoplatônicos e mais tarde, ter optado pela filosofia cristã. Estes fatos importam não por uma questão de erudição, mas para percebermos que há paradigmas culturais, intelectuais e, sobretudo metafísicos que ele conhece, adota e depois abandona, por conseguinte, absorve aquilo que lhe humaniza.

Na pretensa filosofia cristã trazida por Agostinho encontra os pressupostos da ideia de um Deus imaterial e inteligível. O Verbo dos platônicos que se faz homem, no composto matéria e corpo e que, estando no tempo e na carne, se torna mediador para que os homens acessem a Deus. Tal aceitação da positividade do corpo e da matéria, como provindas de Deus, conduz Agostinho a afirmar que a malícia do homem não se encontrava no simples fato de sentir paixões, mas numa vontade pervertida, portanto no livre arbítrio.

## **6. Referências Bibliográficas**

### **6.1 Fontes:**

AGUSTIN, Del alma y su origen/ De Anima et eius origine, libri quatuor, (PL 44) I, 17, 28. Versión, introducciones y notas, Victorino Capanaga, O.S.A. et al., Madrid: La Editorial Católica/BAC, 1963, 329p.

SAINT AUGUSTIN, De Moribus ecclesiae Catholicae. texte de l'Édition bénédictine, introduction, traduction et notes par B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer, 1949.

SAINT AUGUSTIN, La doctrine chrétienne/De doctrina christiana. Texte critique du CCL. Introduction et traduction de M. Moreau. Annotation et note complémentaires d'I. Bochet et G. Madec. Bibliothèque 7 Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 11,2. Paris, Institut des Études Augustiniennes, 1997. 626 p.

SANTO AGOSTINHO, A Cidade de Deus, 3 volumes. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Caloute Gukbenkian, 1996 (vol. I, 822 p. vol. II, 629 p. vol. III, 551 p.

AGOSTINHO. Confissões. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa

Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2ª edição, edição bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2004.

AGOSTINHO. Cidade de Deus/ De Civitate Dei, Vol I-III. Tradução do latim, Prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira, FCG, Lisboa, 1993, p. 1247.

AGUSTIN. De la cantidad del alma/De Quantitate animae in: Obras completas de san Agustín. 3ª ed. Bilingue latim/espanhol. versión, introducciones y notas Trad. introd. y notas de Victorino Capánaga, et al. Madrid: La Editorial Catolica/BAC, 1963, 448p.

AGUSTIN. Del Génesis contra los maniqueos /De Genesi contra Manicheos, in: Obras completas de san Agustín. Vol. XV. Trad. introd. y notas de Balbino Martín. Madrid, BAC, 1957, p. 428.

\_\_\_\_\_. La Genèse au sens littéral/De Genesi ad litteram. CSEL 28 (J. ZYCHA, 1972)]. Traduction introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac. DESCLÉE DE BROUWER, Paris, 1972, 415p.

IRINEU. Contra los herejes: exposición y refutación de la falsa gnosis. México: Conferencia del Episcopado Mexicano, 2000, p. 478-507.

ORÍGENES, Contra Celso. Tradução de Orlando dos Reis. Introdução e notas de Roque Frangiotti. São Paulo. Paulus, 2004

ORÍGENES, Tratado contra os Princípios. Traduzido por José Eduardo Pinto Basto Lupi. São Paulo, Paulus, 2012

TERTULIANO. Ad Martires. Trad. Martino Menghi. Italia: Arnaldo Mondadori, 1995.

\_\_\_\_\_. Apologeticum. Trad. Carmem Castillo Garcia. Madri: Gredos, 2001.

\_\_\_\_\_. Apologia dello cristianesimo: la carne di Cristo. Milano: Rizzoli, 1984, p. 317-336

\_\_\_\_\_. De carnis resurrectione, 8, 3; PL 2, 806.

\_\_\_\_\_, La resurrezione dei morti, I, 1, traduzione, introduzione e note a cura di C. MICAELLI. Roma: Città Nuova Editrice, 1990

FOUCAULT Michel. Les aveux de la chair. Édition établie par Frédéric Gros. Paris, Gallimard, 2018.

FOUCAULT, Michel. As Confissões da Carne, edições estabelecidas por Frèdèric Gros. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Rio de Janeiro, Paz&Terra, 2020.

### **6.1 Estudos:**

ALTANER, B. e Stuißer, A. Patrologia. São Paulo: Paulinas, 1988.

BARDY, G. Saint Augustin, l'homme et l'oeuvre. Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1948. IX, 557p.

BERMONT, E. Le cogito dans la pensée de Saint Augustin. Vrin, Paris 2001.

BROWN, Peter. Santo Agostinho, uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro, 5ª ed., Rio de Janeiro: 2008.

CAMPENHAUSEN, Hans Von. Os Pais da Igreja. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.

FRANGIOTTI, Roque. História das Heresias (Séc. I-VII). São Paulo. Paulus, 1995.

FREND, W.H. The Memoriae Apostolorum in Roman North Africa. The Journal of Roman Studies, vol.30.1940, p. 32-49.

GRAVER, Margaret. Cícero on the emotions. Tusculan Disputations 3 and 4. London, The University of Chicago, 2002.

HAMMAN, Adalbert - G. Os Padres da Igreja. São Paulo: Paulus, 1995.

HENRY, Michel. Incarnation Une philosophie de la chair. Paris Les Éditions du Seuil, 2000.

HENRY, Michel. Uma filosofia da carne. São Paulo, É Realizações, 2014.

MILLES. Margaret R. Augustine, on the Body. Eugene, Oregon, WIPF AND STOCK, 2009.

MOREAU, Pierre-François, et al. As Paixões Antigas e Medieval – teoria e crítica das paixões. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo, Loyola, 2008.

MORESCHINI, Claudio. HISTÓRIA DA FILOSOFIA PATRÍSTICA. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo, Loyola, 2008.

PLATON, Philèbe, in Oeuvres Complètes, t. IX, IIème Partie, (texte établi et traduit par Auguste Diès), Paris, Les Belles Lettres, 1993.

(Submissão: 24/03/25. Aceite: 24/04/25)

